

Georg Grimm

DIE BOTSCHAFT
DES
BUDDHA

Der Schlüssel zur Unsterblichkeit

Georg Grimm · Die Botschaft des Buddha – Der
Schlüssel zur Unsterblichkeit

*Nachschrift des Textes
der 3., überarbeiteten Auflage, 2000
Altbuddhistische Gemeinde e.V.
86919 Utting/Ammersee*

SCHRIFTENREIHE FRÜHBUDDHISMUS

Georg Grimm

DIE BOTSCHAFT
DES BUDDHA

DER SCHLÜSSEL ZUR UNSTERBLICHKEIT



Vorbemerkung zu dieser Schrift

Dieses Buch

DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA – DER SCHLÜSSEL ZUR UNSTERBLICHKEIT

ist eine Nachschrift des Originals, welches
im Jahr 2000 in der 3., überarbeiteten Auflage, damals
herausgegeben von der Altbuddhistischen Gemeinde erschien.
Bei dieser Nachschrift wurden minimale grammatikalische
Anpassungen an den heutigen Sprachgebrauch vorgenommen
sowie die Seitenaufteilung angepasst.

Auf meiner Webseite findet ihr weitere Schriften, Hörbücher und
viele weitere Informationen über den Buddhismus,
die Lehre und die Gemeinde.

<https://buddhalehre.de/>



Einige der Schriften von Georg Grimm

» DIE LEHRE DES BUDDHO «

· *Die Religion der Vernunft und der Meditation*

» IM LICHT DES MEISTERS «

· *Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort*

» DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS «

» DER BUDDHAWEG FÜR DICH «

» BUDDHISTISCHE WEISHEIT «

· *Das Geheimnis des Ich*

» DER SAMSĀRO «

· *Die Weltenirrfahrt der Wesen*

» DAS GLÜCK «

· *Die Botschaft des Buddha*

» EWIGE FRAGEN «

· *Die Religiösen Grundprobleme und ihre Lösung im altindischen Geiste*

» DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA «

· *Der Schlüssel zur Unsterblichkeit*

» BUDDHISTISCHE MEDITATIONEN «

· *Ein Brevier*

» DIE TODESFURCHT UND IHRE ÜBERWINDUNG «

· *Beiträge zu Tod und Todlosigkeit*

Georg Grimm



Inhalt

1.)	<i>Vorwort</i>	... S.	1
2.)	<i>Die Religion der Erkenntnis</i>	... S.	11
3.)	<i>Der Syllogismus, die Form aller Wahrheit</i>	... S.	21
4.)	<i>Der logische Charakter der Lehre des Buddha</i>	... S.	39
5.)	<i>Das Buddhaproblem</i>	... S.	43
6.)	<i>Des Großen Syllogismus Obersatz</i>	... S.	51
7.)	<i>Des Großen Syllogismus Untersatz und Schlusssatz</i>	... S.	59
8.)	<i>Der Große Syllogismus in seinem allumfassenden Umfang</i>	... S.	73
9.)	<i>Die Formulierung des Großen Syllogismus in den Dialogen des Buddha</i>	... S.	81
10.)	<i>Unser Verhältnis zum Erkennbaren</i>	... S.	87
11.)	<i>Die Schwierigkeit des Verständnisses des Anattā-Gedankens</i>	... S.	95
12.)	<i>Die Konsequenzen des Großen Syllogismus: Unsterblichkeit – Wiedergeburt</i>	... S.	103
13.)	<i>Gott – Nibbāna</i>	... S.	117
14.)	<i>Rückblick</i>	... S.	145

VORWORT

1928 erschien Georg Grimms Buch „Buddha und Christus.“ Es handelte sich dabei um eine Gegenüberstellung der Lehre des Buddha als einer Religion der Vernunft und des Christentums als Glaubensreligion. Der zweite Teil des Buches, „Christus“, beinhaltete eine kritische Auseinandersetzung mit dem Alten und Neuen Testament sowie mit dem *historischen* Christus. Diese Auseinandersetzung war zur Zeit der Herausgabe des Buches von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung, stand sie doch in ihren ersten Anfängen und gab es, anders als heutzutage, keine Möglichkeit, sich ernsthaft und vergleichend mit beiden Religionen zu befassen.

Dies trifft auf unsere Zeit nicht mehr zu, in der es kritischer Studien nicht ermangelt und das Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem *historischen* Christus an Aktualität verloren hat. Aus diesem Grund wurde 1953 darauf verzichtet, den Teil „Christus“ erneut herauszugeben, übrigens dem Wunsch des Verfassers entsprechend. So wurde nur noch der den *Buddha* bzw. seine Lehre betreffende Teil veröffentlicht und von Georg Grimms Tochter Māyā Keller-Grimm um einige später verfasste Abhandlungen und Notizen ihres Vaters ergänzt.

„*Die Botschaft des Buddha – der Schlüssel zur Unsterblichkeit*“: Hält das Buch, was Titel und Untertitel verheißen? Die Antwort auf diese Frage lautet: Ja! Denn der *Schwerpunkt* des Inhalts liegt in nichts anderem als in dem *Beweis* unserer „Todlosigkeit“, einem Beweis, wie ihn nur die buddhistische Lehre aufzustellen weiß, ist sie doch eine Religion, die sich

nicht auf den Glauben beruft, sondern ihre Anhänger ausdrücklich dazu auffordert, nichts auf bloßen Glauben hin anzunehmen, sondern ihre Lehrsätze nur dann zu akzeptieren, wenn sie „im eigenen Innern“ als wahr nachvollzogen werden können. Auch all die zahlreichen Aussprüche großer Mystiker aus den verschiedensten Religionen, auf die der Leser des Buches stößt, wollen ihn nur dem eigentlichen Anliegen des Verfassers näher führen, eben dem Beweis unserer *Todlosigkeit*, unserer Unsterblichkeit; zugleich erfährt der Leser, auf welchem spirituell-religiösen Weg jene echten Mystiker – nicht Mystifizierer! – sich auf die Suche nach dem Erleben ihrer Unsterblichkeit machten.

Alle Religionen, alle Mystiker, suchten und suchen die Unsterblichkeit, wenn auch mit unterschiedlichem Ergebnis, entsprechend der Unterschiedlichkeit der angewandten Methode. So preisen alle Hochreligionen und alle Mystiker die Unsterblichkeit; Christentum, Islam, christliche Mystiker, Sufis, Chassidim, Veden und Upanishaden wie auch viele andere alte und spätere religiöse Lehrer und Lehren: Sie alle sind sich darin einig, dass das *Wesenhafte* – wie auch immer sie dieses Wesenhafte benennen mögen – nicht im Körper besteht, nicht im Grobmateriellen, sondern in einer subtileren, feingeistigen, mentalen oder astralen Dimension, bis hinauf zu den schwindelnden Höhen der *formlosen Bereiche* bzw. des reinen objektlosen Bewusstseins.

Anders die Unsterblichkeit, das „Todlose“ in der Lehre eines *Vollkommen Erwachten*, eines Buddha. Das Auszeichnende *seiner* Lehre besteht im Aufweisen der Vergänglichkeit und damit der Nicht-Wesenhaftigkeit *alles* Erkennbaren, so auch der subtilsten noch feststellbaren Dimensionen. Ja, der Buddha weist die völlige *Unerkennbarkeit* des Wesenhaften, des wahren Selbst auf, und er tut dies, im Gegensatz zu den

Mystikern, den Veden und Upanishaden, mit einer nur ihm eigenen Methode und *bis in die letzte Konsequenz*: Sein Weg ist nicht der einer Suche nach dem (unerkennbaren) unsterblichen Wesenhaften, nach dem wahren Selbst, sondern der des Abstreifens alles dessen, was *nicht* das Selbst ist, – eben alles Erkennbare.

Der Buddha hat als einziger und im Gegensatz zu allen Mystikern und Religionen das Transzendente, das Todlose, nicht in den Bereich der Begrifflichkeit hineingezogen, es so seiner erhabenen, überweltlichen Merkmallosigkeit und Unbenennbarkeit entkleidet; er hat vielmehr erklärt, dass das Todlose „in der sichtbaren Erscheinungswelt nicht ausfindig zu machen ist“ (Majjhima-Nikāya 22). Dies hat dann allerdings dazu geführt, dass Unverständige ihm unterstellten, ein Todloses schlechthin zu leugnen, obwohl er selber sich vehement gegen diese abstruse Unterstellung verwahrte: „Weil ich das behaupte – (eben die Unauffindbarkeit des Todlosen innerhalb der Erscheinungswelt) –, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen zu Unrecht, ein Nihilist zu sein, der die Vernichtung der Lebewesen im Tode lehrt. Was ich nicht behaupte, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundlos, zu Unrecht. Nur eines lehre ich, heute wie früher: das *LEIDEN UND SEINE ÜBERWINDUNG*.

Den Beweis unserer Todlosigkeit erbringt der Buddha, wie Georg Grimm ausführt, anhand eines Syllogismus, einer Schlussfolgerung. Anhand dieser Schlussfolgerung sowie anschaulicher Gleichnisse kann der aufmerksame Leser diesen Beweis mühelos nachvollziehen.

Eine neue Auflage einer Schrift, deren Entstehung siebenzig Jahre zurückliegt, will sehr sorgfältig durchgeführt werden. In der vorliegenden dritten, überarbeiteten Auflage wurden, zur besseren Übersicht, Absätze eingefügt und sehr lange Sätze aufgeteilt. Einige Formulierungen wurden den in späteren Arbeiten Georg Grimms durchweg üblichen angepasst (bzw. seinen eigenen Überarbeitungen späterer Auflagen seiner Schriften). Einige Anmerkungen (Endnoten) des Verfassers wurden zur besseren Übersicht unmittelbar in den Text eingebaut; Anmerkungen vorwiegend wissenschaftlichen bzw. sprachwissenschaftlichen Inhalts sowie vergleichende Hinweise auf Auslegungen späterer buddhistischer Traditionen wurden nicht aufgenommen. Die zum Teil unklaren, weil auf längst vergriffenen Ausgaben fußenden Quellen aus dem Pāli-Kanon wurden den heute zugänglichen Ausgaben entsprechend aktualisiert; im Falle von Quellenhinweisen, die anhand von heute vorliegenden Ausgaben nicht genau aufzuspüren sind, wurde auf die Angabe der Quelle verzichtet. – Querverweise auf andere Schriften des Verfassers wurden nicht aufgenommen, da die Paginierung der uns heute zugänglichen Auflagen nicht mehr mit der früherer Ausgaben übereinstimmt; aus demselben Grund wurde bei Zitaten z.B. aus dem Werk Schopenhauers auf die Angabe von Kapitel und Seitenzahl verzichtet. – Der Begriff des *Ich*, von Georg Grimm in seinen früheren Schriften noch vielfach verwendet, wurde durch den des *Selbst* ersetzt: Der Verfasser selbst war, wenn es ihm um das *todlose* (unsterbliche), *wahre Selbst* ging, in seinen späteren Arbeiten mehr und mehr dazu übergegangen; er wollte durch die Wahl dieses Begriffes jede Verwechslung mit dem im deutschsprachigen Buddhismus schon damals leider immer häufiger auf die vergänglichen und Leid bringenden fünf Haftensgruppen (!) angewandten Begriff des „Ich“ vermeiden, die der Buddha selbst nie anders als *Nicht-das-Ich*, als *Nicht-Selbst* bezeichnet.

– Einige Begriffe, deren Bedeutung sich in unserer Zeit gewandelt haben, wurden dem heutigen Sprachgebrauch angepasst; so wurde z.B. das Wort „Weib“, zu Lebzeiten des Verfassers noch frei von jeder Herabsetzung, durch den Begriff „Frau“ ersetzt. „*Gleichgültigkeit*“ wurde durch den Begriff „*Gleichmut*“ ersetzt, um Missverständnisse des Sprachgebrauches zu vermeiden. »Gleichmut« ist ein aus Erkenntnis und Loslösung geborener hoher innerer Zustand, der immer die Fähigkeit der Freundschaft, des Mitgefühls und der Mitfreude in sich einschließt. »Gleichgültigkeit« aber besagt nicht nur Interesselosigkeit an Dingen, sondern vor allem auch an den Leiden und Kümernissen anderer. Sie ist gewissermaßen der Gefrierpunkt der Göttlichen Zustände. (Zitat aus „Im Lichte des Meisters“ von Māyā Keller-Grimm und Max Hoppe (Br. Dhammapālo)).

Der „Anhang“ mit seinen „Anklängen“ an den Großen Syllogismus wurde nicht in die neue, überarbeitete Auflage aufgenommen: Das Studium dieses das Buch in früheren Auflagen abschließenden Teils setzt die Kenntnis der Lehren heute in Vergessenheit geratener, damals allenthalben bekannter Philosophen (z.B. Weininger, Mach u.a.) voraus, sowie ein erhebliches Interesse an der Auseinandersetzung mit einem philosophischen Denken, für das erfahrungsgemäß der an der buddhistischen Lehre Interessierte unserer Zeit kein Bedürfnis mehr spürt (noch über die notwendigen Grundlagen verfügt). – Einige Passagen – z.B. im „Rückblick“ –, die auch der Verfasser selbst heute nicht in eine neue Auflage aufnehmen würde, wurden gestrichen.

An dieser Stelle erscheinen zwei Anmerkungen zum ersten Kapitel angebracht:

Georg Grimm konfrontiert uns auch mit Aussprüchen einer *pessimistischen* Weltanschauung. Der „Pessimismus“, der in Georg Grimms Schrifttum in Betracht kommt, hat jedoch nichts zu tun mit einer dumpfen, lähmenden Angst und Flucht vor dem Leben. Vielmehr handelt es sich um ein nüchternes Zur-Kennntnis-Nehmen der Wirklichkeit, eine Einstellung, die nicht lähmt, sondern zu befreiendem Ent-Haften und zu allumfassender Güte und Mitleid motivieren soll, mündet doch die „pessimistische“ Weltanschauung des Buddha in einen *transzendentalen Optimismus* ein. Der Leser, der dabei Aussprüche namhafter Denker *aus der Gegenwart* vermisst, sei daran erinnert, dass die gar nicht seltenen, jedwedem Fortschritts-optimismus widersprechenden sowie eine Verherrlichung der Leidenswelt ablehnenden (und nur insofern „pessimistischen“) Gedanken *unserer* Zeit Georg Grimm unbekannt sein mussten.

Viele Zitate berufen sich auf christliche Mystiker und auf die Altmeister der Veden. Hier mag der Leser Aussprüche asiatischer buddhistischer Mystik vermissen: Hätte es zu Georg Grimms Zeiten Zugang zu Texten gegeben, die die Tiefen buddhistischer Mystik ausloten, so hätte er sie mit Gewissheit zitiert! Mit Sicherheit hätte Georg Grimm solche und andere Schriften, so z.B. auch die Lehren des Ehrwürdigen *Achahn Mun Bhūridatta Thera* aus Thailand zitiert, eines Zeitgenossen (verstorben 1947), von dessen Leben und Lehrtätigkeit leider erst in den 70er Jahren Kunde nach Europa drang ... Wie dem auch immer sei: Auch die Kenntnisaufnahme der von Georg Grimm zitierten, heute leider fast in Vergessenheit geratenen Aussagen von Mystikern und nichtbuddhistischen Denkern aus frühen Jahrzehnten wird eine echte Bereicherung des Lesers darstellen. Bald wird er merken, dass der Inhalt des Buches

aktuell ist, so aktuell wie der Leidensdruck, so aktuell wie die Sehnsucht des Menschen nach Glück.

Möge die vorliegende 3., *überarbeitete* Auflage von „*Die Botschaft des Buddha – Der Schlüssel zur Unsterblichkeit*“ den Leser dazu motivieren, eine von Georg Grimms wertvollsten, lange vergriffenen Schriften zu studieren. Die 1953 erschienene 1. Auflage wies noch die in der Nachkriegszeit typischen Sparsamkeitsmängel auf; so wurde die Freude am Lesen nicht nur durch die sehr bescheidene Qualität des Papiers merklich getrübt; vor allem der extrem kleine Druck musste sich äußerst erschwerend auf ein besinnliches Studium auswirken. Es stimmt nachdenklich in unserer Zeit, dass damals, vor viereinhalb Jahrzehnten, das Erscheinen dieser ersten Auflage des Buches trotz dieser Mängel als „in besonders ansprechender Aufmachung“ erschienen begrüßt wurde; immerhin war es in Halbleinen gebunden – der Preis betrug ganze DM 3,50 ...

Der Inhalt von „*Die Botschaft des Buddha, der Schlüssel zur Unsterblichkeit*“ kann nicht treffender charakterisiert werden als in den Worten, mit denen *Max Hoppe* es in einer Rezension (YĀNA 1953, S. 248) vorstellte:

Endlich ist dieses lange erwartete Buch erschienen! Wem die Fragen nach „Gott“ und „Unsterblichkeit“ ein ernstes Studium wert sind, der findet hier eine Lösung, auf die nur ein Vollkommen Erwachter hinweisen kann. Er wird merken, dass die Buddhalehre schon am Anfang den vernünftigen Ausgangspunkt bildet, der sich dann bis zur anschaulich erlebten Gewissheit vertieft, wie ja auch der Pfad mit rechter Anschauung und in heiliger Weisheit endet. – Das Studium des Buches wird also reichlich belohnt. Wir werden erkennen, dass der Untergang dieser Persönlichkeit nicht *unser* Untergang ist. Freilich müssen wir es mit besonderer Aufmerksamkeit lesen, wir müssen es studieren, wir müssen es wiederholt durcharbeiten. Wenn wir

uns aber mit ihm befassen, wird es uns geradezu dazu einladen. Und ich sage, dass es kein anderes Buch geben kann, das mit mehr Recht die ganze Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nimmt: Lohnt es sich nicht, völlige Gewissheit zu gewinnen, dass wir keine zeitgebundenen Wesen sind, die der Tod hinwegreißt?!“ (Max Hoppe).

Das Buch hält, was es verspricht. Möge der Leser die *Botschaft des Buddha* verinnerlichen, auf dass er den *Schlüssel zur Unsterblichkeit* finde!

*Christine Schoenwerth
Altbuddhistische Gemeinde
Utting, im Mai 2000*

DIE RELIGION DER *ERKENNTNIS*

Der Buddha behauptet von seiner Lehre, dass sie die absolute Wahrheit sei, dass sie also nicht nur für seine Zeit und sein Land gegolten habe, sondern für alle Menschen aller Zeiten maßgebend sei, mithin auch für die Menschen unserer Tage mit ihrer „hoch entwickelten Zivilisation“ und ihren komplizierten, gegenüber dem alten Indien radikal verschiedenen Lebensverhältnissen.

Diese Behauptung des Buddha ist, so kühn sie klingt, nichts Besonderes. Denn auch die anderen Religionsstifter sagen von ihren Systemen das Gleiche aus. Eben deshalb muss es sich ja auch die Lehre des Buddha als eine Selbstverständlichkeit gefallen lassen, dass man ihr gegenüber den gleichen Standpunkt einnimmt wie gegenüber diesen anderen Religionsystemen: Diese können ihren Anspruch auf Unfehlbarkeit nicht hinreichend begründen, schon deshalb nicht, weil sie ihn samt und sonders aus der Offenbarung eines persönlichen Gottes, die als solche geglaubt werden muss, oder aus individuellen mystischen Erlebnissen ableiten, die nicht jederzeit nachprüfbar sind.

Die Folge ist, dass sich speziell auch die moderne Wissenschaft auf den Standpunkt stellt, dass die religiösen Probleme erkenntnismäßig überhaupt nicht lösbar seien und die Wissenschaft sich eben deshalb auch nicht weiter mit ihnen zu befassen habe. Diesen Standpunkt nimmt man dann auch gegenüber dem Lehrsystem des Buddha ein, man befasst sich deshalb auch mit der Prüfung seines Wahrheitsgehaltes nicht näher, sondern würdigt es höchstens als eine historische Erscheinung

im Geistesleben der Menschheit, die nur bedingt Geltung besitzen habe, nämlich eben nur für die Zeit- und Volksgenossen des Buddha, und die durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt sei: „So wahr das Christentum sich im Lauf der Jahrhunderte geändert hat und sich mit dem Fortschritt der Wissenschaft entwickeln muss, wenn es lebenskräftig bleiben soll, so wahr ist es ein verfehltes und aussichtsloses Unternehmen, es durch eine der indischen Religionen – trotz aller ihrer Vorzüge – ersetzen zu wollen.

In Indien werden diese Religionen in steter Entwicklung ihre bedeutende Kulturmission weiter erfüllen, für Europa haben sie ein vorwiegend historisches Interesse“, sagt Hertel.

Dabei übersieht man aber, dass das Lehrsystem des Buddha sich in einem wesentlichen Punkt vom Christentum unterscheidet. Er gründet nämlich seine Lehre nicht auf übernatürliche Offenbarungen oder auf mystische Erlebnisse, die schließlich mit der Wirklichkeit in Konflikt geraten und sich deshalb als verbesserungsbedürftig erweisen; er behauptet vielmehr, dass sie das Produkt durchdringender normaler Anschauung und schärfster nüchterner Reflexion und eben deshalb „zeitlose“, d.h. für alle Menschen aller Zeiten gültige, nicht mehr verbesserungsfähige Wahrheit sei. Eben deshalb fordert der Buddha auch keinen *Glauben*, sondern verlangt vielmehr im Gegenteil, dass man auch von ihm nichts auf bloßen Glauben hin, sondern nur dann annehmen soll, wenn man es als wahr auch einzusehen vermag. Wo ist ein zweiter Religionsstifter, der Ähnliches ausgesagt hätte?

Die Lehre des Buddha erfordert also mit derselben Notwendigkeit eine sachliche Prüfung und objektive Wertung wie etwa die Entdeckung des pythagoräischen Lehrsatzes, die auch nicht nur von historischer Bedeutung ist.

Freilich hat der Buddha dadurch, dass er an die Erkenntnis appellierte, seine Lehre erst recht für die Mehrzahl der Menschen unzugänglich gemacht, unzugänglicher, als er es durch die tollsten Glaubenssätze hätte tun können.

Denn nur die wenigsten Menschen vermögen in religiösen Dingen eine selbstständige Erkenntnistätigkeit zu entwickeln. „Das Denken ist das Allergrässlichste“, sagt ein afrikanisches Sprichwort, das aber nicht nur für den Afrikaner, sondern auch für den „hoch zivilisierten Abendländer“ in vollem Umfang gilt. Sobald das Denken sich nicht mehr in den gewohnten, eng begrenzten Bahnen der individuellen Interessenssphäre vollzieht, sondern über diese hinausgreifen soll: Dann verzichtet, eben wegen der Schwierigkeit des Denkens auf diesen ungewohnten Gebieten, selbst derjenige auf eigenes Denken, der in seinem Beruf ein gründliches Wissen haben mag. Auch er hält es dann für selbstverständlich, alles gläubig anzunehmen, was die autorisierten Vertreter dieser fremden Gebiete als Wahrheit vortragen, und er hält es eben deshalb für ebenso selbstverständlich, jeden Wechsel in den Anschauungen dieser Vertreter und damit auch alle ihre Irrtümer mitzumachen. Dieser *Autoritätsglaube*, der sogar unsere Wissenschaft weitgehend beherrscht, wächst ins Unermessliche auf religiösem Gebiet, weil hier das eigenen Denken, weil auf völlig ungewohntem Gebiet, vollkommen versagt. Und so lauschen denn die Menschen seit undenkbaren Zeiten und lauschen auch heute noch – trotz aller angeblichen Geistesbildung – den *Stellvertretern im Denken*, die sie sich speziell für dieses grundlegende Gebiet bestellt haben, mit einer Gläubigkeit, ja Naivität, die schon jeden Versuch eigener Überlegung und Nachprüfung des von ihnen Geglaubten geradezu als pervers empfindet. Dass dabei der Muslim *im Grunde* einen anderen Gott und damit eine andere Religion gelehrt bekommt als der Jude oder der Christ, und dass auch die zahllosen christlichen Sekten selbst ebenso viele

verschiedene Heilswege lehren, ficht nicht weiter an; denn weil man überhaupt nicht selbstständig denkt, denkt man eben auch in dieser Richtung nicht weiter nach.

Wie sollte für solche Menschen – sie bilden, wie gesagt, die Mehrzahl! – eine Religion wie die Lehre des Buddha infrage kommen, die sich nicht nur prinzipiell von diesen so leichthin *geglaubten* Religionen, sondern auch darin unterscheidet, dass sie *eigenes* Denken verlangt?

Wie sollte sie für Menschen infrage kommen, die sich überdies in dem Wahn befinden, dass, selbst wenn sie alle miteinander mit den Glaubenssätzen objektiv Unrecht haben sollten, ihnen das für ihre Zukunft nach dem Tode – wegen der sie ja allein glauben – auf keinen Fall schaden könne, weil sie sich ja doch *in gutem Glauben* befinden. Als ob die Wirklichkeit sich im Geringsten um diesen guten Glauben kümmerte, – als ob einer, der einem unkundigen Bergführer rückhaltlos Vertrauen schenkt, von diesem nicht trotzdem in einen Abgrund geführt werden könnte, oder als ob, um ein Buddhawort zu gebrauchen, einer, der in gutem Glauben eine Kuh am Horn melkte, wegen dieses seines guten Glaubens nun auch Milch gewinnen müsste.

Weil die Religion des Buddha sich prinzipiell von allen anderen Religionen und philosophischen Systemen unterscheidet, deshalb vermögen ihr gemeinhin nicht einmal jene gerecht zu werden, die auch in religiös-philosophischer Beziehung denken können (unsere Philosophen), die also die Denkkunst auch insoweit mehr oder weniger beherrschen. Denn wie alle Menschen, so unterliegen auch sie ihren *Denkgewohnheiten*. Dass will sagen, sie treten dem, was erheblich von diesen abweicht – und die Lehre des Buddha bewegt sich in geradezu entgegengesetzten Bahnen –, von vornherein mit äußerster Skepsis, ja missgünstig, also in hohem Grad voreingenommen

gegenüber. Eben deshalb ist es dann aber ganz unmöglich, dass sie in das Verständnis des Lehrsystems des Buddha wirklich eindringen. Die hervorstechendste hier in Betracht kommende Denkgewohnheit ist die, dass es doch geradezu ausgeschlossen sei, dass einem altindischen Bettelmönch die heute noch für unmöglich gehaltene Lösung des religiösen Problems bereits vor Tausenden von Jahren gelungen sein sollte. Und so erscheint unseren modernen Wissenschaftlern der Anspruch des Buddha, auch wissenschaftlich ernst genommen, ja vollkommen anerkannt zu werden, als auf Selbsttäuschung beruhende Arroganz, der man von vornherein ablehnend gegenüberstehen müsse.

Doch nicht bloß das. Gegen eine unbefangene Würdigung der Religion des Buddha türmt sich eine noch schwerer ins Gewicht fallende, für die meisten Menschen geradezu unüberwindbare Denkgewohnheit auf. Für den modernen Menschen ist es nämlich schlechthin ein Axiom, dass im Weltenplan, den er wiederum – echt anthropozentrisch – als eine Selbstverständlichkeit voraussetzt, eine Entwicklung der Menschheit beschlossen sei, dass in der Linie dieser „Entwicklung“ auch unsere gegenwärtige raffinierte Zivilisation liege, und dass es die Aufgabe des Einzelnen sei, durch Auswirkung seiner eigenen Persönlichkeit seinen Teil an dieser Menschheitsentwicklung beizutragen.

Nun kommt aber die Lehre des Buddha zu gegenteiligen Konsequenzen: Die Welt ist, weil in ihr „das Elend überwiegt“, im Grunde etwas Nichtseinsollendes, ein mit der Welt oder in der Welt zu erreichendes positives Endziel ist ein leeres Hirngespinnst, die „Verwirklichung“ der eigenen Persönlichkeit, der sich jeder mit Wonne hingibt – indem er sich dabei noch als eine höchste Zwecke verwirklichende, bedeutsame Figur vorkommt – ist im Grunde nichts weiter als ein Verwirklichen der uns erfüllenden Triebe.

Die eigentliche Aufgabe des Menschen besteht vielmehr darin, das Leid aller Mitwesen nach Kräften zu mindern und zu vermeiden und – aus frühbuddhistischer Sicht – aus dem leidvollen Welttreiben auszutreten. Das ist also eine Grundeinstellung, die von der ersteren so weit entfernt ist wie das eine Ufer des Ozeans vom anderen, wie der Aufgang der Sonne vom Untergang; deshalb geht ihr der Durchschnittsmensch schon von vornherein in weitem Bogen aus dem Weg.

Diese Denkgewohnheit des Optimismus ist so ziemlich unausrottbar. Und doch sollte sich ein denkender Mensch ohne weiteres sagen, dass sein Verhalten das Pferd am Schwanz aufzäumen heißt, – ist doch die beanstandete Einstellung des Buddha zur Welt und zum Phänomen des Lebens nur eine *Konsequenz* seiner Lösung des Menschenrätsels. Die Frage kann also für einen denkenden Menschen doch nur die sein, ob der Buddha mit seiner Lösung Recht hat oder nicht. Hat er Recht, dann haben eben deshalb alle anderen, soweit sie nicht mit ihm übereinstimmen, Unrecht, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis, vor allem auch in ihrer Grundeinstellung zu Welt und Leben. Eine Wahrheit wird doch nicht deshalb zur Unwahrheit, weil sie gemeinhin nicht als solche erkannt und deshalb auch nicht nach ihr gehandelt wird.

Übrigens hat es auch außerhalb des buddhistischen Ideenkreises zu allen Zeiten und bei allen Völkern Menschen mit „pessimistischer“ Weltauffassung gegeben, und es waren gewiss nicht die schlechtesten und die intellektuell unbedeutenden. Schon *Prodikos* fragte: „Gibt es einen Zustand, der nicht leidvoll ist?“, – eine Frage, die er dann mit aller Entschiedenheit verneint. – Von *Sokrates* stammt der Ausspruch: „Das Leben ist fürchterlich.“ – *Aristoteles* sagt: „Die Natur ist teuflisch, nicht göttlich“, – *Euripides*: „Keiner ist glücklich auf

dem Erdenrund.“ – *Krantor*, ein Schüler des *Xenokrates*, stellte fest: „Von vielen und gar weisen Männern ist nicht erst jetzt, sondern von jeher das Menschenlos beklagt worden: Für eine Buße gehalten haben sie das Leben, und schon die Geburt des Menschen für das größte Missgeschick.“ – Die letzte Strophe des *Nibelungenliedes* lautet: „Herrlichkeit und Ehre, das lag nun alles tot, – die Leute waren alle in Kummer und in Not. Mit Leiden war geendet die hohe Festeszeit, – *wie stets aufs Allerletzte der Freude folget Leid.*“ – *Petrarca* schreibt: „Mir scheint dieses Leben zu sein ein Labyrinth von Irrtümern, eine schauerliche Einöde, ein schlammiger Pfuhl, der atmende Tod, die Hölle schon bei Lebzeiten, ein langes Leichenbegängnis.“ – *Thomas a Kempis* sagt: „Wahrhaftig: Ein Elend ist das Leben auf Erden.“ – Und so könnten aus der ganzen Menschheitsgeschichte Zeugnisse der besten und größten Geister bis in die Neuzeit angeführt werden. In ihr nennt *Schopenhauer* den Optimismus nicht nur eine absurde, sondern eine wahrhaft *ruchlose Denkungsart*, einen bitteren Hohn auf die namenlosen Leiden der Wesen, und *Zedlitz* ruft uns entgegen: „Was ist das Leben? Ein Verzweiflungsgang, ein einziger, lauter, tiefer Schmerzensklang.“ – *Goethe* sagt: „Wir leiden alle am Leben.“, – *Schiller* fragt: „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt?!“ und lässt seinen *Wollmar* sagen: „Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, sprossen schon tausend Keime des Jammers. Wo nur eine Träne der Freude liegt, liegen tausend Tränen der Verzweiflung begraben. In eben dem Augenblick, da unser Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tausend Flüche der Verdammnis empor. Es ist ein betrügerisches Lotto, – die wenigen armseligen Treffer verschwinden unter den zahllosen Nieten. Jeder Tropfen Zeit ist eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenstein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf

jedem Atom les' ich die trostlose Inschrift: ‚Vergangen!‘ “ – *Richard Wagner* fand: „Den Weisen, denen es einst aufging, dass im Tier das Gleiche atmet wie im Menschen, enthüllte sich das Geheimnis der Welt als eine ruhelose Bewegung der Zerissenheit, die nur durch das Mitleid zur ruhenden Einheit geheilt werden könne.“ – *Ed. v. Hartmann* sieht sich zur Konstatierung veranlasst: „Der Mutterboden des religiösen Bedürfnisses, die pessimistische Weltansicht, wird beständig wachsen, da die Menschheit, in je höherem Grad sie sich die Mittel irdischer Behaglichkeit dienstbar macht, umso mehr einsehen muss, wie unmöglich es ist, auf diese Weise die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur Zufriedenheit zu gelangen“, während der von Natur und Glück so begünstigte *Voltaire* gegen Ende seines Lebens konstatierte: „Das Glück ist nur ein Traum, und der Schmerz das Reale. Ich erfahre es seit achtzig Jahren.“

Allerdings waren es gegenüber der Menge immer nur Einzelne, die zu dieser Lebens- und Weltansicht vordrangen. Aber das spricht eher für die Richtigkeit dieser, ihrer Einstellung, so gewiss, wie die höchsten Wahrheiten nie beim großen Haufen – zu dem natürlich auch der reguläre Gebildete gehört –, sondern immer nur bei Einzelnen, die Menge um ein Unendliches Überragenden, zu finden ist.

Doch kann man sich hier alle weiteren Worte schenken. Denn hier ist die Grenze für jede Belehrung und Aufklärung erreicht. Die Denkgewohnheit des Optimismus ist, wo sie herrscht, gemeinhin so tief im Menschen verwurzelt, dass sie diejenigen, die ihr verfallen sind, für alle gegenteiligen Gründe – mögen sie auch noch so unwiderleglich sein – blind macht. Insbesondere hilft auch der Hinweis nichts, dass der Pessimismus des Buddha doch in einem transzendentalen Optimismus

einmündet, dass, in anderen Worten, dieser Pessimismus der gleiche ist, den ein Rauschgiftsüchtiger seinem Arzt vorwirft, weil dieser ihn von seiner unheilvollen Gewöhnung befreien will. Es scheiden deshalb auch alle „Optimisten“ – worunter hier alle verstanden werden, die in der Freude am Welttreiben ihr Genügen finden – für eine wirkliche Erfassung der Lehre des Buddha aus. Was dieser selbst übrigens mit aller Entschiedenheit betont, indem er sie „die gewöhnlichen Menschen, ohne Sinn für das Erhabene, ohne Sinn für das Heilige“ nennt.

Für das ernsthafte Studium der Buddhalehre kommen nach alledem nur wirklich objektive Denker, also solche in Betracht, die sich von ihren Denkgewohnheiten wenigstens zeitweilig zu befreien und mit der Möglichkeit zu rechnen imstande sind, dass die religiösen Wahrheiten sich schließlich ganz anders präsentieren könnten als sie sich bisher vorgestellt haben.

DER SYLLOGISMUS – DIE FORM ALLER WAHRHEIT

Es liegt im Wesen der Sache, dass es bezüglich eines Verhältnisses nur *eine* Wahrheit geben kann. Denn die Wahrheit ist eben die Durchschauung der objektiven Wirklichkeit. Das scheint selbstverständlich, war es aber lange Zeit nicht. Um sich nämlich aus den Widersprüchen der kirchlichen Glaubenssätze mit der menschlichen Erkenntnis zu retten, nahmen manche „denkgläubige“ Philosophen des Mittelalters bis herein in die Neuzeit an, dass etwas philosophisch wahr, theologisch aber falsch sein könne, dass es also eine doppelte Wahrheit gebe. Demgegenüber sieht man heute allgemein ein, dass Wahrheit letzten Endes immer ein Produkt der menschlichen Erkenntnistätigkeit ist. Das erkennt selbst der Offenbarungsgläubige, indem auch er seine Glaubenssätze nur gelten lässt, weil sie nach seiner Erkenntnis wahr sind. Er folgert nämlich, dass zur Feststellung der letzten Wahrheiten das menschliche Erkenntnisvermögen nicht hinreiche; deshalb müsse diese Lücke durch eine göttliche Offenbarung ausgefüllt werden, die eben als solche geglaubt werden müsse. Auch mit der Frage, welche von den verschiedenen göttlichen Offenbarungen nun die richtige sei, findet sich jeder Gläubige in seiner Vernunft ab. Freilich kann man dabei die erstaunlichsten Erfahrungen über die Bescheidenheit der Anforderungen machen, die diese Vernunft stellt. So ist für sehr viele Menschen die spezielle Religion, der sie anhängen, schon deshalb wahr, weil sie in sie hineingeboren wurden. Das genügt *ihrer* Vernunft. Immerhin empfinden auch sie das Bedürfnis, ihrem Glauben eine vernünftige Basis zu geben. Eben damit anerkennen aber auch sie, dass schließlich

immer wieder das menschliche Erkenntnisvermögen es ist, das zu entscheiden hat, was wahr ist und was nicht.

Dieser Tatsache wird von gläubiger Seite ja auch dadurch Rechnung getragen, dass man die Glaubenssätze wenigstens als nicht vernunftwidrig nachzuweisen sucht. Wer einigen Einblick in die kirchliche Apologetik hat, kann sich hiervon in reichstem Maße überzeugen. Es ist ja auch klar: Wie soll ich etwas noch glauben können, das ich unmittelbar als falsch erkenne? Wie sollte ich so etwas gar als göttliche Offenbarung anerkennen können? Wäre das nicht geradezu eine Blasphemie gegenüber der Gottheit? Damit haben wir aber schon ungeheuer viel gewonnen:

Wenn wir mit unserem Erkenntnisvermögen eine Wahrheit als solche klar und über jeden Zweifel erhaben gewonnen haben, dann gibt es schlechterdings keine Instanz mehr, der wir dieses Resultat unserer Erkenntnistätigkeit zur Nachprüfung oder gar Sanktion zu unterbreiten hätten, insbesondere auch keine kirchliche Autorität mehr.

Was ist nun zunächst Wahrheit nach ihrer formellen Seite, und wie wird sie gewonnen?

Die *unmittelbare* Erkenntnis besteht in der Wahrnehmung des einzelnen konkreten Vorganges, geht also völlig in diesem auf, gilt nur für den einzelnen Fall. Würde nun aber diese Erkenntnis des einzelnen Falles immer wieder restlos untergehen, so könnte sich kein Wesen in der Welt behaupten, es würde mangels jeglicher Orientierungsmöglichkeit den unaufhörlich drohenden Gefahren und Schwierigkeiten, denen es sich gegenüberübersieht, erliegen. Deshalb kristallisieren sich im Lauf der Zeit die in Form der unzähligen Einzelerlebnisse gewonnenen Einzelerkenntnisse gleicher Art zu allgemeinen Regeln oder Normen, an denen dann für alle Zukunft jeder neue konkrete

Fall gemessen, mit denen er beurteilt wird. Die Frucht dieser Beurteilung ist jeweils das konkrete Urteil als der Grundlage des nunmehr einsetzenden Handelns. So haben wir beispielsweise aus zahllosen Einzelerlebnissen die allgemeine Norm gefunden: „Die Vipern (Schlangen) sind gefährlich.“ Stoßen wir nun auf eine Schlange, so prüfen wir sie sofort mit dieser für uns maßgebenden Norm. Kommen wir dabei zur Feststellung: „Diese Schlange ist eine Viper“, so ergibt sich das Urteil: „Diese Schlange ist gefährlich“, mit dem entsprechenden Handeln als Folge.

Alles Denken ist also ein Folgern, Schließen, ist syllogistisch, und zwar kommt der Schluss, wie wir aus dem eben gebrauchten Beispiel ersehen, entweder durch Einordnen des einzelnen Falles unter die Norm oder durch Opposition desselben zur Norm zustande.

Das syllogistische Denken ist also die Grundform allen Denkens, ja aller Erkenntnistätigkeit überhaupt. Unser Erkenntnisvermögen wird zwar in seinen Abstufungen unterschiedlich benannt – wie Wahrnehmung, Verstand, Vernunft, – im Grunde aber ist es nur eines, betätigt sich immer und ausnahmslos auf die gleiche Weise, nämlich eben in der Form der Schlussfolgerung, des Syllogismus. Da diese Einsicht von grundlegender Bedeutung für die Erkenntnis der formellen Erfordernisse jeder Wahrheit ist, sei das Gesagte etwas genauer ausgeführt.

Zunächst kommt die syllogistische Betätigung unseres Erkenntnisvermögens bereits auf einem Gebiet zur Geltung, wo es die Wenigsten vermuten, nämlich beim Zustandekommen unserer Wahrnehmung von den Dingen. Jeder unserer Außensinne vermittelt uns nämlich nur ganz bestimmte Eigenschaften der Dinge. So sehen wir mit dem Auge nur ihre Farben, nichts weiter: „*Wahrnehmung, Wahrnehmung heißt es, Bruder; inwiefern nun spricht man von Wahrnehmung?*“ – *Man nimmt*

wahr, man nimmt wahr: deshalb spricht man von Wahrnehmung. Und was nimmt man wahr? Blaues nimmt man wahr und Gelbes nimmt man wahr, Rotes und Weisses nimmt man wahr. Man nimmt wahr, Bruder, deshalb spricht man von Wahrnehmung'.“

(Majjhima Nikāya 43)

Eben deshalb ist ja ein völlig farbenloser Gegenstand, wie etwa die Luft, unsichtbar. Das Gehör führt nur Töne, das Riechorgan nur Düfte, das Schmeckorgan nur Geschmäcker in unser Bewusstsein ein, während uns der Tastsinn den Grad der Festigkeit der Objekte vermittelt und uns untrügliche Anhaltspunkte für die Erkenntnis der Größe, Gestalt und Härte des Gegenstandes gibt sowie seiner Temperatur.

Es sind also immer nur einzelne Bausteine, aus denen unser Verstand die Dinge, aus denen diese Bausteine stammen, auf syllogistischem Weg erst zusammenbauen muss, bevor es zur Gesamtwahrnehmung des Dinges kommen kann:

Wenn ich beispielsweise auf freiem Feld in der Ferne plötzlich einen sich über die Bodenfläche erhebenden Farbfleck sehe, so ist es zunächst eben nichts weiter als ein solcher Farbfleck, der sich mir präsentiert. Um zu wissen, was er nun eigentlich darstellt, muss die syllogistische Verstandestätigkeit einsetzen: Da sich die Umrisse des Farbflecks mit einer menschlichen Figur decken, stellt mein Verstand sofort eine solche aus ihm zusammen. Nun kann es aber ebenso sein, dass die Gestalt nur ein Flächenbild, etwa eine aufgestellte Schützenscheibe ist, oder aber eine dreidimensionale Figur. Habe ich aus den verschiedenen Farbnuancierungen, insbesondere aus den Abstufungen von Hell und Dunkel an den Grenzlinien der farbigen Figur festgestellt, dass es eine dreidimensionale Figur ist, so ziehe ich den weiteren Schluss, dass ich einen Menschen vor mir habe. Da sich die Gestalt aber nicht bewegt, werde ich mir

meines Schlusses alsbald wieder unsicher, indem in mir der Gedanke aufsteigt, dass es vielleicht auch eine, einen Menschen nur vortäuschende dreidimensionale Vogelscheuche sein könnte. Nun wird mein zweiter Sinn, das Gehör, betroffen, indem ich aus der Richtung der Gestalt eine menschliche Stimme höre. Sofort bringe ich in meiner Verstandestätigkeit diese Stimme mit der Gestalt in Verbindung und bin mir nun gewiss, dass es ein Mensch ist; ich nehme jetzt auch deutlich einen Menschen wahr. Und doch habe ich mich getäuscht: Denn nun sehe ich, wie sich neben der Figur eine andere vom Boden erhebt und schreiend davonrennt. Jetzt weiß ich, dass die Stimme nicht von der ersten Figur ausging, und so schwindet meine vorherige Gewissheit über ihre Natur wieder dahin. Da aber fängt auch sie zu laufen an, und nun erst bin ich mir sicher, dass es tatsächlich ein Mensch ist. Und doch wäre immer noch eine Täuschung möglich: Wie nämlich, wenn es ein sich bewegender Roboter wäre? *Wirkliche Gewissheit* erhalte ich erst, wenn ich auch meine übrigen Sinne zu Hilfe nehme und mich zur Gestalt hinbegebe, sie aus unmittelbarer Nähe betrachte und eventuell auch betaste, falls ich sie nicht auch sprechen höre. Nun erst kann ich feststellen, dass die Gestalt alle Merkmale aufweist, die sich aus meiner allgemeinen Vorstellung „Mensch“ ergeben und so die unmittelbare Schlussfolgerung ziehen, dass ich einen Menschen vor mir habe. *Erst jetzt schaue ich sie auch wirklich als einen Menschen an*, indem ich das so von mir in Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit zusammengebaute Gesamtbild – wieder in Übereinstimmung mit dieser objektiven Wirklichkeit – an den Ort versetze bzw. dorthin „ausbreite“, von dem aus mir meine Außensinne die einzelnen Merkmale zugeführt haben.

So ist es aber mit der Wahrnehmung *aller* Objekte, auch jener, die mir unmittelbar gegenüberstehen, nur dass hier die einzelnen Eindrücke meiner Außensinne von meinem Zentral-

erkenntnisvermögen mit solcher Sicherheit und so blitzschnell aufgefasst und im *synthetischen Denken* zur Einheit, zu einer Synthese zusammengefasst werden, dass von diesem ganzen Verstandesvorgang nichts als das Resultat in das Bewusstsein dringt. In dieser Weise hat schon der Buddha den ganzen Wahrnehmungsprozess aufgelöst:

„Was man empfindet, nimmt man wahr – (nämlich eben Farben, Töne usw.) –; was man wahrnimmt, denkt man (zusammen). Was man (zusammen-) denkt, breitet man – (in den Raum hinaus) – aus. Was man so ausbreitet, das tritt als die Wahrnehmung der Weltausbreitung (papañca) an den Menschen heran.“

(*Majjhima Nikāya 18*)

Damit wird ohne weiteres deutlich: Schon beim Zustandekommen der unmittelbaren Wahrnehmung eines Objektes liegen die Fehlerquellen nicht in unseren Außensinnen – sofern diese normal sind – sondern in der synthetischen, d.h. zusammenfassenden Verstandestätigkeit. Die Fehler, die unser Verstand in diesem Bereich macht, ergeben das, was man einen *falschen Schein* nennt. Ein solcher liegt z.B. vor, wenn man in einem von zwei nebeneinander stehenden Zügen sitzt, ohne die Räder der beiden Züge wahrzunehmen, und nun plötzlich den Zug, in dem man sich befindet, sich in Bewegung setzen sieht, während dieser in Wirklichkeit stehen bleibt und der andere Zug abfährt. Hier ist es nicht unser Auge, sondern unser Verstand, der uns täuscht: Das Auge verständigt uns in diesem Fall nur von der Tatsache, dass sich eine Veränderung in der Lage der beiden Züge zueinander zu vollziehen beginnt, nicht aber von welchem der beiden Züge diese Veränderung ausgeht. Letzteres ist vielmehr eine Schlussfolgerung unseres Verstandes: Da wir die Abfahrt unseres Zuges erwarten, ziehen wir,

uns völlig unbewusst, den Schluss: „Mein Zug kann jeden Augenblick abfahren; nun sehe ich eine Veränderung in der Lage meines Zuges zum anderen eintreten, – also ist es mein Zug, der diese Lageveränderung herbeiführt.“ Diese Vorstellung halten wir dann für so der Wirklichkeit entsprechend – es könnte ja auch so sein, wie wir denken –, dass wir nun tatsächlich unseren Zug sich bewegen zu sehen vermeinen. Dass der falsche Schein in der Tat nur durch eine solche falsche Schlussfolgerung von uns ausgelöst wird, wird deutlich, wenn es ein einzelner Wagen ohne Antrieb ist, indem wir sitzen. Sind wir uns dessen im gegebenen Augenblick klar bewusst, so werden wir ganz sicher bei einer Veränderung der Lage unseres Wagens zu einem auf einem Nebengleis stehenden Zug der Wirklichkeit gemäß *diesen* abfahren sehen.

So verhält es sich auch mit dem falschen Schein, demzufolge wir am Himmel sich die Sonne fortbewegen sehen. In Wahrheit sehen wir auch hier nur, wie unser eigener Standort auf der Erde sich gegenüber dem der Sonne verschiebt. In unserem Bewusstsein aber ist die Vorstellung tief verankert, dass die Erde unbeweglich feststehe; der gegenteilige, rein abstrakte Gedanke, dass sich in Wahrheit die Erde bewegt, kann jene Grundvorstellung umso weniger beseitigen oder auch nur abschwächen, als er ja nur abstrakt und uns nicht einmal in dieser Form beständig gegenwärtig ist. Deshalb ziehen wir wiederum ganz automatisch den Schluss: „Im Verhältnis von meinem Standort auf der Erde zur Sonne tritt fortwährend eine Lageveränderung ein; an der Erde kann die Ursache davon nicht liegen, – also ist es die Sonne, die sich bewegt“, wieder mit der Wirkung, dass wir nun tatsächlich die Sonne sich bewegen sehen. Wäre man aber ein Astronom, der den wirklichen Vorgang genau kennt, und könnte man sich die wirkliche Sachlage in ihren Details in höchster Anschaulichkeit vor Augen führen –

also die falsche Grundvorstellung, nach welcher die Erde still steht, vorübergehend völlig ausschalten –, dann würde man, eben so lange wie man dies vermöchte, auch mit dem Auge wirklichkeitsgemäß die Sonne stillstehen *sehen*.

Überaus deutlich wird der Anteil, ja der überwiegende Anteil unserer syllogistischen Verstandestätigkeit an dem Zustandekommen der Wahrnehmung der Dinge in folgendem Fall: Man lege eine kleine Kugel von einigen Zentimetern Durchmesser, etwa aus Brotmasse geformt, auf den Tisch, lege den rechten Mittelfinger über den rechten Zeigefinger, und berühre nun mit den Spitzen der in diese abnormale Lage gebrachten Finger die Kugel. Man wird ganz deutlich *zwei* Kugeln fühlen. Der Grund hiervon ist wiederum der folgende: Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers als auch die rechte Seite des Mittelfingers in ihrer normalen Lage den Eindruck einer Kugel empfangen, dann müssen diese Eindrücke von *zwei* Kugeln herrühren. Diese Erfahrung tragen wir in Form einer allgemeinen, lebendigen Vorstellung in uns und legen sie deshalb selbstverständlich auch in diesem Fall der unnatürlichen Fingerlage zugrunde. Wir folgern also auch hier: „Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers als auch die rechte Seite des Mittelfingers den Eindruck einer Kugel haben, müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren; nun habe ich im vorliegenden Fall solche Eindrücke, – also liegen *zwei* Kugeln vor.“ Gemäß dieser Schlussfolgerung konstruiert dann unser Verstand die erhaltenen Sinneseindrücke zu zwei Kugeln, die wir dann auch wirklich fühlen. Jedoch kann auch dieser falsche Schein wieder aufgehoben werden, wenn man, während man die Kugeln betastet, sie aus der Nähe betrachtet und so die aus dem normalen Fall abgezogene Grundvorstellung, der man auch den konkreten Fall unterzuordnen geneigt ist, nicht aufkommen lässt.

Ein falscher Schein wird sich bei dem Anteil, den der Intellekt am Zustandekommen der empirischen Anschauung hat, selbst in normalen Fällen dann ergeben, wenn dieser Intellekt nicht genügend entwickelt ist, wenn er also das ihm von den Außensinnen zugeführte Material noch nicht richtig verarbeiten, d.h. „zusammendenken“ und ihm deshalb nicht den richtigen Platz im Raum zuordnen kann. Das ist z.B. beim Säugling der Fall, der mit seinen Händchen die Stelle nicht orten kann, von der aus ihm ein Gegenstand entgegengehalten wird, weshalb er daneben greift.

Des weiteren ergibt sich aus dem überwiegenden Anteil des Intellekts beim Zustandekommen der Wahrnehmung, dass alle Lebewesen, die eine solche haben, eben deshalb auch ein – natürlich noch völlig begriffsfreies – konstruierendes Denken, ein Zusammendenken der empfangenen äußeren Eindrücke, also *Verstand* haben müssen, auch die primitivsten Tiere. Andererseits wird aber auch klar, wie dürftig und so ganz anders als bei uns und den höher entwickelten Tieren diese Wahrnehmung der Außenwelt bei den niedersten Lebewesen in Hinsicht auf ihren minimalen Verstand sein muss.



In seiner *unmittelbaren* Auffassung der Wirklichkeit wird unser Erkenntnisvermögen „Verstand“ genannt. Unter Verstand versteht man also die syllogistische Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, soweit sie sich ganz unmittelbar, noch ohne jede Begriffsbildung und damit auch ohne jedes Bewusstwerden vollzieht. Diese Verstandestätigkeit geht bereits bei den höher

entwickelten Tieren weit über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus; sie erfassen auch die kausalen Beziehungen der Dinge zueinander auf diese unmittelbare Weise. Oft in geradezu erstaunlichem Maße. Verstand ist – eben wegen seiner unmittelbaren, noch ohne Mithilfe von Begriffen vor sich gehenden richtigen Beurteilung des einzelnen Falles anhand bereits gewonnener Erkenntnisse – das wichtigste *Unterscheidungsmerkmal* der Menschen voneinander.

Bloßer Verstand, auch der schärfste, ist immer an den konkreten gegenwärtigen Fall gebunden, weshalb auch Tiere mit scharfem Verstand meist nur in der Gegenwart und für die Gegenwart leben: So löst der Anblick eines Hundes in einer Katze in Form eines dumpfen Gefühls normalerweise unmittelbar die Erinnerung an die zahllosen Gefährdungen aus, die sie bereits durch Hunde erlitten hat – hier unterstelle man, zunächst rein hypothetisch, die Tatsache der steten Wiedergeburt der Wesen –, mit der Folge, dass sie dieses Gefühl in Beziehung zu dem ihr nun gegenüberstehenden Hund bringt und demgemäß eiligst flieht. Sie vollzieht also völlig unbewusst und begriffsfrei, rein gefühlsmäßig, den Schluss: „Hunde sind mir gefährlich; dieses Wesen ist ein Hund, – also ist es mir gefährlich.“ In dieser Beurteilung des Einzelfalles erschöpft sich meist die ganze Verstandestätigkeit auch der höheren Tiere. So verhielte es sich auch beim Menschen, wenn er *nur* Verstand hätte.



Nun erfährt aber das Erkenntnisvermögen im Menschen eine weitere Vervollkommnung hin zur *Vernunft* als der Fähigkeit der Begriffsbildung und des *bewussten* Schlussfolgerns im umfassenden Sinn. Jeder Begriff begreift unzählige Einzeldinge

in sich, ist also ein *Inbegriff* (Schopenhauer). Die Begriffe werden mittels der Vernunft aus der anschaulichen Welt abgezogen. So haben wir den Begriff „Eiche“ zur Kennzeichnung all der unzähligen gleichartigen einzelnen uns in der Anschauung gegebenen Bäume gebildet, die eben unter diesem Begriff zusammengefasst werden. Da wir so mit *einem* Begriff unzählige Einzeldinge erfassen, können wir in den Begriffen die Übersicht über die ganze Vergangenheit, auch des Abwesenden, gewinnen. Damit können wir in unbeschränktem Umfang, insbesondere auch zur Gestaltung unserer Zukunft, von der syllogistischen Natur unseres Erkenntnisvermögens gebrauch machen. Wir vollziehen nunmehr die Syllogismen in klaren Begriffen und bewusst in Form von Obersatz, Untersatz und Schluss-Satz, indem wir damit zugleich auch die als solche unbewusst verlaufende Verstandestätigkeit nach Belieben in Syllogismen kleiden können.

Nun erst wird Wahrheit möglich. Wahrheit ist formell immer ein bewusstes begriffliches Urteil, das als solches auf einem Syllogismus beruht: Der Syllogismus bildet den Erkenntnisgrund für die Wahrheit. Bei jeder Beurteilung eines Verhältnisses oder eines eigenen oder fremden Gedankenganges geht der Beurteilende von einem für *ihn* feststehenden Satz aus, den er seiner Beurteilung zugrunde legt. Dieser Satz erscheint dann formell als der *Obersatz*, das zu Beurteilende aber als der *Untersatz* des Syllogismus. Wahrheit ist mithin formell wesentlich eine *logische* Funktion, oder, da logisch und vernünftig gleichbedeutend sind, ein Produkt der *Vernunft*.

Jede Wahrheit ist formell ein Urteil; das will sagen, ein Satz, in welchem dem Subjekt ein Prädikat beigelegt oder abgesprochen wird. Wenn ich z.B. sage: „Dieser Baum ist eine Fichte“, so wird dem Subjekt „dieser Baum“ das Prädikat, „eine Fichte zu sein“, beigelegt. Und wenn ich sage: „Er ist keine Fichte“, so wird ihm dieses Prädikat abgesprochen.

Jedem Urteil liegt ein Syllogismus zugrunde, in unserem Fall also:

„Eine Fichte ist ein Baum mit vierkantigen, einzelstehenden Nadeln.

Dieser Baum hat vierkantige, einzelstehende Nadeln.

» Also ist er eine Fichte.“

Wenn jemand wissen will, ob ein bestimmtes Metall Kupfer ist, so muss er zunächst mindestens *ein* untrügliches Merkmal des Kupfers kennen. Ein solches ist die rote Farbe, – Kupfer ist das einzige rötliche Metall. Der Untersuchende braucht also zunächst nur das zu erkennende Metall so weit bloßzulegen, dass es seine natürliche Farbe zeigt. Ist diese rot, dann kann er davon ausgehen, dass er Kupfer vor sich hat. Er hat also zunächst den Obersatz gebildet: „Kupfer ist das einzige Metall von roter Farbe.“ Hierauf ist er zu dem Untersatz fortgeschritten: „Das vorliegende Metall ist rot“, und hat dann daraus den Schluss-Satz gewonnen: „Also ist dieses Metall Kupfer.“

Ein Urteil bilden natürlich auch selbstverständliche Sätze, wie der Satz: „Die Erde existiert.“ Auch dieser Satz beruht auf einer Schlussfolgerung, nämlich der: „Was ich wahrnehme, existiert; die Erde nehme ich wahr, mithin existiert sie.“

Die Schlussfolgerung ist hier nur so selbstverständlich, dass sich niemand dieses Urteils als aus einer Schlussfolgerung gewonnen bewusst wird.

Ob ein solches durch die Vernunft gewonnenes Urteil *wahr* ist, hängt davon ab, ob die Prämissen, d.h. also der Ober- und der Untersatz, richtig und erschöpfend aus der unmittelbar durch den Verstand erkannten Sinnenwelt – eine andere Welt als die durch unsere Außensinne vermittelte kennen wir überhaupt nicht – abgezogen sind. Das will sagen:

Die Wirklichkeit muss das granitne Fundament bilden, indem die Prämissen wurzeln. Ist dies der Fall, dann ist der so gebildete Syllogismus das Produkt *vollkommenen*, richtigen Denkens und gewährt eben deshalb sein Schluss-Satz unumstößliche Gewissheit, vollkommene Wahrheit.

Die Prüfung der Übereinstimmung der Prämissen mit der objektiven Wirklichkeit ist Sache der Urteilskraft. Sie ist demnach „die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnisart oder zwischen Verstand und Vernunft“ (Schopenhauer). Die Prüfung ist umso schwieriger, je mehr sich die verwendeten Begriffe von der anschaulichen Wirklichkeit entfernen, je abstrakter und damit inhaltsreicher sie also sind. Sie werden dann mehr und mehr zu leeren Hülsen, in die jeder hineinlegen kann, was er will, und damit auch allzu leicht zum Tummelplatz sophistischer Dialektik. Dagegen wird die Prüfung umso leichter, je ausschließlicher man mit Begriffen arbeitet, die unmittelbar der anschaulichen Wirklichkeit entnommen sind und die deshalb auch stets als solche durch entsprechende anschauliche Vorstellungen belegt werden können. Das auf diese Weise „mit Hilfe anschaulicher Vorstellungen operierende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntnis, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe“ (Schopenhauer).

Weil jede Wahrheit im Grunde ein Urteil ist und als solches auf einer Schlussfolgerung, auf einem Syllogismus beruht, deshalb lässt sich auch jede Wahrheit *beweisen*. Denn unter einem Beweis versteht man ja nur die Aufzeigung des Syllogismus, auf dem eine behauptete Wahrheit beruht. Wahr ist also nur, was sich insoweit beweisen lässt.

Daraus erhellt dann aber auch ohne weiteres der Wert von Phrasen wie etwa, dass es intuitive Wahrheiten oder „Erlebnisse“ gebe, für die man keinen Beweis verlangen dürfe. Was haben Menschen nicht schon alles „erlebt“! Selbst ein Narr *schaud* seine fixe Idee, *erlebt* sie also. Man kann jemandem auch sehr wohl ein „Erlebnis“ in seiner angeblichen Bedeutung wegbeweisen, indem man es ihm als Traum, als Halluzination oder als Einbildung beweist. Aber niemand kann einen wirklich zwingenden Syllogismus wegbeweisen. Man kann immer nur die Unrichtigkeit seines Ober- oder Untersatzes beweisen, aber dann war eben der Syllogismus schon von allem Anfang an falsch. Es ist also der Gipfel der Torheit, über einen Syllogismus, dessen Prämissen man nicht widerlegen kann, die man vielmehr als richtig anerkennen muss, von oben herab zu lächeln. Aber selbst darauf fallen die Menschen herein. Es braucht so ein Anarchist im Denken nur mit der nötigen Sicherheit aufzutreten. Wohl aber ist das Erleben eines in seinen einzelnen Teilen zwingenden Syllogismus ein echtes Erlebnis, ja das Erleben der Wahrheit selbst, die ja immer den Schlussatz eines Syllogismus bildet.

Weil jedes Urteil auf einem Syllogismus und jede Wahrheit auf einem *richtigen* Syllogismus beruht, sagt ja auch *Kant*, dass man, wenn man sich über die Richtigkeit eines Satzes nicht klar werden könne, ihn nur auf einen Syllogismus zurückzuführen brauche. Allerdings ist das nicht immer einfach. Wie der größte

Teil der Lebensprozesse überhaupt, vollzieht sich nämlich auch die syllogistische Tätigkeit unseres Erkenntnisvermögens zum größten Teil unmittelbar, ohne dass wir uns ihrer als solcher bewusst werden. Deshalb wissen wir in den meisten Fällen auch gar nicht, auf welchen von uns vollzogenen Syllogismen unsere Urteile beruhen. Ja, diese Unwissenheit kann so weit gehen, dass man sich den Syllogismus auch bei intensivster geistiger Anstrengung nicht zu Bewusstsein zu bringen vermag. Dann spricht man von *gefühlten* Wahrheiten oder von einem *Gefühl*, das man hinsichtlich einer bestimmten Sachlage habe. Auch ein solches Gefühl – wohl zu unterscheiden vom physiologischen Akt der Empfindung – ist also bereits das Produkt einer syllogistischen Erkenntnistätigkeit von uns. Das gilt insbesondere auch von den beiden Urgefühlen *Gott* und *Unsterblichkeit*. Auch sie sind bereits syllogistische Produkte unserer Erkenntnistätigkeit, und zwar Produkte, die mehr oder minder jedes menschliche Erkenntnisvermögen bildet. Weil wir uns aber der Prämissen, auf denen sie als ihr Schluss-Satz beruhen, nicht bewusst sind, vermögen wir den genauen Inhalt dieser bloß gefühlten Wahrheiten, – ebenso unbestimmt auch religiöse Grundideen genannt – nicht anzugeben. Und so deutet sie jeder je nach der ihm eigenen *bewussten* Geistestätigkeit, oder er anerkennt sie überhaupt nicht. Klarheit auch über diese beiden Grundideen wäre also nur zu erreichen, wenn es gelänge, die Prämissen aufzudecken, auf Grund derer jeder für sich zu diesen Ur-Urteilen in Form von Gefühlen oder Ideen kommt. Eben diese Klarheit werden wir im Verlauf unserer Untersuchung gewinnen.

Würden wir dem Rat *Kants*, jede Erkenntnis, die wir zu besitzen vermeinen, in eine förmliche Schlussfolgerung aufzulösen und sodann ihre Prämissen auf ihre Richtigkeit bzw. auf ihre Übereinstimmung mit der anschaulichen Wirklichkeit zu

prüfen – also stets mit vollkommener Besonnenheit zu denken –, auch nur insoweit befolgen, wie wir tatsächlich dazu imstande sind: Wir würden staunen, wie überaus wenig wir überhaupt wissen, und wir würden erschrecken über das Meer von Irrtümern, in dem wir schwimmen. Freilich besitzen die allermeisten Menschen gar nicht die nötige Urteilskraft zu dieser Prüfung der Prämissen einer Schlussfolgerung auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. So kommt es, dass beispielsweise Millionen und Abermillionen Menschen ohne auch nur den Versuch eine Überprüfung zu unternehmen, mit dem Obersatz operieren: „Was die berufenen Vertreter meiner religiösen Gemeinschaft in religiösen Dingen als wahr proklamieren, das ist wahr“, wobei sie auch der Umstand nicht irre macht, dass von den verschiedenen Religionen einander direkt widersprechende Sätze als wahr proklamiert werden. Andere folgern: „Was mir wohlige Empfindungen bereitet, das ist für mich Glück; nun bereitet mir jede Sinnenlust wohlige Empfindungen, – also ist jede Sinnenlust für mich Glück“, während der Syllogismus richtig doch wohl lauten müsste: „Was mir nur wohlige Empfindungen bereitet, das ist für mich Glück; nun haben sehr viele Sinnenlüste für mich überwiegend leidvolle Empfindungen im Gefolge, – also sind sehr viele Sinnenlüste für mich ein Unglück.“

Dazu kommt außerdem noch eine Instanz, die unsere Urteilskraft – falls wir tatsächlich eine solche haben – zu unlaute-rem Verhalten geradezu besticht, eine Instanz, die oft schrecklicher ist als es irgendeine äußere Inquisitionsinstanz sein könnte. Es sind unsere bereits erwähnten Denkgewohnheiten, die uns nicht nur daran hindern, uns mit uns fremden Gedankengängen zu befassen, sondern auch, diese objektiv zu würdigen. Es sind Denkgewohnheiten, die sich selbst dann noch aufbäumen, wenn wir uns bereits von einer neuen Wahrheit, die

nicht mit ihnen übereinstimmt, überzeugt haben. Dies gilt vor allem von den philosophischen und religiösen Denkgewohnheiten und insbesondere dann, wenn sie uns von Kindheit an eingepflegt wurden. Um ihrer Herr zu werden, bedarf es, wie Schopenhauer sagt, „ein Gehirn von wunderbarer Elastizität“, das aber wiederum nur die Wenigsten besitzen. Es ist das Gesetz der Trägheit, das in dieser Form gerade auf religiösem Gebiet ein umso schrecklicheres Hindernis für die geistige Höherentwicklung des Einzelnen ist, als es selbst denjenigen noch bedroht, der sich in hartem Kampf bereits eine neue religiöse Wahrheit errungen hat. Das wusste ein hochgebildeter, ehemals gläubiger Christ so sehr, dass er, als er sich dem Tode nahe sah, die Anweisung gab, auch dann keinen Priester an sein Sterbelager zu rufen, wenn er mit schwindender Klarheit seiner Vernunft, im Rückfall in seine früheren Denkgewohnheiten, selber nach einem solchen verlangen sollte.

Aus alledem versteht es sich, dass wirkliche Wahrheit in der Welt ein seltener Ausnahmefall ist, der Irrtum aber der große Despot, dem alles unterworfen ist. Dieses Verhältnis zwischen Wahrheit und Irrtum ahnen die Menschen auch gar wohl, indem fast jeder nur von seinen Ansichten und Meinungen, nicht aber von den Wahrheiten, die er besitze, zu sprechen wagt.

Für unser gegenwärtiges Thema ergibt sich aus diesen Ausführungen, dass der Syllogismus, in dem der Buddha seine tiefste Erkenntnis zusammengefasst hat, unanfechtbare Wahrheit nur dann sein kann, wenn seine Prämissen offensichtlich richtig, ja in sich selbst evident sind. Ob das der Fall ist, wird das Folgende zeigen.

DER LOGISCHE CHARAKTER – DER LEHRE DES BUDDHA

Aus der Tatsache, dass *wahr* im eigentlichen Sinne nur ist, was in die Form eines zwingenden Syllogismus gebracht werden kann, ergibt sich ein unfehlbarer Maßstab für die Prüfung des Wahrheitsgehaltes der Lehre des Buddha: Sie enthält genau so viel Wahrheit, wie sich in zwingende Syllogismen einfangen lässt. Zwar wird vielfach behauptet, die Lehre des Buddha dürfe überhaupt nicht vom logischen Standpunkt aus beurteilt werden. Aber das Gegenteil trifft zu: Der Buddha appelliert so sehr an die Vernunft, dass er seine Mönche direkt auffordert, selbst von ihm nur das anzunehmen, was sie „selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst begriffen“ hätten; und er fügt dem noch hinzu: „*Klar sichtbar ist diese Lehre, jedem Verständigen verständlich*“ (Majjhima-Nikāyo 38 u.a.). Wenn möglich noch schärfer kommt dies in Majjhima-Nikāyo 12 zum Ausdruck. Dort berichtet Sāriputta dem Buddha, dass der frühere Mönch Sunakkhatta überall in Vesāli erzähle: „*Eine mit logischem Denken geschmiedete Lehre trägt der Asket Gotama vor, durch kritische Untersuchung gewonnen, ein Produkt seiner eigenen Vernunft, und die Quintessenz seiner Lehre ist, dass jeder, der so vorgehe, völlige Leidensvernichtung erlange.*“ Darauf erwidert der Buddha: „Tadeln will mich dieser Tor, lobt aber vielmehr den Vollendeten, wenn er spricht: ‚Und die Quintessenz seiner Lehre ist, dass jeder, der so vorgeht, völlige Leidensvernichtung erlangt.‘“

Deshalb trägt die Lehre des Buddha ja das Epitheton, das Beiwort „vibhajjavāda“, was eben Religion, Lehre der Logik oder der Vernunft bedeutet. Die Wahrheit dieser Charakterisierung hat u.a. auch der bekannte Indologe Oldenberg erkannt, wenn er sagt: „Das Wissen ist – nach dem Buddha – die einzige Macht, die das Übel an seiner Wurzel treffen kann. Erlösung ist deshalb – nach dem Buddha – vor allem Wissenschaft.“ Den bezeichnendsten und zugleich naivsten Ausdruck hat diese Anschauungsweise in der Erzählung der singhalesischen Chroniken von der ersten Unterredung Mahindas, des Bekehrers von Sri Lanka, mit dem König Devanampiya Tissa (um 250 n. Chr.) gefunden. Der Thera (Älteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, um zu erforschen: „Besitzt der König einen hellen Verstand?“ In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt:

„Wie heißt dieser Baum, großer König?“ – „Er heißt Mangobaum, Herr.“ – „Gibt es, großer König, außer diesem Mangobaum noch einen anderen Mangobaum oder gibt es ihn nicht?“ – „Es gibt viele andere Mangobäume, Herr.“ – „Gibt es außer diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andere Bäume, großer König?“ – „Die gibt es, Herr, das sind aber keine Mangobäume.“ – „Gibt es außer den anderen Mangobäumen und Nicht-Mangobäumen noch einen anderen Baum?“ – „Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.“ – „Gut, großer König, du bist klug.“

Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso mühelos besteht:

„Außer deinen Verwandten und Nichtverwandten, gibt es noch irgendeinen Menschen?“ – „Mich selbst, Herr.“ – „Gut, großer König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.“

(Majjhima Nikāya 28)

Da sah, heißt es dann, der Thera, dass der König klug sei und dass er die Lehre würde verstehen können und so trug er ihm das Gleichnis von der Elefantenspur vor.

Der Buddha dachte und lehrte so logisch, dass er seine Lösung des großen Problems der Unsterblichkeit in einem Syllogismus von drei kurzen Sätzen zusammenfasste. Um festzustellen, ob diese Lösung unanfechtbare Wahrheit ist, braucht man also nur die beiden Prämissen dieses Syllogismus darauf hin zu prüfen, ob sie offensichtlich richtig sind.

DAS BUDDHAPROBLEM

Der Buddha wollte leidfrei werden, und zwar frei von *allem* Leiden, nicht nur von allen unangenehmen Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken: Er wollte auch vom naturgesetzlich bedingten Leiden loskommen, also von der Krankheit, vom Alter, ja sogar vom Tod. Er wollte sich selbst befreien, durch eigene Tat. Er erwartete also die Befreiung nicht von einer überweltlichen Macht, etwa einem persönlichen Gott.

Es ist klar, dass der Buddha bei diesem Unternehmen alsbald auf die weitere Frage stoßen musste, ob denn eine Leidensbefreiung in dem umfassenden Sinn, indem er sie verstand, überhaupt möglich sei. Speziell die *Ursehnsucht* jedes Menschen, den Tod nicht erfahren zu müssen, könnte nur in einem von zwei Fällen befriedigt werden: Entweder ist der Tod in Wahrheit nicht naturnotwendig und wir haben nur das Mittel noch nicht gefunden, ihn zu verhüten. In diesem Falle bestünde die Aussicht, nach Auffindung desselben ewiges Leben auf Erden zu erringen und so die schreiende Dissonanz zwischen unserem Wesen, das den Tod über alles hasst – jeder Mensch kennt die Todesangst – und der Wirklichkeit, die ihn mitleidlos über uns verhängt, aufzulösen.

Oder aber: der Tod ist gar nicht das, wofür wir ihn halten und weshalb wir ihn letztendlich auch nur fürchten, nämlich als unsere eigene Vernichtung.

Nun war sich natürlich der Buddha, wie jeder Vernünftige, darüber klar, dass der Tod naturnotwendig ist. In der Veränderung liegt das Wesen der Materie, die radikale Veränderung unseres materiellen Organismus in seiner völligen Auflösung aber nennt man Tod. Mithin bleibt, will man der verrückten

Annahme entgehen, die Wirklichkeit sei selber verrückt, indem sie einen *Urdrang* in die Wesen hineingelegt hat, der doch nie Aussicht auf Erfüllung habe, nur noch der Ausweg übrig, dass der Tod uns *im Grunde* gar nicht berührt. In diese noch einzig mögliche Richtung musste natürlich auch das Denken des Buddha einmünden, als er an das Problem der Überwindung des Todes herantrat.

Was müsste aber sein, wenn uns der Tod im Grunde nicht berühren soll? Es müsste offensichtlich feststehen, dass das, was der Tod an uns vernichtet, gar nicht unser eigentliches Wesen ist, dass er also nur etwas an uns vernichtet, was wir schließlich auch missen könnten, ohne in unserem Bestand berührt zu werden. Nur so lässt sich überhaupt unsere absolute Vernichtung im Tode ausschließen. Denn dieser besagt ja eben die Vernichtung dessen, was ihm verfallen ist, wie uns die Natur hinsichtlich der körperlichen Form an jeder Leiche, die sich wieder in ihre anorganischen Bestandteile auflöst, anschaulich vorführt. Eben deshalb müssten wir also, wenn der Tod sich auch auf unsere *Wesenheit* erstreckte, mit seinem Eintritt in vollem Umfang vernichtet werden. Man könnte in diesem Falle höchstens noch mit einer Auferstehung der Toten – die als solche „in den Gräbern schlafen“ – am Ende der Zeiten durch den Gnadenakt eines persönlichen Gottes rechnen, wie das schon die alte iranische Religion des Zarathustra lehrt, die insoweit von den Juden übernommen wurde. Aber eine solche Auferstehung der Toten ist natürlich überhaupt keine Unsteblichkeit, sondern einfach eine Neuschaffung des Menschen, die für die Zukunft erwartet wird.

Weil man von Unsterblichkeit nur sprechen kann, wenn etwas im Menschen dem Tode nicht verfallen ist – nämlich eben sein Kernhaftes, Wesenhaftes –, deshalb lehren denn auch alle Religionen, mit Ausnahme der eben genannten, ein solches unsterbliches Kernhaftes im Menschen, das sie *Seele* nennen. Wer es leugnet, stellt sich also in Gegensatz zu den Religionen aller Völker und Zeiten. In diesem Gegensatz würde natürlich auch der Buddha stehen, wenn er es leugnete. Und in der Tat hat die moderne Theravāda-Tradition des Buddhismus keine Bedenken – und Teile der Wissenschaft teilen diese Auffassung –, den Buddha in diesen Gegensatz zu allen anderen Religionen und damit auch zu den größten Weisen zu bringen, indem beide behaupten, der Buddha bestreite, dass irgendetwas im Menschen bzw. in den Wesen *nicht* vom Tode betroffen werde. Dabei räumen sie aber alle im gleichen Atemzug ein – es zu leugnen wäre ja auch angesichts der zahlreichen diesbezüglichen feierlichen Aussprüche des Buddha eine glatte unmöglichkeit –, dass er die Vernichtung des Menschen im Tode ausdrücklich ablehne, vielmehr die stete Wiedergeburt gelehrt und als letztes Ziel die Unsterblichkeit – die *Todlosigkeit* – proklamiert habe:

„Leihet Gehör, Mönche: Die Tore zur Todlosigkeit
stehen offen; ich führe euch ein, ich lege die Lehre dar;
ihrer Führung folgend werdet ihr in gar kurzer Zeit
dieses höchste Ziel
selber erkennen und erreichen.“

(*Majjhima Nikāya* 26 u.a.)

Man traut also dem Buddha trotz dieser und ähnlicher Aussagen allen Ernstes zu, dass er einerseits die Vernichtung des Menschen im Tode ablehne, die Wiedergeburt lehre und in geradezu feierlicher Weise die Unsterblichkeit als höchstes Ziel aufstelle. Andererseits aber den Menschen, ja den Wesen überhaupt, in ihrer Ganzheit vom Tode betroffen, *restlos* der Vernichtung im Tode ausgeliefert zu sein lehrt. Es ist doch wohl klar, dass das ein innerer Widersinn ist. Mit ihm finden sich jedoch viele, die im Buddha einen ganz Großen erblicken, auf die gleiche Weise ab, in der ein Christ sich mit so manchem unverständlichen Dogma abfindet: „*Credo quia absurdum est.*“ Die Buddhisten, die diesen Widersinn akzeptieren, trösten sich nämlich damit, dass derselbe sich bei Erreichung der höchsten Erleuchtung auflösen werde. Andere, schärfere und logischere Köpfe erkennen oder ahnen doch wenigstens den Widersinn. Die Folge ist natürlich, dass es mit der Größe des Buddha für sie vorbei ist. Denn ein Mensch, der einen solchen Widersinn lehrt, ist – mag er moralisch noch so hoch stehen – intellektuell auf jeden Fall eine Null. Eigentlich sollte jeder zu dieser Einschätzung kommen, der den Buddha-Gedanken nur in dieser geradezu widersinnigen Form kennt, wie ihr denn auch *Fausböll*, eine Autorität in der Erforschung und Herausgabe von Pāli-Texten, erstaunlich nahe gekommen ist:

„Es ist sinnlos zu sagen, dass das Karma – (das Wirken) – fortwirke und dass es ewig sei, ohne zu sagen, dass dasselbe mit *Aham* – (das Ich, das Selbst) – der Fall sei. Und liegt nicht ein Widerspruch in Buddhas System darin, dass man an die Wanderung der Seelen – (bzw. der Lebewesen) – von einer Existenz in die andere glauben soll, während man gleichzeitig die Wirklichkeit einer Seele – (bzw., buddhistisch ausgedrückt: ein dem Tode nicht unterworfenen Wesenhaftes) –, des Endzweckes, des *Aham*, leugnet?!“

Nun gibt es aber noch eine andere Möglichkeit, mit dem angeblich vom Buddha gelehrtens Widersinn fertig zu werden. Wie nämlich, *wenn er ihn gar nicht gelehrt hat*, wenn also auch für ihn der Kern der Wesen vom Tode gar nicht betroffen wäre, sodass die Unsterblichkeit mit dem Abschütteln der allein dem Tod verfallenen nicht wesenhaften Bestandteile eine Selbstverständlichkeit wäre? Ist das nicht eigentlich schon von vornherein beim Buddha zu vermuten, der von sich erklärt: „Wovon die Weisen sagen: ‚Es ist‘, davon erkläre auch ich: ‚Es ist‘; und wovon die Weisen erklären: ‚Es ist nicht‘, davon erkläre auch ich: ‚Es ist nicht?!‘ “

Natürlich würde das bedeuten, dass alle die *restlose* Vernichtung der Wesen im Tode Lehrenden mit ihrer Auffassung Unrecht haben. Das wäre jedoch gar nichts Absonderliches, auch nicht in Anbetracht der Tatsache, dass diese Auffassung bereits auf Jahrhunderte, ja auf Jahrtausende – nämlich bis auf einige Jahrhunderte nach dem Tode des Buddha – zurückgeht. Jedenfalls ist es nichts Absonderliches für den, der aus der Geschichte der Religionen weiß, in welcher unglaublich kurzen Zeit die Gedanken der Religionsstifter, sobald ihre Ausdeutung nicht mehr unter ihrer eigenen Kontrolle steht, entstellt, abgeändert, ja in ihr Gegenteil verkehrt werden. Warum sollte ausgerechnet die Lehre des Buddha hier eine Ausnahme bilden, – sie, von der der Buddha selber prophezeite, dass sie fünfhundert Jahre nach seinem Tode in ihrer Reinheit wieder untergegangen sein werde? Fürwahr, es mutet seltsam an, dass ausgerechnet manche unserer modernen, doch alles unter dem historischen Gesichtspunkt betrachtenden Indologen an diese historische Unwahrscheinlichkeit, ja eigentlich Unmöglichkeit glauben.

Demgegenüber hat *Georg Grimm* in der vorliegenden Schrift anhand zahlreicher, grundlegender Stellen aus dem buddhistischen Pāli-Kanon aufgezeigt, dass der Buddha, weit entfernt davon, den ihm unterstellten Widersinn zu lehren, mit aller Entschiedenheit und wie kein Zweiter *die Unsterblichkeit, die Todlosigkeit unseres Wesens*, ihre Unberührbarkeit durch den Tod gelehrt hat. Dem Buddha ist es gelungen, diese, unsere *Unzerstörbarkeit* durch einen offensichtlich richtigen, in sich selbst evidenten Syllogismus für jeden, der ihn zu begreifen fähig ist, zu strahlender Klarheit zu erheben, – womit er zugleich den *einzigsten voll gültigen Beweis* geliefert hat, der für unsere Unsterblichkeit geliefert werden kann.

Dieser Syllogismus soll, in Anbetracht seiner überragenden Bedeutung, im Folgenden ausführlich, zugleich mit den Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben, dargestellt werden. Wer sich über den Wert der Lehre des Buddha äußern will, wird sich vor allem auch mit diesem Syllogismus auseinandersetzen müssen.

DES GROSSEN SYLLOGISMUS

OBERSATZ

Wenn man die Gewähr haben will, stets durchaus richtig zu denken und damit zu unfehlbaren Urteilen, also zu unumstößlichen Wahrheiten zu gelangen, so braucht man nur in ganz klaren Begriffen und nur in Syllogismen, d.h. in Schlussfolgerungen zu denken, deren Prämisse – d.h. Ober- und Untersatz – unmittelbar der anschaulichen Wirklichkeit entnommen sind und die als solche auch ohne Weiteres durchschaut werden. Das gilt natürlich auch vom Großen Buddha-Syllogismus. In diesem findet der triumphale Ausruf des Buddha seine logische Begründung: „Leihet Gehör, Mönche! Die Tore der Todlosigkeit stehen offen!“ Dadurch legt er dar, dass das *Wesen* des Menschen, ja aller Lebewesen, für den Tod unerreichbar ist.

Was versteht man zunächst unter dem „Wesen“ einer Sache? Es ist das, durch dessen Aufhebung die Sache selbst aufgehoben wird, das, was ihr also letzten Endes ihre Tatsächlichkeit verleiht, mithin ihr Kernhaftes, ihre Essenz. Den Gegensatz dazu bildet das Unwesentliche einer Sache, bilden also ihre Akzidenzien, das Hinzukommende, *Beilegungshafte*, das auch fehlen könnte, ohne dass dadurch die Sache als solche in ihrem eigentlichen Bestand, eben im Wesentlichen, berührt würde. In diesem Sinne hat natürlich alles in der Welt ein Wesentliches, beispielsweise auch der hinfällige Pisangbaum, dessen Früchte Bananen heißen und dessen Stamm nicht aus Holz ist, sondern nur durch die übereinander gerollten Blattscheiden gebildet wird. Das Wesentliche bilden hier eben diese Blattscheiden mit

ihren Wurzeln, *durch deren Vernichtung der ganze Baum vernichtet würde.*¹

In diesem Sinne hat natürlich auch der Mensch, hat jedes Lebewesen ein Wesen, ein *Wesenhaftes*. Dieses sein Wesen hat noch jeder Mensch von Anbeginn mit „*Ich*“ bezeichnet und wird es so in alle Zukunft bezeichnen. Jeder meint mit dem Wort *Ich* das, worin er letzten Endes aufgeht, unabhängig davon, was dieses Wesenhafte an ihm, durch dessen Vernichtung er selbst vernichtet würde, nun wohl sein mag, – ob sein Körper, sein Geist, sein Wille oder was auch immer.

Somit stellt das Wort *Ich* als die Bekundung der eigentlichen Tatsächlichkeit – bei der noch völlig dahingestellt bleibt, was denn nun eigentlich diese Tatsächlichkeit verbürge – die banalste Selbstverständlichkeit dar, die sich denken lässt. Denselben Gedanken drückt *Shankara*, der berühmte Kommentator der Brahmasūtras, wie folgt aus: „Das Selbst kann man niemandem – (durch Beweise) – beibringen. Denn es ist dasjenige, welches alle Beweismittel, wie Wahrnehmung, Empfindung, Bewusstsein usw., in Anwendung bringt, um eine Sache, die nicht bekannt ist, zu beweisen (...) Das Selbst ist die *Basis* (*acraya*) für die Tätigkeit des Beweisens, und deshalb ist es auch *vor* der Tätigkeit des Beweisens ausgemacht. (...) In Abrede stellen können wir eine Sache, die – (von außen) – an uns herankommt, nicht aber die, die unser eigenes Wesen ist.“

1) Das Beispiel vom Baum ist als *Gleichnis* zu verstehen: Natürlich bezieht sich der Verfasser, indem er vergängliche Bestandteile des Baumes als wesentlich bezeichnet, nicht auf das *hinter allen Beilegungen* liegende eigentliche Wesenhafte des Baumes. Dieses hat die Bestandteile nur *ergriffen*, besteht aber *nicht* in ihnen. Das Gleichnis ist nicht anders zu verstehen, als wenn wir sagen, dass das Herz ein wesentlicher Bestandteil des Menschen ist, insofern die Vernichtung dieses Organs zum Tode führt.

Das Gleiche drückt *Descartes* aus: „Dass *ich* es bin, der zweifelt, der versteht, der will, ist so offenkundig, dass es durch nichts mehr deutlicher gemacht werden kann.“ Eben deshalb können wir, indem wir mit dem Buddha das Wort *Ich* in dem dargestellten Sinne anwenden, auch mit keinem Menschen in Widerspruch geraten, – weder mit dem naiven Naturmenschen noch mit dem tiefsinnigsten Philosophen, weder mit dem Materialisten noch mit dem Spiritualisten, weder mit dem Individualisten noch mit dem Pantheisten. Sie alle stellen sich ja die Frage: „Bin ‚Ich‘ sterblich oder unsterblich?“, – eine Frage, deren Lösung dann für jeden davon abhängt, in was er dieses, sein Ich verlegt, d.h. davon, wie er die weitere Frage beantwortet, worin dieses sein Ich nun eigentlich bestehe. Hier erst scheiden sich die Geister und sie scheiden sich, wie es scheinen will, hoffnungslos. Denn die Frage der Unsterblichkeit hat, seit es Menschen gibt, vor dem Forum der grübelnden Vernunft die verschiedensten Antworten gefunden, ohne dass es gelungen wäre, eine Einigung herbeizuführen.

Woran liegt das? Wie eben gesagt, fällt die Frage nach der Unsterblichkeit unseres Ich bzw. Selbst mit der Frage der Natur unseres Selbst zusammen. Zwar hat jeder auch hierfür alsbald eine Antwort bereit – an Definitionen für unser Selbst herrscht kein Mangel. Aber sie alle laufen auf leere Behauptungen hinaus, die immer nur denjenigen genügen, die sie aufstellen. Schopenhauer soll dem in genialer Weise Ausdruck verliehen haben. Als er einmal zu verbotener Stunde in einem Park spazieren ging, stellte ihn ein Aufseher zur Rede und fragte ihn, wer er sei. Schopenhauer erwiderte: „Ja, mein Bester, wenn ich das nur selber wüsste!“

Dass keine unserer geläufigen Definitionen unseres Selbst² genügt, liegt daran, dass man dabei sonderbarerweise ein wesentliches Erfordernis jeder Definition übersieht: Wenn es darum geht, ein bestimmtes Objekt ausfindig zu machen und als solches zu identifizieren, muss mindestens *ein* untrügliches Merkmal von ihm bekannt sein. Anderenfalls kann man nie die Möglichkeit ausschließen, dass man ein falsches Objekt für das gesuchte hält. Man erinnere sich der Beispiele von der Eiche und dem Kupfer im vorangehenden Kapitel. Des Weiteren sei Folgendes angeführt:

Wenn ich Gold suche, muss ich mindestens *ein* spezifisches Merkmal des Goldes kennen, wenn ich nicht Gefahr laufen will, Kupfer oder Messing oder sogenanntes Katzungold (Schwefelkies) für das gesuchte Gold zu halten. So muss also auch von meinem Selbst, von dem, worin ich letzten Endes bestehe, wenigstens *ein* untrügliches Merkmal bekannt sein, wenn ich Objekte meiner Erkenntnis auf ihre Identität mit meinem Selbst erfolgreich prüfen will. Wenn ich es prüfe und dabei nicht riskieren will, etwas für mein Selbst zu halten, was in Wirklichkeit *nicht mein Selbst* ist, – sei es, dass es überhaupt nichts mit meinem Selbst zu tun hat, sei es, dass es nur ein Akzidens, eine unwesentliche *Beilegung* meines Selbst ist. Und dieses Merkmal muss nach dem, was im Vorangegangenen ausgeführt wurde, aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft sein, muss in der erkennbaren Wirklichkeit gründen, in dieser seine jederzeit nachprüfbare Beglaubigung finden.

2) Im Folgenden wird, wo es zu Missverständnissen kommen könnte, der Begriff *Ich* durch den des *Selbst* ersetzt, dem auch der Verfasser selbst in seinen späteren Schriften den Vorzug gab. Dies erscheint unumgänglich, da *heute* der Begriff *Ich* für das steht, was *nicht das Ich* ist (!!), d.h. für das „empirische Ich“ bzw. für das „Ego“. Der Buddha selbst aber hat nie von einem vergänglichen, aufzugebenden „Ich“ gesprochen, vielmehr kannte er nur den Gegensatz von Ich – bzw. Selbst – (*attā*) und *Nicht-Selbst* (*anattā*).

Der beste Beweis dafür aber, dass noch kein Philosoph ein solches *untrügliches* Kriterium für unser Selbst gefunden hat, liegt darin, dass noch keine einheitliche Definition desselben gefunden wurde. Der Einzige, der ein solches untrügliches Kriterium gibt, ist der Buddha.

Wenn ich einen Zug an mir vorüberbrausen sehe, so weiß ich, dass er ganz bestimmt nichts mit meinem Wesen, mit mir selbst, zu tun hat. Warum? Weil ich schon war, bevor der Zug an mich herankam, *und weil ich auch noch da bin*, nachdem er an mir vorbeigedonnert und in der Ferne verschwunden ist. Was erst an mich herankommt, nachdem ich schon längst war, und mir sodann wieder entschwindet, ohne dass ich mit ihm entschwinde, das kann doch nichts mit mir selbst zu tun haben: Wenn mir die Geldkassette, die ich mir zur Aufbewahrung meines Geldes gekauft hatte, gestohlen wird, dann hat dieser Diebstahl fraglos nichts von meinem Selbst, von meinem Kernhaften hinweggenommen. Denn der Verlust der Kassette verursacht *mir* ja noch Leid, *nachdem* er eingetreten ist, – ich selbst bin immer noch da!

In diesen einfachen Tatsachen ist das gesuchte truglose Kriterium für unser Selbst enthalten: Mein Selbst kann keinesfalls in dem bestehen, was ich dahinschwenden sehe und dann immer noch als hinweggeschwunden erkenne, ja wegen dessen Untergang *ich* noch leide.

» Demgemäß lautet der Obersatz des Großen Syllogismus:

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

Man muss diesen Satz immer und immer wieder am Geist vorüberziehen lassen und überdenken, um ihn mehr und mehr geradezu als ein philosophisches Axiom zu erkennen, d.h. als einen Satz, der *unmittelbar* gewiss ist: Er gründet so direkt in der Anschauung, dass er gar nicht bewiesen, d.h. auf noch unmittelbarere Elemente der Anschauung zurückgeführt werden kann, so wenig wie die Grundsätze der Mathematik. Er ist aber auch ein Satz, der ebenso wenig bewiesen werden muss, da er ohne Weiteres als richtig einleuchtet. Dementsprechend beweist ihn der Buddha auch nicht weiter, sondern trägt ihn stets und ausnahmslos als eine Selbstverständlichkeit vor, die von allen seinen Hörern auch stets ohne Weiteres als solche aufgenommen wurde; und zwar geschieht dies regelmäßig in folgender Form von Frage und Antwort:

„*Was aber vergänglich, Leid bringend, stetem Wechsel unterworfen ist, – kann man davon der Wirklichkeit gemäß sagen: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?‘ – ‚Gewiss nicht, Herr‘.*“

Hiernach ist also der *Obersatz* des Großen Buddha-Syllogismus *von axiomatischer Gewissheit*.

Allerdings: Er enthält kein *positives* Kennzeichen unseres Selbst, also nichts darüber, *worin* wir im Grunde bestehen, sondern nur ein *negatives*, sodass wir mit ihm auch nichts über die *eigentliche Beschaffenheit* unseres Selbst erfahren. Wir können immer nur feststellen, *worin* unser Kernhaftes auf jeden Fall *nicht* besteht. Aber auch in dieser seiner negativen Fassung wird uns der Obersatz zu einem gewaltigen Schluss-Satz führen. Inzwischen bleibt die Hauptsache, dass er durchaus nichts anderes voraussetzt als was er ausdrücklich ausspricht und schlechterdings nichts in sich enthält, was nicht für jeden Menschen, auch für den ungebildeten, jeden Augenblick als in sich selbst evident erkannt werden könnte.

DES GROSSEN SYLLOGISMUS

UNTERSATZ

UND SCHLUSS-SATZ

Es ist wohl für jeden Menschen selbstverständlich, dass er sein Wesen, also sein Selbst, in seiner Persönlichkeit sucht, unter welchem Begriff hier der Inbegriff alles dessen verstanden wird, was an einem Menschen überhaupt erkennbar ist. Denn jeder Mensch hält es zunächst für ausgemacht, dass seine Erkenntnis die ganze Wirklichkeit erschöpft, also auch ihn selber. Eben deshalb ist es denn auch für jeden selbstverständlich, dass wenn etwas an ihm unsterblich sein soll, dieses nur eine oder alle Komponenten seiner Persönlichkeit ³ sein können. Von diesem Standpunkt aus kann es überhaupt nur das Problem einer *persönlichen* Unsterblichkeit geben: Entweder überdauert etwas von meiner Persönlichkeit den Tod, oder diese Persönlichkeit geht im Tode restlos zugrunde; infolge meines mich Identifizierens mit meiner vergänglichen Persönlichkeit wähne ich dann, *selber* mit ihr zugrunde zu gehen.

3) Die Persönlichkeit (sakkāya) = die fünf Haftensgruppen, d.h. der Körper, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütsregungen und das Bewusstsein.

Die Grundlage unserer Persönlichkeit bildet unser Körper. Dieser überdauert den Tod auf keinen Fall. Denn er löst sich in ihm *offensichtlich* auf, geht im Tod offensichtlich restlos und für immer zugrunde. Diese anschauliche Erkenntnis bringt uns jede Leiche, bringt uns jeder Friedhof in überwältigender Weise, aber auch jedes Krematorium mit seinen Ascheresten als das Einzige, was von dem verbrannten Körper übrig geblieben ist. Ja, diese Erkenntnis vermittelt uns jede Stelle unseres Planeten überhaupt, wenn unser Geist nur fähig ist, die Worte eines *Jātaka* zu fassen, nach welchem es keinen Fleck Erde gebe, der nicht „Staub Verstorbenen“ sei, oder den Satz *Voltaire's*: „Der Erdball enthält nur Leichen.“

Hiernach ist aber der Glaube an eine Unsterblichkeit unseres Körpers geradezu ein Widersinn. Diese Unsterblichkeit behauptet denn auch tatsächlich niemand. Man meint nur, dass ein anderer Teil unserer Persönlichkeit nicht sterben, also unsterblich sei und dass dieser andere Teil dann wieder mit einem neuen Körper umkleidet werde oder aber den gestorbenen Körper am Ende der Zeiten auf dem Weg der Auferstehung des Fleisches zurückerhalte.

Was ist das nun für ein anderer Teil unserer Persönlichkeit, der nicht dem Tode unterworfen sein soll? Jeder weiß es: Es ist *der Geist*. Was versteht man aber unter diesem Wort? Geist ist gleichbedeutend mit Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist ein Sehbewusstsein, ein Hörbewusstsein, ein Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkbewusstsein. Dem Grade nach zerlegt es sich in Empfinden, Wahrnehmen und Denken: Zuerst empfindet man etwas, dann nimmt man das Empfundene wahr und daraufhin überdenkt man es.

Diese verschiedenen Äußerungen des Bewusstseins fasst man also unter dem Begriff „Geist“ zusammen. Er soll als eine immaterielle, einfache Substanz dem Tod nicht unterworfen sein. Allein das ist doch zunächst nichts weiter als eine Behauptung, die schließlich ebenso gut eine Fiktion oder Illusion sein kann. Das Entscheidende ist, ob sie auch *bewiesen* werden kann, und zwar natürlich wiederum in Form eines Syllogismus als der einzigen Form eines schlüssigen Beweises. Man braucht von einem Fürsprecher der Unsterblichkeit des Geistes nur einen *solchen* Beweis zu verlangen und man wird ihn unschwer als brüchig erkennen. Die Behauptung einer von unserem sterblichen Körper unabhängigen geistigen Substanz zerschellt nämlich an der Wirklichkeit. Denn diese beweist *offensichtlich*, dass auch alles Geistige an uns von unserem sterblichen Körper abhängig, ja direkt durch ihn bedingt ist: Wenn die Augen zugrunde gehen, dann hat man keine Sehempfindungen und keine Sehwahrnehmungen und damit kein Sehbewusstsein mehr; wenn das Gehör zugrunde geht, wenn man also taub wird, hat man keine Hörempfindung und damit kein Hörbewusstsein mehr; wenn das Riechorgan und die 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, hört auch das Tastbewusstsein auf; selbst mit dem Denken ist es vorbei, wenn das Gehirn ernsthaft beschädigt wird, – man hat dann auch kein Denkbewusstsein mehr.

So ist es für jeden, der dies überhaupt erkennen will, offensichtlich, dass alles Empfinden, alles Wahrnehmen und alles Denken – also jedes Bewusstsein oder alles *Geistige* – von den materiellen Sinnesorganen seines Körpers, das Denkorgan eingeschlossen, *abhängig*, durch sie bedingt ist: Alle geistigen Funktionen sind organische Funktionen, d.h. solche unseres

körperlichen Organismus. Eine Geistestätigkeit ohne Sinnesorgane bzw. ohne Nervensystem ist genauso unmöglich wie eine Verdauung ohne Verdauungsapparat, kurz: Das Bewusstsein oder das Geistige ist das jeweilige Produkt der physiologischen Prozesse unseres Körpers im Allgemeinen und der Funktion der Sinnesorgane im Besonderen. „Erst vermittelt des organischen Lebens ist Bewusstsein möglich“ (Schopenhauer). Das Bewusstsein bzw. der Geist erweist sich als eine Art Lichtelement, das an unseren Körper gebunden ist, von diesem getragen wird, an ihm immer wieder neu aufflammt, wie das Licht einer Kerze durch diese bedingt ist und von ihr getragen wird. Eben deshalb muss es dann aber auch mit der Auflösung des Körpers im Tode genauso zugrunde gehen wie das Kerzenlicht nach dem Abbrennen und der Auflösung der Kerze.

So belehrt uns die *Wirklichkeit*, so liegen die *Tatsachen*, die jeder jeden Augenblick an sich erproben kann: Er braucht nur eines seiner Sinnesorgane außer Funktion zu setzen, und mit dem entsprechenden Bewusstsein ist es augenblicklich vorbei. Diesen *Tatsachen* gegenüber hat doch wohl jedes Fantasieren, das uns ein Bewusstsein oder einen selbstständigen Geist auch *nach* dem Untergang des Körpers weismachen will, zu verstummen.

Man glaubt, dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, dass man einen sogenannten Astralkörper als den Träger des Bewusstseins annimmt, der vom Untergang des grobmateriellen Körpers nicht berührt werde. Nun mag es wohl sein, dass alle Teile unseres Körpers, insbesondere auch die Sinnes- oder Erkenntnisorgane, dem gewöhnlichen Auge nicht sichtbare, feinmaterielle Stoffe in sich bergen. Diese ergeben in ihrer Gesamtheit einen Astralkörper, der unter Umständen sogar als Doppelgänger des grobmateriellen Leibes exteriorisiert wird.

Ihn kennt auch der Buddha: „*Der Mönch lässt aus seinem leiblichen Körper einen anderen, gestalthaften, aus Geist bestehenden Körper hervorgehen, mit allen Haupt- und Nebenorganen, ohne Fehl in den Sinnesorganen; es ist etwa so, wie wenn jemand einen Pfeil aus dem Köcher hervorzieht und dabei denkt: Köcher und Pfeil sind zweierlei, habe ich doch den Pfeil aus dem Köcher herausgezogen.*“

(*Majjhima Nikāya 77*)

Aber gerade weil auch dieser Astralleib, wie es ja gar nicht anders sein kann, aus Materie – wenn auch aus *feinster* Materie – besteht, ist auch er, wie alle Materie, vergänglich, muss also ebenfalls sterben. Das räumt ja schon *Paracelsus*, der diesen Astralleib im Abendland gelehrt hat, ein. Ganz im Einklang mit dem Buddha.

Doch nicht nur das. Es kann unmittelbar erkannt werden, dass dieser Astralleib durchaus vom grobmateriellen Körper *abhängig* ist und sein Schicksal teilt; er verhält sich gerade so, als ob er eine bloße Ausstrahlung des grobmateriellen Körpers wäre. Er bzw. seine astralen Sinnesorgane und sein astrales Denkorgan (das nicht mit dem Gehirn identisch ist!) sollen nämlich vor allem Träger der geistigen oder Bewusstseinsfunktionen sein. Nun haben wir aber bereits gesehen, dass jede schwere Beschädigung unserer grobmateriellen Sinnesorgane den völligen Verlust des entsprechenden Bewusstseins zur Folge hat, dass insbesondere die schwere Beschädigung des Gehirns bzw. des Nervensystems den Verlust allen Bewusstseins und damit aller geistigen Funktionen überhaupt zur Folge haben kann. Also muss der Astralleib jeweils von dieser Beschädigung mitbetroffen werden, da er ja sonst trotz des Ausfalls der grobmateriellen Sinnesorgane weiterhin Bewusstsein erzeugen könnte. Dann muss er aber auch von der groben Be-

schädigung des grobmateriellen Körpers betroffen werden, die dessen Tod herbeiführt, das heißt, er muss mit diesem sterben. Es ist also tatsächlich so, wie der Buddha an folgender Stelle erklärt: Bei der Auflösung des körperlichen Organismus in seiner Eigenschaft als Sechs-Sinnen-Apparat werden alle Empfindungen – (und damit das Bewusstsein überhaupt) – erlöschen:

„Es ist gerade so, ihr Jünger, wie wenn da durch einen Baum bedingt ein Schatten entstehen möchte. Da käme ein Mann herbei, mit Axt und Korb versehen, und fällte diesen Baum an der Wurzel. Nachdem er ihn an der Wurzel gefällt hat, grübe er die Wurzel mitsamt den feinen Wurzelfasern aus. Daraufhin würde er den Baumstamm in Stücke zersägen, diese spalten und zu Spänen machen. Dann würde er die Späne von Wind und Sonne austrocknen lassen, alsdann verbrennen und in Asche verwandeln, die Asche aber in die Winde streuen oder im Fluss von der reißenden Flut fortspülen lassen. So wäre da jener durch den Baum bedingte Schatten von Grund aus zerstört, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, könnte künftig nicht mehr entstehen.“

(Samyutta Nikāya XII, 58 u.a.)

Das alles erweist sich bei ruhiger, nüchterner, vor allem unvoreingenommener Prüfung der Sachlage als so offensichtlich richtig, dass ja gerade hieraus der Glaube an die absolute Vernichtung des Menschen im Tod seine größte Nahrung zieht. Viele Menschen aber schrecken davor zurück, sich dieser falschen, nihilistischen Anschauung zu beugen. Vor allem die tiefer Veranlagten und tiefer Blickenden, die sich nicht zu der allein noch scheinbar übrig zu bleibenden Annahme entschließen können, die Wirklichkeit sei selber verrückt, indem sie den Urdrang nach Unsterblichkeit in die Wesen gelegt habe, ohne dass er doch je Aussicht auf Erfüllung hätte. Und so misstrauen

sie lieber ihrem Erkenntnisvermögen, das zu dieser widersinnigen Annahme zu zwingen scheint. Aber der die Welt beherrschende Unsinn wäre, wenn unser Erkenntnisvermögen uns auch bei seinem richtigen Gebrauch in die Irre führen könnte, auch nicht geringer als wenn alle Wesen von einem gewaltigen, aber gleichwohl unstillbaren Drang nach Todlosigkeit verzehrt würden.

Schon allein deshalb steht dann aber für jeden klar Denkenden fest, dass auch die zweifellos richtige Erkenntnis vom Untergang unserer gesamten Persönlichkeit im Tod unserem Urdrang nach Todlosigkeit nicht widerspricht. In der Tat tut sie das so wenig, dass sie vielmehr den schnurgeraden Weg zu der anderen Erkenntnis bildet, *wie* denn unser Urdrang nach Todlosigkeit auf seine Rechnung kommen könne. Wie nämlich, wenn auch noch eine andere als eine persönliche Unsterblichkeit möglich wäre, ja wenn man zu dieser *wirklichen* Unsterblichkeit gerade dadurch vordränge, dass man die Unmöglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit einsieht?!

Das wäre natürlich nur möglich, wenn unser Selbst, also unser Wesenhaftes, unser todloses Kernhaftes, sich *nicht* in unserer Persönlichkeit – d.h. in Körper und Geist – erschöpfte. Denn gehe ich restlos in dieser Persönlichkeit auf, dann muss ich selbstverständlich mit ihrer Vernichtung im Tode selbst vernichtet werden. Als untrügliches Merkmal dafür aber, ob ich in etwas aufgehe, also mit ihm identisch bin, haben wir im *Obersatz* des Buddhasyllogismus gefunden:

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

» Wir brauchen also die Komponenten unserer Persönlichkeit – Körper und Geist – nur auf dieses Kriterium hin zu untersuchen:

Unser Körper besteht restlos aus Stoffen der Außenwelt, die in bestimmte hochwertige Substanzen übergeführt werden. Dabei geht diese Überführung oder Assimilation derart vonstatten, dass fortwährend verbrauchte Stoffe ausgeschieden und neue zugeführt werden (Stoffwechsel) mit der Folge, dass nach einer gewissen Zeit, etwa nach 7 Jahren ⁴, in unserem Körper kein Teil mehr das Gleiche ist wie früher. Alle Teile des Körpers sind dann sozusagen ausgewechselt worden. Wir haben also jeweils nach Ablauf von wenigen Jahren einen völlig neuen Körper. Wenn ich jetzt z.B. vierzig Jahre alt bin, habe ich in Wahrheit während meines Lebens meinen Körper schon mehrere Male gewechselt. Ich hatte also als Heranwachsender einen anderen Körper wie als Kind, hatte als Mann einen anderen Körper wie als Heranwachsender, hatte als gereifter Mann wieder einen anderen Körper wie als junger Mann. Ich selbst aber war und blieb jedoch immer derselbe: *Ich* als Kind, *ich* als Heranwachsender, *ich* als Mann. Nur mein 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 z.B., dass ich nicht mehr den kräftigen Körper habe, den ich in der Jugend und als Mann hatte. Ich, offensichtlich noch vorhanden, klage also über etwas, was schon längst nicht mehr ist.

4) Nach dem heutigen Stand der Wissenschaft findet der Austausch der Zellen noch viel rascher statt, und zwar bereits in einem knappen Jahr.

Damit können wir aber dem bereits aufgestellten *Obersatz* des Syllogismus:

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

» zunächst den Untersatz anfügen:

**„Meinen Körper sehe ich in vollem Umfang unaufhörlich
entstehen und vergehen und mir infolge dieser
seiner Vergänglichkeit
Leiden bringen.“**

» Daraus folgt nun aber als selbstverständlicher Schluss-Satz:

„Also ist der Körper nicht mein Selbst.“

Etwas, über dessen Verlust *ich* noch klage, nachdem es bereits vergangen ist, nämlich eben der Körper, den ich als junger Mann hatte, kann doch nicht ich selbst gewesen sein: Wie könnte das mein Selbst, d.h. mein eigentliches Wesen sein, nach dessen längst vollzogenen Untergang *ich* noch da bin und über dessen Untergang *ich* immer noch klage? 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 Mann hatte, *mich* nicht mitgenommen, dann wird natürlich auch der Untergang des Körpers, den ich als Greis haben werde, mich nicht mitnehmen!

Ich muss nur bereits zu Lebzeiten lernen, mein Denken so sehr in meine Gewalt zu bringen, dass ich mir sicher sein kann, es auch in der Todesstunde zu behaupten und zu beherrschen; dass dies möglich ist, lehrt der Buddha ausdrücklich:

„Bei einem solchen, Rāhula, gehen auch die letzten Atemzüge bewusst vor sich, nicht unbewusst.“

(Majjhima Nikāya 62)

Dann kann ich auch noch in der Todesstunde bis zum letzten Atemzug überschauen, wie sich nun „die Exkretion (d.h. die Ausscheidung) auf der zweiten Potenz vollzieht“, und dass sie mich in meinem Bestand so wenig berührt, wie mich jetzt die täglichen Exkretionen bzw. Ausscheidungen berühren, wie Schopenhauer sich ausdrückt.

Nun sind, wie wir gesehen haben, unsere geistigen Funktionen – und damit alle Formen des Bewusstseins überhaupt – an die materiellen Sinnesorgane unseres Körpers; einschließlich des Denkkorgans und des gesamten Nervensystems gebunden. Damit allein aber ergibt sich die weitere Folge, dass auch diese geistigen Funktionen mitsamt dem Bewusstsein nicht untrennbar zu meinem Wesen, zu meinem Selbst gehören: „Wie könnte der Geist das Selbst sein, da er doch aus dem entsteht, was *nicht* das Selbst ist?!“ (anattasambhūto mano kuto attā bhavissati).

Wenn ein Klavier nicht mein Eigentum ist, dann sind es auch nicht die Töne, die ich mit ihm hervorbringe. Der Körper kann nach dem Buddha mit einem solchen Musikinstrument verglichen werden. Die Tasten sind die Sinnesorgane, und das Hervorgebrachte, die Töne, sind die Empfindungen, die Wahr-

nehmungen und die Gedanken bzw. Vorstellungen, und damit das Bewusstsein überhaupt. Der Körper ist also nur der *Apparat*, mit dem wir all das erzeugen. Wie das ja auch schon in der Benennung desselben als „Sinnen-Apparat“ oder „Erkenntnis-Apparat“ zum Ausdruck kommt. Eben deshalb mögen im Tod mit dem Körper ruhig auch alle geistigen Funktionen und damit alles Bewusstsein zugrunde gehen, – *ich selbst* werde dadurch in meinem Bestand in keiner Weise berührt. Das Ende meines Körpers und des an ihn geknüpften Bewusstseins wird nicht *mein* Ende sein.

Weil alles Geistige und alles Bewusstsein nur ein Sekundäres, ein Beilegungshaftes, mir im Grunde Wesensfremdes ist, deshalb kann ich, als *Außenstehender*, sein stetes Entstehen und Vergehen *beobachten*: Wenn z.B. eines meiner Sinnesorgane schwach oder ganz funktionsunfähig wird, dann merke ich, wie im gleichen Verhältnis das von diesem Sinnesorgan ausgelöste und getragene Bewusstsein – z.B. das Seh- oder Hörbewusstsein – nachlässt oder schließlich ganz erlischt, indem sich in mir zugleich *Leid* darüber erhebt, ein Leid; das mich noch Jahrzehnte nachdem der Verlust eingetreten ist, bewegen kann.

Wenn mein Zentralerkenntnisorgan, das Gehirn, z.B. infolge von Durchblutungsstörungen, seine Tätigkeit einzustellen beginnt, kann ich noch konstatieren: „Nun kann *ich* nicht mehr denken, mein Bewusstsein schwindet“, und ich empfinde dabei die Angst, die sich bei drohendem Verlust eines hohen Gutes einstellt. Ist aber die Störung wieder behoben und wird dann wieder Bewusstsein erzeugt, sage ich: „Jetzt bin ich wieder zu Bewusstsein gekommen.“

In der Zwischenzeit war ich ohne Bewusstsein ⁵, aber ich war trotzdem, war so selbstverständlich, dass noch nie ein Mensch, der sein Bewusstsein verloren hatte, behauptet hat, er sei mit Wiedereintritt desselben neu entstanden; vielmehr verhält sich in einem solchen Fall jeder so, wie man sich verhält, wenn man etwas, das man *verloren* hatte, *wieder gefunden* hat. Deswegen hat auch noch niemand geglaubt, dass er, wenn er morgens aus einem traumlosen und damit „bewusstlosen“ Tiefschlaf erwacht, während der Nacht vernichtet gewesen und jetzt neu entstanden sei.

Ja, dieser zeitweilige Stillstand der Sinnes- bzw. Denkfunktionen und damit die zeitweilige Ausschaltung des Bewusstseins wird von uns jeden Abend zur Herbeiführung des Schlafes geradezu ersehnt. Doch wohl ein Beweis dafür, dass das im Schlaf ausgeschaltete Bewusstsein im Grunde nichts mit uns selbst zu tun hat. Würden wir doch andernfalls mit seinem Untergang selbst vernichtet werden, sodass wir dem Tiefschlaf mit wahrer Todesangst entgegensehen müssten. Auch würden wir, wenn unser Wesenhaftes in unserem Bewusstsein bestünde, jeden Morgen beim Erwachen mit dem dann anhebenden neuen Bewusstsein immer wieder selbst als ganz neue Wesen entstehen.

5) Der Verfasser bezieht sich hier natürlich auf das Klar- bzw. Tagesbewusstsein. Die buddhistische Lehre weiß sehr wohl um die Komplexität des Bewusstseins und seiner verschiedenen Schichten; der Begriff *viññāna* (= Bewusstsein) schließt all das ein, was wir als Tiefen- oder Speicherbewusstsein usw. kennen. Nach buddhistischer Auffassung gibt es an sich gar kein Bewusstsein, sondern nur ein *Bewusstwerden*, das sich aus zig vergänglichen Bewusstseinsmomenten zusammensetzt. Mögen auch einzelne Bewusstseinsvorgänge bzw. Prozesse zum Stillstand kommen: der „*Strom des Bewusstseins*“ fließt weiter bis zur Aufhebung allen Werdens im letzten Tod.

Müssten also auch, eben als solche, jeden Morgen zum ersten Mal und mit unfassbarem Erstaunen in die Welt blicken; überdies könnten wir auch keinerlei *Erinnerung* an die Vergangenheit haben; alles würde sich uns als fremd darstellen, etwa unsere Eltern und die ganze Reihe unserer weiteren Verwandten. Dabei ist die Erinnerung kein bloßer Überblick über auftauchende frühere Vorstellungen, sondern zugleich ein Wiedererkennen derselben als *von uns selbst erlebt*. Übrigens erleben wir unser Bewusstsein nicht nur jede Nacht im Schlaf, sondern auch sonst unaufhörlich vergehen und neu entstehen, bald mit diesem, bald mit jenem Inhalt, ein „*rasch wechselnder Strom, der an uns vorüberfließt*“ (Schopenhauer). Dessen Inhalt jedoch von Sekunde zu Sekunde der Veränderung, dem Wechsel, der Vergänglichkeit unterworfen ist.

Somit können wir nun den Großen Syllogismus zusammenfassen und weiter ausbauen:

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

***Nun sehe ich nicht nur meinen Körper, sondern auch
alles Geistige, alles Bewusstsein,
unaufhörlich entstehen und vergehen und mir
infolge dieser
seiner Vergänglichkeit Leiden bringen.***

Also ist weder der Körper noch der Geist mein Selbst.“

DER GROSSE SYLLOGISMUS IN SEINEM ALLUMFASSENDEN UMFANG

Nun wird der Leser naturgemäß fragen: „Wenn weder der Körper noch der Geist mein Kernhaftes, mein Selbst ist, – was bin ich denn dann eigentlich?“

Wenn er sich näher betrachtet, so wird er noch auf ein drittes Element stoßen, das sich seiner Erkenntnis präsentiert, nämlich auf seinen *Willen*. In ihm, so wird er folgern, bestehen wir wohl. Aber ein Wille ohne Körper und Geist ist nicht möglich. ⁶ Nun sehen wir unseren Körper und alle geistigen Prozesse unaufhörlich entstehen und wieder vergehen. Damit sehen wir dann aber auch unseren Willen unaufhörlich entstehen und vergehen, sodass auch er nicht unser Selbst sein kann.

6) Jeder Wille setzt ein Objekt voraus, auf das er sich erstreckt, damit aber auch ein Bewusstsein, das dieses Objekt an uns heranführt: Ohne Körper kein Bewusstsein, ohne Bewusstsein keine Wahrnehmung von Objekten, ohne diese Wahrnehmung eines Objektes kein Wille danach ...

Das gibt selbst Schopenhauer zu, indem er feststellt: „dass die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Akt des Nichtwollens, dasselbe, was bisher gewollt hat, will dann nicht mehr.“⁷

Das heißt doch wohl: Dasselbe, was will, also unser Wesenhaftes und damit unser Selbst, aus dem dieser Wille hervorquillt, kann seinen Willen unbeschadet seiner Integrität auch aufgeben; in der Sprache des Buddha: *Auch der Wille ist nicht das Selbst.*

Wie übrigens der Wille jeweils durch unsere *Erkenntnis* bedingt, also auch er nur aufgrund von *Bedingungen* in uns vorhanden ist, offenbart Folgendes: Erscheint mir der Anblick einer bestimmten Gestalt lieblich und reizend, so erhebt sich sofort eine Regung des Wollens in mir. Wird mir aber später der Anblick der gleichen Gestalt – infolge einer geänderten Anschauung bzw. Erkenntnis – qualvoll, so erlischt dieser Wille wieder. Ich sehe also auch meinen Willen entstehen und wieder vergehen, und käme ich in die Lage, *alle* nur möglichen Objekte, die über die Sinne an mich herantreten, als mir letztendlich nur Leid bringend zu erkennen, dann würde naturnotwendig alles Wollen in mir erlöschen.

7) Es muss den bedingungslosen Vertretern Schopenhauers überlassen bleiben, wie sie diese Feststellung mit seinem im Übrigen vertretenen Standpunkt vereinbaren, nach welchem der Wille des Menschen dessen eigentliches Selbst, dessen Wesenhaftes sei. So hat nicht einmal Schopenhauer *alles* Erkennbare als vergänglich erkannt, nämlich eben nicht den Willen. In dieser Lehre vom Willen als das zugrunde liegende Subjekt liegt denn auch das eigentliche Gebrechen seiner Philosophie. Dass dem nicht so sein kann, muss er jedoch selbst geahnt haben, wie die eben zitierten Worte des Philosophen – übrigens nicht die einzigen, mit welchen er seiner eigenen Lehre widerspricht – bezeugen, wie er denn auch von der Seligkeit sprach, die sich einstelle, „sobald wir aufhören, zu wollen.“

Ich könnte dann den Untergang meines gesamten Wollens in mir beobachten, ohne dass ich selbst mit unterginge, und folglich würde ich mich als völlig willenlos ansehen, wie das ja auch der buddhistische Heilige erfährt. – Also ist auch der Wille *nicht* mein Selbst.

Nun aber wird der Leser nur noch dringender die Frage stellen: „Wenn weder der Körper, noch der Geist, noch der Wille mein Selbst sind, – was bin ich denn dann?“ Auf diese Frage kann jeder, der der Wirklichkeit gemäß antworten will, also auch der Weiseste, auch ein Buddha, nur erwidern: „*Freund, das weiß ich selber nicht.*“ Denn Körper, Geist und Wille erschöpfen alles, was an uns überhaupt erkennbar ist, ja erschöpfen die ganze Welt: Diese besteht *nur* aus diesen drei Elementen. Darüber besteht bei niemandem ein Zweifel, kann kein Zweifel bestehen, weil noch nie etwas anderes in den Bereich der menschlichen Erkenntnis eingetreten ist als diese Dreiheit, wenn auch in den unterschiedlichsten Mischungen und Graden. Damit aber wird der Große Syllogismus weltumspannend, schließt alles Erkennbare überhaupt in sich ein. In dieser allumfassenden Form lautet er deshalb:

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

***Nun sehe ich alles Erkennbare an mir und um mich
entstehen und vergehen und infolge dieser
Vergänglichkeit mir Leiden bringen.***

Also ist nichts Erkennbares mein Selbst.“

Nun kann es wohl sein, dass der Leser diesem Resultat zunächst verwundert gegenübersteht und vielleicht ausruft: „Das ist doch unerhört!“, konnte dieses Resultat in seiner ganzen Reinheit doch nur von einem Buddha gewonnen werden und konnte nur ein solcher es in die allein zwingende Form eines Syllogismus gießen. Kein Wunder, dass derjenige, welcher sich bisher nur im Irrgarten der weltlichen Philosophie bewegt hat, von diesem Unerhörten noch nichts gehört hat. Zu ihm kann nur ein religiöser Geist vordringen, der den Mut hat, das große Problem auf die Weise zu lösen, *dass er sich in die Vergänglichkeit und in die Leidensfülle alles Vergänglichen vertieft*. Wo ist ein weltlicher Philosoph, der diesen unbequemen Weg ginge oder gegangen wäre? Müsste er doch im gleichen Augenblick, da er es täte, selber zum religiösen *Praktiker* werden, indem er sich von all dem leidvollen Vergänglichen mehr und mehr abgestoßen fühlte und so von selber angeleitet würde, sich aus der Schale seiner vergänglichen Persönlichkeit auf sein unerkennbares Kernhaftes zurückzuziehen!

Solchen Konsequenzen aber geht der Weltmensch, auch wenn er Philosoph ist, schon von allem Anfang an so sehr aus dem Weg, dass er sich mit dieser Art von Philosophie gar nicht einmal ernsthaft befasst. Nur ein religiöser Geist geht hier noch mit und will die Wahrheit auch dann noch hören, wenn sie diese Form annimmt. Deshalb sind auch nur religiöse Geister, die sich gleich dem Buddha in tiefster Versenkung aus ihrer vergänglichen Persönlichkeit herauszuziehen suchten, seine Gefährten auf dem Weg zu seiner *gewaltigen Erkenntnis* gewesen. Oder klingt uns nicht der Schluss-Satz des Großen Syllogismus – wenn auch noch nicht ganz rein – entgegen, wenn ein Altmeister der Upanishaden kündigt: „*Unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewissheit des eigenen Selbst gegründet: Das ist das Selbst.*“

Oder wenn Tausende von Meilen und Jahren davon getrennt, als Flammenzeichen dafür, wie doch alle wirkliche Weisheit letzten Endes *einer* Erkenntnis zustrebt, einer der größten abendländischen Mystiker, Meister Eckehart, ausruft: „Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selber. Sie hat nichts, womit sie sich erkennen könnte, sie weiß alles andere, nur sich selber nicht; von keinem Ding weiß sie so wenig wie von sich selber.“, – oder wenn Angelus Silesius offenbart: „Ich bin ein selig' Ding, mag ich ein Unding – (= ein Nicht-Ding, ein Nicht-Hervorgebrachtes) – sein, das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein.“

Wie auch im Übrigen alle rechte Erkenntnis in die buddhistische Denkweise einmündet, zeigen sehr klar die Selbstgespräche des Mönches Adam (Klosterleben des Mittelalters, von Joh. Bühler). In ihnen heißt es unter anderem:

„Die Vernunft: ‚Worin wirst du versucht und was denkst du?‘ – Der Mönch: ‚Ich denke an die Menge der schönen und zierlichen Frauen.‘ – Die Vernunft: ‚Was hältst du von ihnen? Wie malst du sie dir aus und wie erscheinen sie dir in deinen Vorstellungen?‘ – Der Mönch: ‚Schön, sehr angenehm und süß.‘ – Die Vernunft: ‚Wozu schön, angenehm und süß?‘ – Der Mönch: ‚Schön anzusehen, angenehm zu umarmen und süß zum Kuss.‘ – Die Vernunft: ‚Wie ist dir, wenn du an sie denkst?‘ – Der Mönch: ‚Mein Geist seufzt, mein Leib wird aufgestachelt, mein Herz sehnt sich nach Stillung der Lust und mein Fleisch jubelt.‘ – Die Vernunft: ‚Der Jubel ist gar sehr zu beklagen und zu beweinen. (...) Weist du denn nicht, dass du einen bemalten Mantel zu halten wünschst, wenn du mit lüsterlichem Auge eine Frau ansiehst? Siehst du nicht, dass es etwas Übelriechendes birgt, was dir unlauterer weise gefällt und dir als etwas Schönes erscheint? Wenn du eine zierliche Frau lust-

voll zu umfassen begehrt, so wünschst du einen Seidensack voll Schmutz im Arm zu halten. (...) Sieh, so sind die Frauen ⁸, von denen du denkst, dass sie schön, lieblich und süß sind. Sie scheinen dir nur so, sie sind es nicht in Wirklichkeit“.

Dieses Bewusstsein, mit dem Großen Buddhasyllogismus in den Bannkreis der größten religiösen Genien eingetreten zu sein, mag den Leser ermuntern, seinen bisherigen Denkgewohnheiten, die vielleicht in einer ganz anderen, vielleicht gar in ablehnender Richtung liegen, einmal zu trotzen und den Syllogismus ruhig, bedächtig, unvoreingenommen, also objektiv zu prüfen; und zwar sollte er dies nicht nur einmal tun, nicht nur zweimal, nicht nur hundertmal, sondern so oft er dazu nur immer in der Lage ist. Und zwar nicht nur logisch, sondern überdies in *anschaulicher* Betrachtung des Getriebes seiner Persönlichkeit. Ist er voll Energie, mag er sogar während eines Spazierganges auf dem Friedhof oder angesichts eines Leichnams Anschauungsunterricht nehmen: Dort, an der Stätte des Todes, wird er am ehesten begreifen, was das Leben ist. *Nur so* werden wirkliche Wahrheiten gewonnen. Der Preis, der ihm winkt, ist es wert.

8) bzw. der Mann. Gemeint ist, insbesondere aus buddhistischer Sicht, grundsätzlich nicht die Frau/Mann als Mensch, sondern lediglich ihre vergänglichen, der Krankheit, dem Alter und dem Tod unterworfenen Beilegungen ... Diese Betrachtungsweise hat, wenn richtig durchgeführt, nicht Verachtung und Lieblosigkeit zur Folge, sondern sie öffnet dem Betrachtenden uneigennützig Güte und Mitgefühl gegenüber den Mitmenschen. Sie führt zu Gelassenheit gegenüber den eigenen Beilegungen und den Beilegungen der anderen.

DIE FORMULIERUNG DES GROSSEN SYLLOGISMUS IN DEN DIALOGEN DES BUDDHA

Der Buddha hat es, wie alle großen religiösen Genien, verschmäht, Bücher zu schreiben; er hat vielmehr nur mündlich gelehrt, und zwar in lebendiger Gegenrede, also in Form des Dialogs. Dabei waren seine Darstellungen trotz ihrer abgründigen Tiefe so überaus einfach und von einer solchen anschaulichen Klarheit, dass sie auch den einfachsten Menschen ohne Weiteres verständlich waren, ja dass selbst Kuhhirten das vom Buddha gelehrt höchste Endziel, das Nibbāna, noch zu Lebzeiten zu verwirklichen vermochten.

Das gilt vor allem hinsichtlich des Fundaments seiner Lehre, des *Großen Syllogismus*. Wo immer er im buddhistischen Kanon erscheint – und er erscheint als das die ganze Lehre tragende Fundament *überaus häufig* –, wird er stets in folgender Form vorgetragen:

„Was meint ihr, Mönche: Ist der Körper unvergänglich oder vergänglich? – ‚Vergänglich, Herr!‘ – ‚Was aber vergänglich ist, ist das Leid bringend oder Freude bringend?‘ – ‚Leid bringend, Herr.‘ – ‚Was aber vergänglich, Leid bringend, dem Wechsel unterworfen ist, – kann man davon mit Recht behaupten: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?‘ – ‚Wahrlich nicht, Herr.‘ – ‚Was meint ihr, Mönche: Ist die Empfindung, – ist die Wahrnehmung, – sind die Gemüts-

tätigkeiten, – ist das Bewusstsein unvergänglich oder vergänglich?‘ – ‚Vergänglich, Herr!‘ – ‚Was aber vergänglich ist, ist das Leid bringend oder Freude bringend?‘ – ‚Leid bringend, Herr.‘ – ‚Was aber vergänglich, Leid bringend, dem Wechsel unterworfen ist, – kann man davon mit Recht behaupten: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?‘ – ‚Wahrlich nicht, Herr!‘ – ‚Darum, Mönche: Was es auch an körperlicher Form gibt, an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütsstätigkeiten, an Bewusstsein: Jede körperliche Form, jede Empfindung, jede Wahrnehmung, jede Gemütsstätigkeit, jedes Bewusstsein ist der Wirklichkeit gemäß in vollkommener Weisheit also zu betrachten: ***Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.***‘

Also sehend, Mönche, wird der erlesene Jünger der körperlichen Form überdrüssig, wird er der Empfindung überdrüssig, der Wahrnehmung, den Gemütsstätigkeiten, des Bewusstseins. Überdrüssig geworden wird er gleichmütig. Gleichmütig geworden löst er sich los – (von der körperlichen Form, von der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütsstätigkeiten und dem Bewusstsein) – Im Erlösten steigt das Wissen auf: ‚Ich bin erlöst. Vernichtet ist die Wiedergeburt, zu Ende gelebt der heilige Wandel, ich habe getan, was mir zu tun oblag, ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein.‘“

(*Majjhima Nikāya 35 u.v.a.*)

In Majjhima Nikāya 148 wird der Syllogismus in folgender Form vorgetragen:

„ ‚Das Auge – (bzw. das Sehbewusstsein) – ist das Selbst‘ – Eine solche Behauptung ist nicht korrekt, denn man nimmt ein Entstehen und Vergehen des Auges – (bzw. des Sehbewusstseins) – wahr. Wenn nun aber etwas, das entsteht und vergeht, das Selbst wäre, dann käme man zu dem Ergebnis: ‚*Mein Selbst*

entsteht und vergeht. ‘ Deshalb ist es nicht richtig, zu behaupten: ‚Das Auge ist das Selbst.‘ – Somit ist das Auge *nicht* das Selbst.“

» Das Gleiche wird dann hinsichtlich des Gehörs, der Nase, der Zunge, des Leibes (als Tastorgan) und des Denkkorgans sowie hinsichtlich des Bewusstseins ausgeführt, das durch die Tätigkeit der sechs Sinnesorgane ausgelöst wird.

Damit steht fest: Das Fundament der Lehre des Buddha besteht in folgendem Gedankengang: Was ich als vergänglich und eben deshalb als leidvoll *für mich* erkenne, das ist auf rechte Weise also zu betrachten: „*Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.*“ Nun beobachte ich bei allem, was nur immer gesehen, gedacht, erkannt, im Geist untersucht wird – so heißt es in Majjhima Nikāya 35 –, ein Entstehen und Vergehen, und ich erkenne es demgemäß als vergänglich und Leid bringend. So gilt denn von allem Erkennbaren der Wirklichkeit gemäß: „Das gehört mir nicht (wesenhaft), das bin ich (in meinem tiefsten Grunde) nicht, das ist nicht mein (todloses) Selbst.“

Das Fundament der Lehre des Buddha ist aus *Granit*. Denn der *Große Syllogismus* ist so offensichtlich richtig, wie der Satz richtig ist: „Wenn die Sonne scheint, ist es Tag.“

Der Große Syllogismus kulminiert in einem Schluss-Satz, der identisch ist mit der vom Buddha unzählige Male gebrauchten Formel: „*Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.*“ Diese Formel, die von allem Erkennbaren gilt, insbesondere auch von meinem Körper und meinem Bewusstsein, ist die *große Formel* der Lehre des Buddha. Sie wird kurz in dem Begriff „*anattā*“ zusammengefasst.

Dieses Wort setzt sich zusammen aus der Negation „*a*“ (vor Vokalen „an“) und dem Wort „*attā*“, welches: ‚das Ich, das Selbst‘ bedeutet – also „*nicht* das Ich, *nicht* das Selbst.“ Dass der Begriff *anattā* in der Tat nur die Zusammenfassung der großen Formel ist: „*Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst*“, spricht der Buddha wiederholte Male aus, indem er sagt:

*„Anattā, das heißt:
Das gehört mir nicht,
das bin ich nicht,
das ist nicht mein Selbst.“*

(Saṃyutta Nikāya XXXV, 1)

UNSER VERHÄLTNIS ZUM ERKENNBAREN

Nichts von dem, was erkennbar ist, ist unser tiefstes Wesen, ist unser eigentliches Selbst. Das schließt aber natürlich nicht aus, dass die Qualitäten, ⁹ die wir an uns erkennen, nämlich Körper, Geist und Wille, gleichwohl Eigenschaften von *uns* sind. Aber es sind nur unwesentliche, *nicht wesenhafte* Eigenschaften, sind nur Akzidenzien, nur ein Hinzukommendes oder, wie der Buddha sagt, bloße „*Beilegungen*“ von uns: Wir haben sie uns bloß beigelegt.

Nun werden wir auch den tiefen Sinn verstehen, der darin liegt, dass wir diese unsere Beilegungen mit „Person“ oder „Persönlichkeit“ bezeichnen, wie sich ja nicht selten in der Sprache die unmittelbar verstandesmäßig erfassten Wahrheiten spiegeln. Das Wort *Person* (= Maske) geht auf das lateinische Wort „*personare*“ zurück, das „hindurchtönen“ bedeutet. Demgemäß wurde bei den alten Römern die Maske des Schauspielers, die den ganzen Kopf bedeckte und je nach den darzustellenden Charakteren verschieden war, „*persona*“ genannt. Person, Persönlichkeit, ist also gleichbedeutend mit „durchtönte Maske.“ Dieser Maske oder Larve, die aus Körper und Geist besteht, bedienen wir uns, um den aus uns hervorquellenden Willen, eine Rolle in der Welt zu spielen, zu befriedigen.

9) Der Begriff Qualität ist hier in seinem (heute unüblichen) philosophischen Sinn zu verstehen, d.h. also im Sinne eines Sekundären, Hinzukommenden, nicht Wesentlichen.

Dabei ist speziell unser Verhältnis zu unserer Persönlichkeit in ihrer Eigenschaft als *Erkenntnisapparat* folgendes: Wir selbst in unserer eigentlichen, unerkennbaren Essenz sind das *Subjekt* des Erkennens, das dem gesamten Erkenntnisprozess *zugrunde Liegende* – das ist die wörtliche Übersetzung des Begriffes Subjekt –, für das die gesamte Erkenntnistätigkeit allein stattfindet. Diese Erkenntnistätigkeit selbst ist ganz nach außen gerichtet, d.h. auf die Welt, der wir uns *gegenüber* sehen und zu der bereits unsere Persönlichkeit gehört. All das ist mithin unserer Erkenntnis zugänglich. Wir können insbesondere nicht nur die Außenwelt, unseren Körper und unseren Willen, sondern auch unseren Geist – also unser Erkennen selber – in ihrer unaufhörlichen Veränderlichkeit durch eben dieses Erkennen beobachten. Es ist gerade so, wie wenn jemand durch eine sich unaufhörlich verändernde Brille die unaufhörlich wechselnden Bilder eines Kaleidoskops betrachtet.

Weil unser Erkennen ganz nach außen gerichtet ist, d.h. auf das, was *nicht* unser eigentliches Ich, unser Selbst ist, deshalb kann dieses Letztere auch nie und unter keinen Umständen zum Objekt unserer Wahrnehmung und damit unseres Erkennens werden. Es kann sich nie einem unserer nach außen gerichteten Sinne präsentieren. Wir können also unser eigentliches Selbst nicht sehen, nicht hören, nicht riechen, nicht schmecken und nicht betasten. Um das durch ein Gleichnis zu veranschaulichen, stelle man sich einen Autofahrer vor, der nachts mit seinem Fahrzeug, das mit Scheinwerfern ausgerüstet ist, auf der Landstraße dahinfährt: Alles, was in den Bereich des Scheinwerferlichts eintritt, sieht er taghell, und er erkennt es natürlich auch in seiner Beziehung zu sich selber. Nicht aber tritt er selbst in den Lichtkegel ein, da er ja hinter den Scheinwerfern sitzt. Dadurch kann er *sich selbst* in der Dunkelheit nicht erkennen. Ebenso können auch wir nur die in das Licht unserer

nach außen gerichteten Sinnesorgane eintretenden Objekte (aus dem Bereich des Nicht-Selbst) erkennen. Andererseits können wir diese Objekte (insbesondere die Elemente unserer Persönlichkeit) in ihrer Beziehung *zu uns selbst* erkennen, indem eben auch das nur eine Erkenntnis der *Objekte* in einer bestimmten Richtung darstellt.

» Unser Selbst kann also nie Objekt unserer anschaulichen Erkenntnis werden.

Das drückt übrigens schon der Begriff „Objekt“ aus. „Objekt“ kommt von *obicere*, was „entgegenwerfen“, „gegenüberstehen“ bedeutet. Der Begriff Objekt ist also ein relativer Begriff, der zwei Größen bereits voraussetzt: die eine, die sich „entgegenwirft“ bzw. gegenübersteht –, und eine andere, *der* sie gegenübersteht. Letztere wird das Subjekt genannt. Es verhält sich gerade so wie beispielsweise mit dem Begriff „Gift“, durch welchen etwas Bestimmtes in Hinsicht auf ein bestimmtes Lebewesen bezeichnet wird, für welches es eben Gift ist. Wie es kein Gift an sich gibt, also ohne ein Wesen, *für welches* etwas Gift ist, so könnte auch nichts Objekt sein, wenn es kein von ihm unabhängiges, ihm gegenüberstehendes Subjekt gäbe, *für welches* es Objekt ist und das eben deshalb selber nie Objekt werden kann.

So hat sich uns nunmehr auch die Ursache der Unerkennbarkeit unseres Selbst entschleiert. Sie liegt in der Natur unseres Erkenntnisapparates, der ausschließlich nach außen, auf den Bereich des Nicht-Ich, des Nicht-Selbst bzw. auf die Welt eingestellt ist. Das wussten bereits die Upanishaden: „Nach auswärts bohrte die Höhlungen – der Sinne – der An-Sich-Seiende; darum sieht man nach außen, nicht aber ins innere Selbst.“ In unserer Zeit hat das Schopenhauer scharf durchschaut:

„Das Ich ist der finstere Punkt im Bewusstsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper 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 Individuum. Könnte er sich hingegen zu Bewusstsein bringen, was er überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität – (seine Persönlichkeit) – willig fahren lassen und die Hartnäckigkeit seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln.“

So sagt denn auch Kant: „Das Ich erkennt sich nicht.“ Der Buddha selbst hat es in Hinsicht darauf, dass wir die Welt nur mit unserem Körper in seiner Eigenschaft als Erkenntnis- bzw. Wahrnehmungs- bzw. Bewusstseins-Apparat erleben, in die Worte gekleidet:

„Was im Bereich der Begriffe liegt, was im Bereich der Erklärungen, im Bereich des Offenbarwerdens, im Bereich des Erkennens liegt: Das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewusstsein“¹⁰ (Dīgha Nikāya 15).

Ist aber so alles, was nur immer in unseren Erkenntnisbereich eintritt, *nicht* unser Selbst, dann könnte ein kritischer Leser fragen: „Wie komme ich denn dann überhaupt auf den *Gedanken* an mein Ich, an mein Selbst?

Wenn alles Erkennbare, auch mein Körper und mein Erkennen selbst, mir im Grunde fremd ist, ich also mit meiner Erkenntnis, worauf auch immer ich sie richte, nie auf mein Selbst stoße, dann würde doch *alles* den Gedanken *an etwas Fremdes*, nicht aber den Gedanken an mich selbst auslösen? Nun hege ich aber in Wahrheit keinen Gedanken häufiger als gerade den an mich selbst, den Ich-Gedanken!“ – Die Antwort hierauf lautet:

10) und den durch dieses wahrgenommenen Objekten.

Wir erfassen uns mit der Erkenntnis eben dadurch, dass wir alles als *Objekt*, d.h. als ein uns Gegenüberstehendes wahrnehmen, als etwas, das uns *gegenübersteht*. Auch das wird durch ein Gleichnis deutlich: Wenn ein der *vollkommenen* Anschauung fähiges Wesen zum ersten Mal das Licht des Vollmondes erblickte, dann würde es dieses Licht, eben weil es alles *vollkommen* durchschaute, unmittelbar als bloß reflektiertes Licht wahrnehmen. Würde also in diesem Licht auch die Tatsächlichkeit der Lichtquelle, der Sonne, mit anschauen, obwohl es diese selbst am nächtlichen Himmel nicht zu entdecken vermöchte. Ganz ebenso schauen wir in der Anschauung eines Gegenstandes als eines Objekts auch unsere eigene Tatsächlichkeit als Subjekt mit an, dem sich das geschaute Objekt „entgegengeworfen“ hat bzw. dem es gegenübersteht.

Aber wie jenes das Mondlicht als reflektiertes Licht unmittelbar anschauende Wesen sich sagen müsste: „Ich kann die Lichtquelle am nächtlichen Himmel nirgends finden“, so müssten auch wir, die wir ebenfalls bei jedem Erkenntnisakt an uns erinnert werden, wenn wir der Wirklichkeit gemäß denken würden, sagen: „Ich kann dieses mein Selbst, an das ich bei allem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken unaufhörlich erinnert werde, nirgends in der Welt ausfindig machen; denn alles Erkennbare ist *nicht mein Selbst*.“

Bei dem wirklichkeitsgemäßen Erkennen löst also jedes nur mögliche Objekt, auch unsere Persönlichkeit, den Gedanken an unser Selbst immer nur in der Form des Nicht-Selbst aus: „Das ist *nicht* mein Selbst.“ Schopenhauer drückt das in den Worten aus: „Von den Dingen wissen wir unmittelbar, von uns selbst mittelbar.“

Erst wenn man seine wesensfremde Persönlichkeit lieb gewinnt und ihr so anhängt, tritt eine Verdüsterung und damit Verfälschung des wirklichkeitsgemäßen Erkennens ein, indem man sich dann mit seiner Persönlichkeit *identifiziert*, sie nicht mehr als ein Fremdes anschaut. Man nimmt dann vielmehr das Subjekt und das Objekt oder „das Denkende und das Gedachte“ (Fichte) als ein und dasselbe wahr, mit der Folge, dass der *falsche Schein* entsteht: „Ich bin Körper und Geist“, ganz ebenso wie der Mensch normalerweise ja auch das Licht des Vollmondes nicht unmittelbar als bloß reflektiertes Licht anschaut, sondern den Mond selbst als die Lichtquelle ansieht.

Wie diesem falschen Schein, so sind die Lebewesen seit Urbeginn auch jenem anderen verfallen, dass ihre Persönlichkeit ihr Selbst sei. Nur der Buddha hat diesen falschen Schein durchbrochen, hat ihn so sehr durchbrochen, dass seine ganze Lehre letztendlich nichts anderes ist als die Offenbarung dieses falschen Scheins und die Anweisung, zum wirklichkeitsgemäßen Erkennen vorzudringen, in dem wir alles, insbesondere unsere Persönlichkeit, unmittelbar als nicht wesenhaft mit uns verbunden anschauen.

„Da das Selbst und etwas dem Selbst (wesenhaft) Zugehöriges in der Erscheinungswelt nicht ausfindig zu machen ist“, – auch nicht in unserer Persönlichkeit –, so wenig wie die Sonne im Mondlicht, deshalb charakterisiert der Buddha insbesondere auch alle positiven Aussagen über das Selbst – und welche Religion oder Philosophie macht keine solchen positiven Aussagen? – als leere Hirngespinnste, als Gipfel der Torheit:

„Da nun das Selbst und etwas dem Selbst Zugehöriges nicht ausfindig zu machen ist, ist da nicht, ihr Jünger, der Glaube: ‚Das ist mein Selbst‘ der Gipfel der Torheit?“ – „Gewiss, Herr, wie sollte das nicht der Gipfel der Torheit sein!“

(*Majjhima Nikāya 22*)

Nur die selbstverständliche Konsequenz davon ist es, dass der Buddha selber über unser Selbst nichts, schlechterdings gar nichts aussagt. Er hat sich vielmehr nur mit dem befasst, was erkennbar ist, nämlich mit den Dingen dieser Welt, zu denen natürlich auch die Elemente unserer Persönlichkeit gehören: „Was vergänglich ist, das wird im Orden des Erhabenen die Welt genannt“; aber er hat diese allein erkennbaren Dinge *richtig* gesehen, indem er sie als bloße *Objekte* durchschaute, die eben deshalb nicht das Subjekt, nicht unser Selbst sein können.

DIE SCHWIERIGKEIT DES *VERSTÄNDNISSES* *DES* *ANATTĀ-GEDANKENS*

Der Große Syllogismus ist das granitne Fundament der Lehre des Buddha; alle übrigen Teile von ihr, insbesondere die Unsterblichkeit bzw. Todlosigkeit und die Wiedergeburt, sind nur die zwingenden Konsequenzen dieses Syllogismus. Deshalb ist mit dem Nachweis seiner Richtigkeit die ganze Lehre des Buddha dem Streit der Meinungen entzogen, genau wie die Folgesätze des pythagoräischen Lehrsatzes ebenso feststehen wie dieser selbst. Deshalb muss jede Darstellung und Würdigung der Lehre des Buddha eine Darstellung und Würdigung des Großen Syllogismus sein, wenn sie sachgemäß erfolgen soll. Jeder, der diese Lehre im Allgemeinen oder in einem ihrer Teile bekämpft, ist entweder ein unwissender oder ein unehrlicher Mensch, wenn er diesen Kampf nicht gegen den Großen Syllogismus als das tragende Fundament der ganzen Lehre richtet.

Aus diesem Grund hat man bei Auseinandersetzungen über die Lehre des Buddha – insbesondere über unser Verhältnis zur Persönlichkeit bzw. über das Todlose – die Debatte stets auf den Syllogismus zu lenken. Tut man das, so wird man bald auf den eigentlichen Grund stoßen, warum sich die meisten Menschen trotz seiner Klarheit und Unanfechtbarkeit gegen ihn aufbäumen. Es wird nämlich offenbar, dass der Widerspruch sich nicht gegen den Syllogismus als solchen, also gegen seine

Prämissen richtet, sondern nur gegen seinen Schluss-Satz, – also gegen den Anattā-Gedanken. Dieses *Resultat* des Großen Syllogismus geht dem Durchschnittsmenschen nicht in den Kopf.

Der Buddha gibt den Grund hierfür an. Es ist der *Asmi-māna*, der „Ich-bin-Dünkel“ – (Asmi = ich bin / māna = Stolz, Dünkel) –, der das Verständnis des Anattā-Gedankens unmöglich macht. Da auch dieser Begriff ein Grundbegriff der Lehre des Buddha ist, ist auch er klarzustellen:

» Wie wir bereits wissen, ist unser wahres Selbst für die Erkenntnis unzugänglich, ist doch unsere gesamte Erkenntnistätigkeit nach außen gerichtet, auf die Elemente unserer Persönlichkeit: auf unseren Körper, auf unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten sowie auf unser Erkennen bzw. Bewusstsein selbst. Der Buddha nennt diese fünf Bestandteile unserer Persönlichkeit die „fünf Gruppen“, näher die „fünf Haftensgruppen.“ Die rechte Erkenntnis, „die das Entstehen und Vergehen schaut“, erkennt diese fünf Gruppen als bloße *Beilegungen* von uns an. Ihr unaufhörliches Entstehen und Vergehen *beobachten* wir, ohne dass wir selbst mit ihnen vergingen, weshalb sie nicht unser Selbst sein können!

Weil wir nur unsere Beilegungen zu erkennen vermögen, nicht aber unser eigentliches Selbst, weil also die Beilegungen die einzigen Objekte der Erkenntnis sind, deshalb gelten alle Begriffe, in denen wir unsere Erkenntnis festhalten, nur für diese Beilegungen von denen sie abgezogen sind. Dagegen sind diese Begriffe sinnlos in Hinsicht auf unser Selbst, auf das erkennende Subjekt, wie es sinnlos wäre, wenn ich die Eigenschaften meiner Kleidungsstücke mir selber zuspräche. Das gilt vor allem auch für den Begriff „Sein.“

Auch dieser Begriff ist ein rein empirischer Begriff, der aus den fünf Elementen unserer Persönlichkeit abgezogen ist. Deshalb gilt er auch immer nur für diese, wird also durchaus sinnlos in Hinsicht auf das von der Persönlichkeit befreite, auf das *absolute, losgetrennte* Selbst. Deshalb sagt der Buddha ausdrücklich, dass, wenn man von einem Vollendeten, der sich von den fünf Gruppen seiner Persönlichkeit losgelöst hat, sagen wollte, „er ist“ oder „er ist nicht“, dies eine Ausdrucksweise aus dem Bereich der fünf Gruppen wäre und mithin falsch ist.

Diese rechte Erkenntnis ist den Wesen nun aber während ihres Samsāra, während des Kreislaufes ihrer Wiedergeburten, verloren gegangen. Weil sie während dieses Samsāra, also schon seit Ewigkeiten, immer nur die fünf Elemente ihrer Persönlichkeit wahrnehmen und wahrnahmen, haben sie die Besonnenheit verloren, die nötig ist, um diese Elemente als bloße *Beilegungen* zu durchschauen. Sie verfielen vielmehr in den Wahn, dass die Persönlichkeit ihr wahres Selbst sei. Sie *verwechselten* also ihre Persönlichkeit mit ihrem Selbst und erklären seitdem: „Ich bin die Persönlichkeit“, „meine Persönlichkeit ist mein Selbst“. Es ist ihnen also der Nicht-Selbst-Gedanke, der Anattā-Gedanke, völlig entschwunden. An seine Stelle haben sie den Ich-Gedanken, den Attā-Gedanken gesetzt.

Zwar ist es leicht, den Körper als nicht das Selbst zu erkennen, doch verlegt jeder sein Selbst in das, was man Geist, Bewusstsein oder Denken nennt. Der Buddha lehrt diese Entstehung des Grundwahns der Menschen in folgenden Worten:

„Des aus den vier Grundelementen aufgebauten Körpers mag auch ein die Lehre nicht kennender, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was da aber als Denken, Geist oder Bewusstsein bezeichnet wird, davon kann der die Lehre nicht kennende, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht los-

kommen. Und warum nicht? Lange Zeit hindurch hat sich ja der die Lehre unkundige, gewöhnliche Mensch daran angeschlossen, hat es gehegt und gepflegt (in dem Gedanken): ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‘.“

(*Samyutta Nikāya XII, 61*)

Dieser so entstehende Grundwahn der Wesen hat eine besondere Eigenschaft: Die Wesen verwechseln sich nicht nur mit ihrer ihnen wesensfremden Persönlichkeit, sondern sie bilden sich auch noch ungeheuer viel auf dieses ihr vermeintliches Selbst ein, sodass sie mit *Stolz* erklären: „Das bin Ich!“, – „Die Persönlichkeit ist mein wahres Selbst, also kann ich mit Recht sagen: ‚Ich bin‘.“ Wie *stolz* der Mensch auf sein vermeintliches, persönliches Selbst ist, geht daraus hervor, dass es die schwerste Beleidigung eines Menschen darstellt, wenn man ein Element seiner Persönlichkeit ernsthaft angreift. Deshalb ist es ja auch Grundregel des gesellschaftlichen Verkehrs, die Persönlichkeit des anderen in keiner Weise anzutasten.

Dieser unberechtigte Stolz, dieser „Ich-bin-Dünkel“, ist das Gegenteil des Anattā-Gedankens, der ja von allen Faktoren der Persönlichkeit aussagt: „Das gehört mir *nicht*, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst.“ Diese rechte Betrachtungsweise führt dann auch zur selbstverständlichen Folge, dass man sich dementsprechend sagt: „Weil die fünf Gruppen der Persönlichkeit meinem Wesen fremd sind, deshalb bin ich auch über den Begriff des *Seins* erhaben.“

Der Anattā-Gedanke macht bescheiden, demütig. Er ließ die heilig gewordene Nonne Khemā ausrufen: „Ich schäme mich meines Körpers, ich ekle mich vor ihm“, ganz in Einklang mit dem Denken des großen Neuplatonikers Plotinos, von dem sein Biograf Porphyrius berichtet: „Er schämte sich, dass er im Leibe war.“

Dass der Dünkel „Ich bin“ in der Tat nur Stolz auf die fünf Haftensgruppen ist, die in ihrer Gesamtheit die Persönlichkeit ergeben, zeigen die oft vom Buddha gebrauchten Worte: „Ich habe aufgegeben, was da in Hinsicht auf die fünf Haftensgruppen der ‚Ich-bin-Dünkel‘ ist.“

Auf besonders anschauliche Weise ist diese Bedeutung im Samyutta-Nikāya dargelegt, wo Ānanda eine Rede vorträgt, die der Mönch Punna ihm einst vorgetragen hatte:

„Wenn man haftet, Freund Ānanda, entsteht der Dünkel ‚Ich bin‘; er entsteht nicht, wenn man nicht haftet. An was haftend aber entsteht dieser Dünkel und an was nicht haftend entsteht er nicht? Wenn man am Körper haftet, – an der Empfindung, – an der Wahrnehmung, – an den Gemütsstätigkeiten, – wenn man am Bewusstsein haftet, entsteht der Dünkel ‚Ich bin‘, wenn man nicht an ihnen haftet, entsteht er nicht.“¹¹

11) In einigen Übersetzungen heißt es „in Abhängigkeit“ statt „wenn man haftet.“ Der Pāli-Begriff ist „*upādāya*“ (Ger. von *upādiyati*), was meist als „einer Ursache zufolge“ wiedergegeben wird. Aber auch als „haftend, ergreifend“; so bedeutet denn auch *anupādāya* generell „nicht mehr haftend“, „losgelöst“ (vgl. z.B. The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, p. 149).

Georg Grimm gab hier der Übersetzung von *upādāya* im Sinne von *Haften* den Vorzug, zumal dies durch den weiteren Text, indem es um das Betrachten des eigenen schönen Spiegelbildes geht, durchaus auch sinnvoll erscheint.

Auch gäbe es ja keine Möglichkeit der Befreiung, wenn das Ich-Denken von den Komponenten der Persönlichkeit abhängig wäre: In diesem Fall wäre selbst ein Erwachter nicht frei davon und somit nicht frei von Stolz und Nichtwissen.

Wo im Pāli-Text nur vom „Ich-bin“ gesprochen wird, lesen wir, je nach Übersetzer, entweder „die Vorstellung des Ich-bin“ oder der „Dünkel Ich-bin.“ Letztere Übersetzung findet sich bei Georg Grimm, Woodward u.a.

Im Grunde ist unter dem „Ich-bin“ der Texte das „Denken in der Form von Ich und Mein“ zu verstehen, welches zur Identifizierung mit den Haftensgruppen führt. Beide Übersetzungen stehen im Einklang mit dem Sinn des Textes.

Gleichwie etwa, Ānanda, wenn da eine Frau oder ein Jüngling, die sich zu schmücken lieben, in einem fleckenlosen Spiegel oder in klarem Wasser das Spiegelbild ihres Antlitzes betrachten und daran haften würden, so würde der Ich-bin-Dünkel sich in ihnen erheben, – nicht würde er sich ohne Haften erheben. Ebenso nun auch, Ānanda, steigt infolge des Hafens an den Empfindungen, an den Wahrnehmungen, an den Gemütstätigkeiten, am Bewusstsein der Dünkel ‚Ich-bin‘ auf, nicht wenn man nicht an ihnen haftet.“

(Saṃyutta Nikāya XXII, 83)

So versperren im Ich-bin-Dünkel zwei mächtige Feinde den Weg zum Verständnis des Anattā-Gedankens und damit zur Loslösung, zum Heile: Eine seit Weltzeitaltern bestehende entgegengesetzte Denkgewohnheit und ein maßloser unberechtigter Stolz. In nur wenigen, sehr wenigen edlen Wesen ist dieser Feind so geschwächt, dass sie aus dem Großen Syllogismus auch die praktische Konsequenz der Verwirklichung des Anattā-Gedankens zu ziehen vermögen.

DIE KONSEQUENZEN
DES GROSSEN BUDDHA-
SYLLOGISMUS:
UNSTERBLICHKEIT
UND
WIEDERGEBURT

Die vorangegangenen Ausführungen haben vielleicht manchen Leser ermüdet. Er hatte eine leichte Plauderei erwartet, wie solche heutzutage auch über tiefste Probleme üblich sind. Aber die Lösung der Urprobleme liegt nicht an der Oberfläche. Wer über sie sicheren Aufschluss erlangen will, der muss schon in den Grund hinabsteigen, auf dem die Lösung liegt. Zu diesem Grund kann man aber nur dadurch vordringen, dass man in den eigenen Grund hinuntersteigt, im Gegensatz zu so manchem modernen Physiologen, die „die Formel zur Erklärung des Menschenrätsels lieber in aufgeschnittenen Tierleibern suchen, statt sie aus ihrem eigenen Innern heraufzuholen“ (Du Prel). In dieses sein Innerstes stieg eben deshalb auch der Buddha hinab und holte sich dort die Lösung der beiden großen Urprobleme: der Unsterblichkeit und der „Gottheit“, des Göttlichen. Wer diesen Gang in den eigenen Grund in den vorangegangenen Ausführungen mitzumachen vermochte, der mag nun auch die Lösung dieser Urprobleme in Empfang nehmen, und zwar zunächst des Problems unserer *Unsterblichkeit*.

Wir haben gesehen, dass alles Erkennbare an uns, dem Tode verfallen ist. Daraus folgt, dass der Glaube an eine *persönliche* Unsterblichkeit, also der Glaube an die Unsterblichkeit unserer *gegenwärtigen* Person, ein *Unding* ist. Die Persönlichkeit stirbt in *vollem* Umfang. Überdies aber folgt aus der Tatsache, dass schlechterdings alles Erkennbare an uns im Tode untergeht, dass eine Unsterblichkeit von uns nur dann möglich ist, wenn es auch ein Unerkennbares *in uns* gibt.

Dieses Unerkennbare aber haben wir im Bisherigen festgestellt: Es ist unser Kernhaftes, unser wahres Selbst. Seine Unerkennbarkeit ist also geradezu die *Conditio sine qua non*, die absolute Voraussetzung für die Möglichkeit unserer Unsterblichkeit. Wer sich also gegen diese Unerkennbarkeit stemmt, der stemmt sich eben damit auch gegen eine Unsterblichkeit – der Buddha verkündet und verheißt die Todlosigkeit als eigentliches Ziel seiner Lehre! –, und stemmt sich noch dazu wie ein Zwerg gegen einen Riesen, nämlich gegen den Großen Syllogismus.

Könnte aber unser Kernhaftes nicht trotz dieser Unerkennbarkeit sterblich sein? Wer diesen Einwand erhebt, der ist sich nicht klar über die Art der Unsterblichkeit unseres Selbst. Wie der Syllogismus zeigt, sind wir in unserem tiefsten Grunde, in unserer Essenz, nämlich gerade deshalb unerkennbar, *weil nichts Vergängliches unser Selbst sein kann*: Wir sehen alles in der Welt in ewigem Fluss, sehen es an uns *vorüberfließen*, ohne dabei selbst mit fortgerissen zu werden.

» So beharrt also unser Selbst, wenn es nicht vergänglich ist, im Strom der Zeit feststehend wie ein Berg?

Auch wer so fragt, hat die Unerkennbarkeit unseres Selbst noch nicht ganz begriffen. *Beharren* kann nur etwas, was *Objekt* unserer *Erkenntnis* ist, was wir also irgendwie *wahrnehmen!*

Denn nur aus diesen wahrgenommenen Objekten ist auch der Begriff des Beharrens abgezogen, sodass auch er nur für die *Objekte* unserer *Erkenntnis* gilt, um eine bestimmte Eigenschaft von *ihnen* zu bezeichnen, nicht aber für das der Wahrnehmung zugrunde liegende *Subjekt*, unser *Selbst*.

» Das spricht auch Schelling aus, indem er erklärt:

„Sofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (*aeviternitas*), – das ist von einem Dasein in aller Zeit. Aber Ewigkeit im reinen Sinne (*aeternitas*) ist Sein in keiner Zeit. *Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.*“

Das wird vielleicht noch deutlicher durch folgenden Gedanken: Das Erkennbare ist die Welt. Wir selbst sind nichts Erkennbares, liegen also außerhalb der Welt, sind außerzeitlich. Was ist aber der Gegensatz zur Welt? Das *Nichts*, *das stets nur ein Nicht-Erkenntbares ist*, also ein *Nichts* nur für unsere *Erkenntnis*: Sobald wir absolut nichts mehr *wahrnehmen*, d.h. nichts mehr sehen, hören, riechen, schmecken, tasten noch denken, stellen wir, sofern wir dazu noch imstande sind, fest: „*Jetzt stehe ich dem Nichts gegenüber.*“

Im Nichts aber gibt es, wie überhaupt keine Zeit, so auch kein Beharren. Anders und in Anlehnung an Worte Schopenhauers ausgedrückt: Auch der Begriff der Zeit ist bloß aus der Welt der erkennbaren Dinge abgezogen, gilt also ebenfalls nur innerhalb der Welt. Nun entlehnen die beiden Begriffe „vergänglich“ und „beharrend“ ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit und gelten folglich nur unter Voraussetzung derselben. Unser Selbst aber ist, wie wir festgestellt haben, *außerweltlich* und damit auch *außerzeitlich*.

» Also ist es weder vergänglich noch beharrend.

Hingegen ist es richtig zu sagen, dass der Mensch zwar in seinen Beilegungen als Individuum vergänglich ist, das Wesenhafte hiervon jedoch nicht betroffen wird, dass dieses Wesenhafte aber, obwohl man ihm keine Fortdauer beilegen kann, unzerstörbar ist. Demnach werden wir hier auf den Begriff einer *Unzerstörbarkeit*, die jedoch keine Fortdauer ist, geleitet.

Der Schein des Beharrens unseres Selbst (innerhalb der Zeit) entsteht lediglich durch den beharrenden Fluss der vergänglichen Dinge, denen es sich gegenübersteht. Wie sich in diesen Dingen als den Objekten unserer Erkenntnis die Tatsächlichkeit unseres Selbst als des der Erkenntnis zugrunde liegenden Subjekts widerspiegelt, so werfen diese Objekte ihrerseits auf unser Selbst den Schimmer ihres eigenen beharrenden Flusses in der Zeit zurück. Dieser Schein eines beharrenden Ich's verschwindet demgemäß in dem Augenblick wieder, indem wir uns ein von allen Beilegungen befreites Selbst, also einen Erlösten nach seinem letzten Tod, vorzustellen versuchen: Wir erfassen schlechterdings nichts mehr von ihm, auch keinerlei Beharren, starren vielmehr in das ewig Unerkennbare, in das *Transzendente*, in das Nichts-für-die-Erkenntnis.

Das ist die Unsterblichkeit – der Buddha spricht von Todlosigkeit (*amata*) –, die sich aus dem Großen Syllogismus ergibt: Vom Tod wird nur das Erkennbare an uns – d.h. unsere vergängliche Persönlichkeit – als eine bloße *Beilegung* betroffen. Unser eigentliches Selbst ist über alles Erkennbare erhaben, also auch über Entstehen und Vergehen, auch über das Beharren, Dauern, Sich-gleich-Bleiben. Alle diese Zeitbegriffe haben überhaupt nur Sinn hinsichtlich der Elemente unserer Persönlichkeit als unserer „*Beilegungen*“, wenn auch mit der

Folge, dass wir, solange wir Träger solcher Beilegungen sind – solange wir also in die Welt verstrickt sind –, auch selber durch sie bestimmt werden können. Sowie ein Mensch, solange er Kleider trägt, durch diese Kleider bestimmt werden kann. Wie aber ein Nackter nicht mehr durch die „Beilegungen“ seiner Kleider bestimmt werden kann, so kann auch ein von allen Beilegungen befreites Selbst – der Buddha nennt ein solches einen *Tathāgata*, einen Vollendeten¹² – überhaupt nicht mehr bestimmt werden.

» Nun werden wir auch völlig die Worte des Buddha verstehen:

„Gleichwie, Mönche, wenn da ein Mann, was es an Gräsern und Reisig, Zweigen und Blättern in diesem Jetawald gibt, wegtrüge oder verbrannte: Würdet ihr da wohl denken: ‚*Uns* trägt der Mann fort, *uns* verbrennt er oder mit *uns* verfährt er nach Belieben?‘ – ‚Wahrlich nicht, Herr!‘ – ‚Und warum nicht?‘ – ‚Nicht ist das ja, Herr, unser Selbst oder etwas unserem Selbst Zugehöriges.‘ – ‚Ebenso, Mönche, gebt auf, was euch nicht angehört. Dieses Aufgeben wird euch lange zum Segen und Heil gereichen. Was aber, Mönche, gehört euch nicht an? Die Körperliche Form, Mönche, gehört euch nicht an, – die Empfindungen, – die Wahrnehmungen, – die Gemütsregungen, – das Bewusstsein gehören euch nicht an; sie gebt auf. Gebt ihr sie auf, so wird es euch lange zum Segen und Heil gereichen‘.“

(*Majjhima Nikāya* 22)

12) Die alten Texte sprechen von „*Tathāgata*“, was *Georg Grimm, Dahlke* u.a. als den „*Vollendeten*“ übersetzen; gemeint ist das, was wir heute die „*Tathāgata-Natur*“ oder die „*Buddha-Natur*“ nennen.

„Da nun das Selbst und etwas dem Selbst Zugehöriges nicht zu erfassen ist, ist da nicht der Glaube: ‚Das ist das Selbst; unvergänglich, beständig, unwandelbar werde ich nach dem Tode sein‘ – der Gipfel der Torheit?!“

(*Majjhima Nikāya* 22)

„Ein Vollendeter *ist* jenseits des Todes‘ oder ‚ein Vollendeter ist jenseits des Todes *nicht*‘, – das sind Ansichten, die auf dem sich *Identifizieren* mit den Beilegungen beruhen, die ein Vollendeter jedoch abgestreift hat.“

(s. *Sam. XLIV, 7 und 8; s. auch Majjh. 72*)

„Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen, – beschreib ihn, wie du willst: es trifft ihn nimmer. Wo alle Dinge restlos abgestreift wurden, sind alle Pfade auch der Rede zugeschnitten.“

(*Sutta Nipāta* 1076)

„Der Körper des Vollendeten, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütstätigkeiten, das Bewusstsein – (durch die allein man ihn zu Lebzeiten bestimmen konnte) – sind abgelegt, an der Wurzel abgeschnitten, einer entwurzelten Palme gleich gemacht, sodass sie in Zukunft nicht wieder erstehen können. Von dem aber, was man den Körper, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütstätigkeiten, das Bewusstsein nennt *losgelöst*, ist ein Vollendeter tief, unermesslich, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean.“

(*Majjhima Nikāya* 72)

Und all dem gegenüber gibt es Menschen, gibt es geistig kultivierte Menschen, die bestreiten, dass der Buddha die Unsterblichkeit gelehrt habe, er, der sie als Einziger logisch zwingend und zugleich *erlebbar* – indem man seine gesamte Persönlichkeit als sich wesensfremd anschauen lernt –, somit in höchster Evidenz *bewiesen* hat! Freilich, der Buddha lehrt die Unsterblichkeit als bloße Un-Sterblichkeit, als bloße Todlosigkeit, als Unzerstörbarkeit *ohne jede Verquickung* mit irgendeiner positiven, d.h. persönlichen, sich in der Zeit vollziehenden Unsterblichkeit. Der Erhabene lehrt sie in ihrer reinsten, den höchsten religiösen und philosophischen Ansprüchen entsprechenden Form. Das aber begreift nur einer, der ein *wirklicher*, ein geborener Philosoph, kein Disputierer und Spekulant ist. Solche Menschen aber sind offensichtlich dünn gesät im Garten der Menschheit: „Es ist unmöglich, dass die Menge philosophiere“, sagte schon Platon.



Eine weitere Folge des Großen Syllogismus ist die **Wiedergeburt**: Weil wir nicht in unserem körperlichen Organismus mit seinen physischen und geistigen Funktionen bestehen, weil er vielmehr nur eine *Beilegung* von uns ist, deshalb ist der Anfang dieses Organismus nicht *unser* Anfang, sondern eben nur der Anfang dieses unseres Körpers. Zu ihm mussten wir als zu etwas Fremden gekommen sein. Wie aber gelangt man zu etwas Fremden? ¹³

Blick hinein in das Leben und hole dir aus ihm die Antwort; es sagt dir: Wenn du in den Besitz von etwas Fremden kommen willst, so musst du es **ergreifen**.

13) „Fremd“ im Sinn von „wesensfremd“, uns nicht wesenhaft zugehörig.

» Also mussten wir auch die befruchtete Eizelle im Leibe unserer Mutter, aus der sich dann unser Körper entwickelte, *ergriffen* haben. Warum aber dieses Ergreifen? Was sollte uns dazu bewogen haben, wenn nicht ein in uns hausender *Drang*, uns auf diese Weise einen Körper zu verschaffen? Auch über die Richtigkeit dieser Antwort, dass alles Ergreifen durch einen vorhergehenden *Willen*, durch einen *Drang* bedingt ist, können wir uns jeden Augenblick vergewissern: Wo kein Wille, kein Wunsch, kein Drang nach etwas besteht, da wird auch nichts ergriffen. Warum aber hatten wir einen solchen Drang nach einem Körper? Darauf die Gegenfrage: Warum wollen wir *jetzt* unseren Körper behaupten? Doch wohl nur, um mit ihm als dem Empfindungs- und Wahrnehmungs-Apparat Empfindungen und Wahrnehmungen der Welt zu ermöglichen. Würden wir einen Weg sehen, auch ohne Körper alle die Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen von der Welt in uns zu erzeugen, die uns unser gegenwärtiger Körper vermittelt, dann würden wir diesen wohl ohne Weiteres preisgeben. So war aber auch jener Drang, der uns veranlasste, die befruchtete Eizelle im Leibe unserer Mutter zu ergreifen, ein Drang, uns auf diesem Weg einen Körper zu verschaffen, um mit ihm Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen von den Objekten der Welt zu ermöglichen.

Woher aber dieser Drang? Wunsch, Drang kann sich in uns nur nach einem uns irgendwie bereits bekannten Objekt erheben: Was wir nicht kennen, können wir auch nicht begehren, danach kann es uns also auch nicht drängen. Demgemäß mussten wir die Objekte der Welt bereits vor unserer Empfängnis im Mutterleib bzw. vor dem Ergreifen der befruchteten Eizelle wahrgenommen haben. Das aber konnte wiederum nur vermittels eines körperlichen Organismus, d.h. eines Wahrnehmungs-Apparates geschehen sein, so wie wir es ja auch jetzt nur

vermittels eines solchen können. Mithin mussten wir *vor* unserem gegenwärtigen Körper bereits einen anderen gehabt haben.

Wie aber kamen wir zu diesem früheren Körper? Natürlich auf die gleiche Weise wie zu unserem gegenwärtigen, also ebenfalls durch Ergreifen einer befruchteten Eizelle in einem Mutterleibe. Zu diesem Ergreifen aber hatte uns ebenfalls die Sehnsucht, das Verlangen, der Drang nach einem Körper bestimmt, welcher Drang durch den Gebrauch eines noch früheren Körpers entstanden war, – und so zurück in die anfangslose Vergangenheit. So aber auch hinein in die endlose Zukunft: Auch in unserem kommenden Tod werden wir an einem neuen Keim in einem Mutterleibe haften, wenn wir noch Drang nach der Welt – und damit nach einem Wahrnehmungs-Apparat haben. Aus dem gleichen Grund werden wir dann auch nach dem Zerfall dieses künftigen Körpers in ähnlicher Weise wieder einen neuen bauen, und nach diesem abermals einen neuen, und so fort *in saecula saeculorum*, – die Kette unserer Wiedergeburten ist geschlossen.

Wo in dieser Kette, die uns der Buddha enthüllt hat, ist ein brüchiges Glied oder gar eine Lücke? Kann ein Mensch, der den Großen Syllogismus begriffen hat und der auch im Übrigen stets in unmittelbarem Kontakt zur wirklichen Sachlage bleibt, sich auch nur vorstellen, dass es anders sein könnte, dass insbesondere seine jeweiligen Eltern mehr als seine *Adoptiveltern* und seine jeweiligen Kinder mehr als seine *Adoptivkinder* sind? Danach mag man ermessen, was von der oft geäußerten Behauptung zu halten ist, dass zumindest die Wiedergeburtstheorie des Buddha nicht beweisbar sei. Sie ist genauso in sich evident wie der Große Syllogismus, der ihre Basis ist.



Wenn man die Kausalitätskette, die unsere stets aufs Neue erfolgende Wiedergeburt bedingt, von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückverfolgt, wird man alsbald merken, dass sie zu keinem ersten Anfang führt: Man mag sich ungezählte Millionen oder Billionen von Jahren oder auch ganze Weltalter zurückversetzen, um zu unserem ersten Körper zu gelangen: immer war auch jeder früherer Körper bedingt durch das vorausgegangene Ergreifen eines befruchteten Keimes – wenn auch vielleicht von ganz anderer Art, als es der menschliche ist –, und jedes Ergreifen war bedingt durch einen Willen, einen Wunsch, einen Durst, und dieser Durst wiederum war bedingt durch eine vorangegangene Wahrnehmung der Welt, also durch einen vorangegangenen Körper als Wahrnehmungs-Apparat.

Hiernach ist für die richtig arbeitende Vernunft ein erster Anfang nicht einmal denkbar, wie ja überhaupt *jede* Kausalitätskette in der Welt – auch nach der Erkenntnis unserer Naturwissenschaften – anfangslos ist. „Die Kette der Ursachen läuft, wie wir *a priori*, mithin völlig gewiss wissen, ins Unendliche rückwärts, sodass schlechthin keine je die erste sein kann“, sagt deshalb Schopenhauer.

Dann hat aber natürlich die Frage keinen Sinn, wie ein solcher erster Anfang möglich gewesen sei, oder wie ein Kritiker sich ausdrückte, wieso in einem willens- und damit körperfreien und damit persönlichkeitsfreien Urzustand überhaupt ein Drang nach Änderung, d.h. ein aktiver, diesen Urzustand zu-nichte machender Vorgang hatte entstehen können.

Für das wirklichkeitsgemäße Erkennen gibt es keinen ersten Anfang und damit natürlich auch keinen in der Vergangenheit

liegenden willens- und körperfreien Urzustand von uns, da dieser ja vor dem soeben als unmöglich aufgezeigten ersten Anfang liegen müsste.

Warum sind wir aber dann in einen solchen anfangslosen Kreislauf der Wiedergeburten verstrickt? Warum legen wir uns bereits seit Ewigkeiten immer wieder einen so armseligen, der Krankheit, dem Alter und dem Tode unterworfenen Körper bei? Diese Frage reicht ins Transzendente: Denn sie stellt nicht mehr und nicht weniger dar als das Verlangen, „die Geschichte des Ding's an sich“, d.h. unseres jenseits des Erkennbaren liegenden Selbstes zu beschreiben, wie bereits Schopenhauer konstatierte. Dazu aber ist unser Erkenntnisapparat außerstande, denn dazu müssten wir in unser innerstes Wesen, in unser wahres Selbst hineinsehen können: Unser Erkenntnisapparat ist aber, wie wir bereits wissen, ganz nach außen gerichtet:

„Nach außen bohrte die Höhlungen – (der Sinne) – der an sich Seiende, – (unser wahres Selbst) –; darum sieht man nach außen, nicht aber ins innere Selbst.“

(Upanishaden)

Wie sehr diese Frage ins Transzendente reicht, mag der Leser daraus ersehen, dass sie mit der anderen Frage zusammenfällt, warum wir in dieser leidvollen Welt sind, ja letzten Endes mit der Urfrage, warum diese leidvolle Welt überhaupt ist. Fragen, von denen jeder ohne weiteres fühlt, dass sie die Grenze unserer Erkenntnis übersteigen.

» Was aber sagt uns der Buddha zu der Frage nach einem ersten Anfang?

„Nicht ist – (im Kreislauf der Wiedergeburten) – ein erster Anfang des dürstenden Willens nach Dasein – nach Werden (= *bhavatanhā*) – zu erkennen, sodass man sagen könnte: ‚Von damals zurück war kein dürstender Wille nach Werden vorhanden, er war vielmehr erst von da ab entstanden.‘ Wohl aber ist zu erkennen, dass auch dieser Durst nach Werden *bedingt* ist. Er ist bedingt durch Nahrung, – nicht kann er ohne Nahrung bestehen. Und woraus zieht er seine Nahrung? Aus dem Nichtwissen – (hinsichtlich der Vier Edlen Wahrheiten) –, wäre zu erklären.“

(*Āṅguttara Nikāya X, 62*)

Was kümmert es übrigens den Praktizierenden, ob die Welt an sich anfangslos, ob sie an sich räumlich begrenzt oder unbegrenzt ist?!¹⁴

14) Die zitierte Stelle aus Ang. Nik. (in der Übersetzung des Verfassers), wurde vom Herausgeber eingefügt. Dasselbe gilt für den ihr angefügten Satz, der Georg Grimms Werk „*Die Wissenschaft des Buddhismus*“ (dem Vorläufer des Hauptwerkes „*Die Lehre des Buddha – Die Religion der Vernunft und der Meditation*“) entnommen wurde.

Der Buddha hat nichts über einen ersten Anfang der Welt ausgesagt, seinem Grundsatz getreu, nichts zu lehren oder zu erklären, was nicht für die Erlösung vom Leiden notwendig ist, wie uns u.a. das Gleichnis vom vergifteten Pfeil und Mālunkyāputta in Majjh. 63 lehrt. Im *Paticcasamuppāda*, der Kausalitätskette, hat er alles gelehrt, was hinsichtlich des *Werdens* in der Welt für die Erlösung notwendig ist, nämlich wie für die Wesen in jedem Augenblick aufs Neue der Eintritt in die Welt erfolgt und wie bzw. an welchem Glied der Kette der Ausweg zu suchen und zu finden ist. Mit Hypothesen, Theorien und Spekulationen über die Welt und einen möglichen ersten Anfang, etwa in Form eines „Urknalls“ usw., hat sich der Buddha nie abgegeben.

Wohl aber können wir erkennen, dass wir jederzeit in einen persönlichkeitsfreien Zustand übertreten können. Wenn wir nämlich die oben kurz dargestellte Kausalitätskette genauer betrachten, finden wir, dass das entscheidende Glied in ihr unser *Wille*, unser *Drang* nach einem Körper ist, indem uns dieser Drang immer wieder zum Ergreifen eines neuen Keimes bestimmt. Dieser Drangwille aber wird jeweils ausgelöst durch die Wahrnehmung der Welt, d.h. durch eine falsche Wahrnehmung, die uns die Objekte der Welt als schön und damit als begehrenswert erscheinen lässt. Der Buddha nennt eine solche Wahrnehmung eine Wahrnehmung im Zustand des *Nichtwissens*, und er erklärt: „Wenn auch ein erster Anfang des Durstes nicht zu erkennen ist, so lässt sich doch erkennen, dass dieser Durst *bedingt* ist.“ Wir brauchen also nur seine Bedingung, das *Nichtwissen*, aufzuheben und wir haben die ganze Kette der Kausalität aufgehoben! Das geschieht dadurch, dass wir unsere Wahrnehmung der Welt und der Elemente unserer Persönlichkeit – Körper und Geist – so sehr vertiefen, dass uns ihre Vergänglichkeit und Leidensfülle in ihrem ganzen Umfang offenbar werden. Dann begreifen wir zugleich die Erhabenheit des persönlichkeitsfreien Zustandes und werden so *wissend*.

Wenn wir aber in diesem Sinn *wissend* geworden sind, dann muss all unsere Sehnsucht, unser Durst nach der Welt und nach einer Persönlichkeit, in der wir die Welt wahrnehmen, erlöschen. Damit sind wir uns aber sicher, dass wir in unserem kommenden Tod – eben mangels jeglichen Wunsches, jeglichen Dranges danach – keinen neuen Keim mehr ergreifen, an keinem solchen mehr haften und so – völlig von der Welt erlöst – in den persönlichkeitsfreien Zustand übertreten werden.

» Mit diesem wollen wir uns nun befassen.

GOTT – NIBBĀNA

Gewöhnlich wird der Gottesbegriff als die *Welt-Ursache* verstanden. Demnach müsste also die Welt einen ersten Anfang, eine *zeitlich* erste Ursache gehabt haben, die man eben Gott nennt. Nun haben wir aber im vorangehenden Kapitel gesehen, dass nicht nur wir selbst keinen ersten Anfang haben, sondern dass überhaupt nichts in der Welt einen solchen hat. Das ergibt übrigens schon die rein äußerliche Betrachtungsart der Naturwissenschaften: Nichts in der Welt ist durch sich selber da, sondern alles entsteht infolge der steten Veränderung der Materie. Dabei ist jede Veränderung die Wirkung einer ihr vorhergegangenen als Ursache, diese selbst wieder die Wirkung einer noch früheren Veränderung als *ihrer* Ursache und so zurück in die anfangslose Vergangenheit: Immer und überall sehen wir bei genauerem Beobachten schon rein äußerlich Ketten von Veränderungen in Form von Ursachen und Wirkungen, also Kausalitätsketten, die in eine endlose Vergangenheit zurücklaufen. Nie stößt man bei diesem Zurückgehen in die Vergangenheit auf eine erste Veränderung, der keine andere vorangegangen wäre.

Nun versteht man unter dem Begriff „*Welt*“ nichts anderes als die Gesamtheit der zahllosen Kausalitätsketten, die sich unserer Erkenntnis darstellen. Also kann auch die Welt keinen zeitlich ersten Anfang gehabt haben. Das wird vielleicht noch deutlicher durch folgende Betrachtung: Hätten wir in jedem Augenblick der Vergangenheit, und sei es auch vor ungezählten Billionen von Jahren, das Weltgeschehen betrachten können, würden wir uns in jedem solchen beliebig weit zurückverlegten Zeitpunkt einer unübersehbaren Menge wogender Prozesse, d.h.

eben materieller Veränderungen – wenn schließlich auch ganz anderer Art als die gegenwärtigen – gegenübersehen. Diese würden wir ihrerseits wieder als Wirkungen vorangegangener Veränderungen erkennen. Anders ausgedrückt: Jeder beliebige Augenblick der Vergangenheit hätte sich selbst als Gegenwart dargestellt, hinter der sich wiederum eine unendliche Vergangenheit aufgetan hätte. Damit ist dann aber auch in keinem Zeitpunkt der Vergangenheit Raum für die Einschlebung eines Gottes, der das Ganze erst aus dem Nichts geschaffen hätte, so wenig wie für eine solche Einschlebung heute Platz ist: Das Weltuhrwerk zeigt sich in jedem Augenblick der Vergangenheit bereits in Gang, oder: Das Kausalitätsgesetz hat überhaupt keine Beziehung zur *Existenz* der Materie, sondern nur zu ihren unaufhörlichen Veränderungen und Verwandlungen.

So folgt also sowohl aus dem Großen Syllogismus mit der ihm eigenen Unerschütterlichkeit als auch aus der rein äußerlichen Betrachtungsart unserer Naturwissenschaften, dass es eine „Erschaffung der Welt in der Zeit“ und damit einen Gott als Weltursache in diesem Sinne nicht gibt und nicht geben kann. Dieser Gottesbegriff wird nur in Köpfen erzeugt, die so wenig Einblick in das Naturgeschehen haben, dass sie an ihren eigenen absoluten ersten Anfang im Augenblick der Erzeugung durch ihre Eltern glauben, aus der sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt hervorgegangen sind und demgemäß auch an einen absoluten ersten Anfang aller anderen Dinge im Moment des Eintritts der Veränderung. Köpfe also, die keine Ahnung von der Anfangslosigkeit jeder Kausalitätskette haben. Eben deshalb nahm der Gottesbegriff in dieser Form ja auch von primitiven Völkern seinen Ausgang.



Wir sahen soeben, dass die Welt ursächlich bedingt ist. Aber – auch dazu führt bereits die rein äußerliche naturwissenschaftliche Betrachtungsart – keine Ursache ist jeweils die *zureichende* Ursache für ihre Wirkung. So ist die Entstehung der höher entwickelten Lebewesen auf unserer Erde durch die Vereinigung der männlichen und weiblichen Keimzelle bedingt. Die daraus hervorgehenden materiellen Veränderungen bilden die äußere Ursache des Körpers eines neuen, den Eltern artgleichen Lebewesens als Wirkung. Aber es ist nicht zu erklären, warum diese materiellen Vorgänge „die Grundlage des so unaussprechlich komplizierten menschlichen Organismus abgeben, dessen ins Unendliche gehende Kompliziertheit und Vollendung nur der kennt, der Anatomie studiert hat“, wie Schopenhauer sagt. Nur wer einmal einen anatomischen Atlas genau betrachtet und sich auch die physiologischen Zusammenhänge vor Augen führt, bekommt hiervon eine schwache Ahnung.

» Es muss also etwas geben, das der befruchteten Eizelle ihre spezielle Ursächlichkeit verleiht, ein so unglaublich kunstvoll geformtes Lebewesen hervorzubringen, dessen Geistestätigkeiten sich 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 so homogene, gestaltlose Flüssigkeit des Vogeleies, sobald nur die entsprechende Temperatur hinzutritt die so komplizierte und genau bestimmte Gestalt der Gattung und Art eines Vogels an“ (Schopenhauer). Sollte der *zureichende* Grund hierfür viel-

leicht die hinzutretende Wärme sein? Diese könnte aber doch für sich allein höchstens bewirken, dass die Flüssigkeit im Vogelei wärmer wird, und sonst nichts. Dazu tun sich in der Tierwelt auch noch die Wunder des Kunsttriebes und der Schutzfärbung (Mimikry) auf, in welchen die mit ihnen ausgestatteten Wesen mit aller Entschiedenheit auf Zwecke hinarbeiten, von denen sie doch keinerlei Vorstellung haben, und das in solcher Vollkommenheit, dass der Kenner in ehrfürchtiges Erstaunen über die geheimnisvolle Macht versinkt, die sich in ihnen offenbart.

Und worin gründen die Wunder der Pflanzenwelt, innerhalb welcher – genauso wie im Menschen- und Tierreich – die keiner erschöpfenden physischen Erklärung zugängliche Lebens- und Heilkraft nebst Instinkt und Schönheitstrieb herrschen, also all das, was man Seelentätigkeit nennt? – Worin gründet es, dass der Samen des Gallenbaums allen aufgesogenen Erdensaft in Bitterkeit, Samen von Zuckerrohr aber in Süßigkeit verwandelt? In den materiellen Bestandteilen des Samens, den die Erde aufnimmt, oder in dieser selbst? Jeder fühlt, dass es Tollheit wäre, so etwas zu behaupten. – Worin gründen die in den Mineralien tätigen Kräfte? – Worin gründet die Verschiedenheit der Eigenschaften der chemischen Verbindungen von denen der verbundenen Stoffe? – Worin gründen, um den Blick über unsere Erde hinauszurichten, letzten Endes die zahllosen Welten, die sich uns als der gestirnet Himmel darbieten und die als Fixsterne mit ihren Planeten vielfach in solchen Entfernungen von der Erde schweben, dass Millionen von Jahren vergehen, bis das Licht, obwohl es 300 Tausend Kilometer pro Sekunde zurücklegt, von dort zu uns gelangt? – Und worin gründen die Gesetze, nach welchen all diese zahllosen Welten in vollendeter Harmonie, sodass keine auf eine andere prallt, im Raum kreisen, obwohl gewisse Bahnen aufs Komplizierteste verwickelt sind? – Worin gründen über-

haupt die das Weltall beherrschenden Gesetze, die zwar mit dem Untergang der Formen, an denen sie sich betätigen, ebenfalls aufgehoben werden, aber sofort wieder hervorbrechen, wenn die Bedingungen dazu neu gesetzt werden, und sei es auch erst nach Billionen von Jahren, Gesetze, die also selber niemals vernichtet, sondern nur untätig werden?

Diese Unzulänglichkeit jeder erkennbaren physischen Ursache für ihre Wirkung und die sich daraus ergebende Notwendigkeit der Postulierung eines verborgenen Faktors im Weltgeschehen, bei dessen Kenntnis sich alles restlos, sodass keine Rätsel und keine Zweifel mehr übrig bleiben, 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 an Gott sprechen, sondern direkt von einem *Wissen* um ein Unergründliches.

Darin also, nicht etwa in der Notwendigkeit einer zeitlich ersten Ursache, liegt es letzten Endes beschlossen, dass das „Gottesbewusstsein“ unausrottbar im Menschen verankert ist und dass dieser sich deshalb auf die Dauer mit keinem philosophischen System befreunden kann, das nicht dieses „Gottesbewusstsein“ – in welcher Form auch immer – als seine Blüte zeitigt.

Damit sind wir zugleich zu dem eigentlichen *Inhalt* des Gottesbegriffes vorgedrungen: Es gibt keinen Gott als zeitlich erste Ursache der Welt, aber es gibt einen verborgenen, geheimnisvollen Faktor im Weltgeschehen, der den uns allein erkennbaren Gelegenheitsursachen erst ihre Kausalität zu so

unfassbar wunderbaren Wirkungen verleiht. Ja, aus dem das Weltgeschehen seinen gesamten Gehalt zieht und 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 Begriff „*Gott*“ eigentlich bestimmt.

Kann man aber diesen *Gott* näher bestimmen? Man kann es. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, wodurch jene Gelegenheitsursache, aus der unser eigener so erstaunlich kompliziert und technisch vollendeter Organismus hervorgegangen ist, d.h. wodurch die befruchtete Eizelle im Leibe unserer Mutter ihre Kausalität erhielt. Sie erhielt sie, indem wir in unserem unergründlichen Wesenhaften diesen Keim ergriffen, an ihm *hafteten*. Hätte kein *Ergreifen*, kein *Anhaften von uns* stattgefunden, dann wäre auch dieser befruchtete Keim wieder spurlos hinweggespült worden. So ist also jener geheimnisvolle Faktor im Weltgeschehen – jedenfalls soweit wir selber in Betracht kommen –, als unser eigenes der Erkenntnis nicht zugängliches Wesenhaftes selbst erkannt.

Dann bedarf es aber wohl keiner langen Ausführungen mehr darüber, dass auch allem übrigen Weltgeschehen ein solches geheimnisvolles Wesenhaftes zugrunde liegt. Es verbirgt sich hinter der Maske der sichtbaren Erscheinung als seiner bloßen „Beilegung“ und von dem diese Beilegung nur eine „Ausstrahlung“ ist, etwa so, wie das Licht nur eine Ausstrahlung des sich unserer Wahrnehmung selbst entziehenden Sonnenkörpers ist. So liegt z.B. auch dem Feuer ein solches Unerkennbares zugrunde, aus dem heraus infolge eines *Dranges* danach das *Ergreifen* des Brennstoffes stattfindet, an welchem es sich dann als Feuer *offenbart*. Auch das der Erscheinung des Feuers zugrunde Liegende müsste also, wenn es erkennen könnte, das Feuer als eine bloße Beilegung von

sich erkennen, indem es sich sagen müsste: „Das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst, ich habe bloß den Brennstoff ergriffen und bringe an ihm die Erscheinung des Feuers hervor“, – geradeso, wie wir mit unserem Körper Bewusstsein hervorbringen.

Damit aber steht fest, dass unsere Welt nicht die ganze Welt ist. Sie ist nur die *Erscheinungswelt*, der das *unerkennbare Wesenhafte* der Welt zugrundeliegt, aus welchem seit anfangslosen Zeiten die Energien und Kräfte hervorquellen, die das Weltgeschehen – auch alle Vernunft in ihm – bedingen. Das steht so unerschütterlich fest, wie der Große Syllogismus unerschütterlich feststeht und wie die Schlussfolgerung von unserem eigenen Wesenhaften auf ein ebenfalls hinter allen anderen Erscheinungen verborgenes Wesenhaftes richtig ist.

Nun bezeichnet, wie ausgeführt, der Begriff *Gott* in seinem eigentlichen Sinn gerade das, was den erkennbaren Gelegenheitsursachen erst ihre Kausalität verleiht und in dem eben deshalb bereits die Möglichkeit der Erscheinungswelt beschlossen liegt. Also ist der eigentliche Inhalt des Gottesbegriffes eben das unerkennbare, geheimnisvolle Wesenhafte der Welt selbst. Dieses ist die Grundlage der Erscheinungswelt, das heißt also, in diesem Sinn, der Weltgrund.

» Dieser Gottesbeweis versagt nicht, im Gegensatz zu allen anderen. Diese haben immer nur die äußere Kausalität zum Objekt, die uns nie zu einem Anfang führt, also auch zu keinem Schöpfergott.



Damit aber hat sich uns der Gottesbegriff ungeheuer vertieft. Von einer allmächtigen Persönlichkeit, von einer Person, die als Gott angesprochen werden könnte, also von einem außerweltlichen persönlichen Gott, „der nur von außen stieße, das All an seinen Finger laufen ließe“, kann keine Rede mehr sein. Der wahre Inhalt des Gottesbegriffes ist vielmehr der *Weltgrund*; dieser aber ist das *Kernhafte* der Welt selbst, das ihr zugrunde Liegende, ist der Inbegriff des *Wesenhaften* aller Dinge. Eben deshalb wird derjenige, der so tief geschürft hat, den Begriff *Gott*, mit dem das *persönliche* Element allzu innig verbunden erscheint, fallen lassen und ihn zunächst – wenn er den Gottesbegriff noch nicht ganz missen will – durch den der unpersönlichen *Gottheit* ersetzen. Sie ist die Lieblingsbezeichnung der christlichen Mystiker, indem sie mit ihr eben den *Weltgrund* benennen, zu dem sie durch den Rückzug auf ihre eigene Essenz gelangen, nämlich wie folgt:

» Durch strenge Askese, d.h. durch Abhärtung gegenüber allen Sinnesreizen, dann durch karge Ernährung und insbesondere durch vollkommene Keuschheit beschwichtigen sie ihr Triebleben so sehr, dass es ihnen schließlich ein Leichtes wird, sich in die Sphäre reinen Geistes zu erheben, der sowohl den eigenen Körper als auch die ganze übrige Erscheinungswelt – und sogar jede Erinnerung an diese – entlassen kann. Damit erfuhren sie etwas ganz Seltsames, sie erfuhren – das *Nichts*. Denn was sollte sich der Erkenntnis jenseits der allein erkennbaren Erscheinungswelt noch darbieten? Nicht einmal sich selbst nahmen sie mehr wahr. Ein reiner, vom grobmateriellen Körper losgelöster Geist ist un wahrnehmbar, wie wir das bezüg-

lich unseres eigenen Bewusstseins feststellen können. Aber dieses „Nichts“, indem sie so weilten, war ein ganz *eigenes Nichts*. Denn der Geist, „der Zeit entfallen“ – „in die Ewigkeit entrückt“, *erlebte* ja dieses „Nichts“ mit seinem tiefen Schweigen, *erlebte* jene „völlige Stille und Leere“ oberhalb von Zeit und Raum, *erlebte* diesen „grundlosen Abgrund“, das „unseiende Sein“, indem alles „Bildhafte“ ausgelöscht ist und die Seele voller Freude und Wonne aus sich selber strahlt. So schaute nicht nur Meister Eckhart, dem die angeführten Worte entnommen sind, – so schauten alle Mystiker, die bis zu dieser Höhe vorgedrungen waren; daher rührt denn auch der Satz: „*Sensum occasus veritatis exortus est: Der Untergang der Sinne ist der Aufgang der Wahrheit.*“ – So schauten und erlebten natürlich auch die Altmeister der drei Veden.

Nun setzt sich jede Erkenntnis aus Anschauung und Reflexion zusammen. Deshalb musste sich auch hier, nachdem die „*Seher*“ wieder in die materielle Welt zurückgekehrt waren, ihre Reflexion an dem geschauten Wunder betätigen: „Was ist das für ein Wunderding? Erforsche doch, o Wesenskener, was das für ein Wunderding ist!“, rief ein vedischer Seher aus. Dieses Wunderding, diese bisher ungekannte Dimension, in der Himmel und Erde verschwunden sind, in der keine Sterne funkeln, die weder Licht noch Finsternis ist und die sich, sobald man sich später wieder in sie erhebt, immer als gleich eiförmig und unveränderlich erweist. Was sollte dieser Abgrund, in welchen die – „Seele sinkt und sinkt und kann doch nimmer auf den Grund kommen“ – anderes sein als ihre selige Heimat, in der sie wurzelt? Was sollte jene „völlige Stille und Leere“, die sich hinter dem Bedingt-Zufälligen der Erscheinungswelt auftut, anderes sein als das Gegenstück zu dieser Erscheinungswelt, der Bereich des Wesenhaften und damit des selbst unbedingten, unbewegten Weltgrundes, – der „*Gotttheit*“?

So wurde bereits vom indischen Genius vor den Zeiten des Buddha das geschaute Erhabene als dieser Bereich des *Wesenhaften* erkannt, aus dem sich die Erscheinungswelt, wie das gestaltete Land aus dem Ozean, erhebt. Deshalb wurde es zum „Allwirkenden, Allwünschenden, Allriechenden, Allschauenden, das All umfassenden, Schweigenden, Unbekümmerten – Das ist das Brahman –, das vedische Äquivalent für die unpersönliche Gottheit der abendländischen Mystiker.“ In diesem hat „die Welt ihr einziges Nest“ – „Zu ihm werde ich, von hier abgeschieden, eingehen.“

Auch Meister Eckhart war sich darüber klar, dass er in dem „Wunderding“, – ganz verstarbt –, in den Zauberbann des „namenlosen Wesens“ geraten war, und dass er damit den „heimlichen Zugang zu Gott“ gefunden hatte, „der wohnt in einer Stille, die jenseits aller Stille ist.“ Und so wurde denn auch er nicht müde, „das reine Nichts“, in welchem der Mensch in diesem Zustand weilte, als „die wahre Schau des Gottespiegels“ zu lobpreisen: „Da tut sich auf der lautere und klare Brunnen der Gnadenarznei, der das innere Auge erleuchtet, dass es in wonnevollem Schauen die Seligkeit der göttlichen Heimsuchung empfindet.“ – „Es tat sich auf und glänzte mir vor, dass er mir etwas offenbaren wollte, und gab mir Kunde von Gott.“



Aber auch der Begriff eines *unpersönlichen* Gottes oder der Gottheit ist trotz des Veda und trotz Meister Eckhart noch nicht die richtige Bezeichnung für den *Weltgrund*. Denn auch er ist noch ein positiver Begriff und enthält eben deshalb noch Elemente der Erscheinungswelt, die ja für uns das Positive ist. Zunächst ist es nämlich das Element der Geistigkeit, das speziell auch die Veden und Meister Eckhart mit ihm verbinden. Das konnte von ihrem Standpunkt aus gar nicht anders sein. Denn sowohl die Altmeister der Veden als auch Meister Eckhart hatten sich auf der von ihnen erreichten Höhe als reiner Geist erkannt. Deshalb war es für sie nur selbstverständlich, dass sie den Bereich des Wesenhaften, in den sie eingetreten waren, mit dem Schein ihrer eigenen Geistigkeit übergossen und ihn dann so ebenfalls aus reiner, formloser Geistigkeit bestanden zu sein, erklärten.

Ein zweites positives, d.h. aus dem Bereich der Objekte abgezogenes Element im Begriff der *Gottheit* ist das des „*Einig-Einen*“; ja, dieses Element des „*schlechthin Einen*“ halten alle Mystiker für ein selbstverständliches Attribut (Eigenschaft) der Gottheit, also des Weltgrundes. Selbst der große Neuplatoniker Plotinos, der ihm ausdrücklich nicht nur den Willen (*boulesis*) und jedes Tätigsein (*energeia*), sondern auch alle Geistigkeit abspricht – weil er auch über diesen Qualitäten erhaben sei – nennt ihn noch das „*hen*“, das Eine, wenn auch nur noch in dem Sinne, dass der Weltgrund alle Vielheit ausschließe und negiere.

Nur ein noch Größerer als sie alle konnte auch hier Klarheit schaffen und hat sie in überwältigendem Maße geschaffen, nämlich im Großen Syllogismus: Schlechterdings *nichts* Erkennbares ist mein Selbst, also auch nicht die Geistigkeit, der Geist. Jede Geistigkeit ist ja, wie wir festgestellt haben, immer nur als Produkt eines materiellen Körpers möglich – selbst wenn diese aus feinsten, unsichtbarer, subtilster Materie bestehen mag. „Ein körperlicher Organismus ist der Grund, ein körperlicher Organismus ist die Ursache, dass Erkennen (Bewusstsein) erzeugt wird“ (Majjhima Nikāya 109 u.a.).¹⁵

» Damit aber ist der Geist mit dem Körper vergänglich und somit nicht unser todloses Selbst!

Das haben die vedischen Seher und Meister Eckhart jedoch nicht erkannt. Sie haben sich vielmehr dazu verleiten lassen – aus dem Umstand, dass sie sich auf der von ihnen erreichten Höhe noch als reinen Geist fanden –, falsch zu schlussfolgern, dass sie nun auch *wesenhaft* reiner Geist seien. Somit sind sie mit ihrer Reflexion über die Anschauung hinausgegangen: Diese offenbarte ihnen ja nur die Tatsache, dass sie auch auf dieser Stufe noch mit *Erkennen* behaftet waren, nicht aber, dass man nicht auch diese Qualitäten, diese Beilegung abstreifen könne, wie das buddhistische Heilige schon zu Lebzeiten in der „Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung“ beliebig verwirklichen. Somit ist das Wesenhafte auch nicht Geist!

15) So wie der körperliche Organismus (nāmarūpa) die Voraussetzung für die Erzeugung von Bewusstsein ist, so ist auch umgekehrt das Bewusstsein die Voraussetzung für das Zustandekommen der Ersteren: Beide „bedingen sich gegenseitig“, wie „zwei aneinander gelehnte Bündel Ried.“ (siehe dazu auch Dīgha Nikāya 15; Samyutta Nikāya Kap. XII, 67 u.v.a.).

Zum Verhältnis des Bewusstseins zum Körper sagt Georg Grimm in Anlehnung an Dīgha Nikāya 2 anderweit, dass es dem des Feuers bzw. der Flamme gleicht, die am Zündholz (oder an einem anderen Brennstoff) aufflammt. (siehe „Die Lehre des Buddha – Die Religion der Vernunft und der Meditation“, Kapitel 2).

Weil unsere Erscheinungswelt und damit unser Denken und unsere Sprache kein einziges Element enthalten, das zur Definition oder Konstruktion des der Welt zugrunde liegenden *Wesenhaften* verwendet werden könnte, deshalb darf man diesem nicht einmal das Prädikat der Einheit beilegen. Um das zu verstehen, braucht man sich nur daran zu erinnern, dass der Weltgrund ja nichts weiter ist als der Inbegriff des *Wesenhaften* hinter den Erscheinungen. Wer also eine Einheit des Weltgrundes behauptet, der behauptet damit, dass allen Dingen ein und dasselbe *Wesenhafte* zugrunde liege, dass sie im *Wesen eins* seien. Er sagt also etwas aus, was er nicht wissen kann, was überhaupt nicht wissbar ist.

Aus dem gleichen Grund darf man natürlich auch nicht sagen, dass das der Erscheinungswelt zugrunde liegende *Wesenhafte* ein in sich Verschiedenes sei: Es ist nicht Eines, so wenig, dass es sich in seinen „Beilegungen“ als Erscheinungswelt beständig gegenseitig zerfleischt; es ist aber auch nicht ein Vieles, sodass es sich in seinen „Beilegungen“ als Erscheinungswelt in allumfassender Liebe zur Einheit verbinden kann. Der Rest heißt hier eben – Schweigen.

„Das *Wesen* der Dinge vor oder jenseits der Welt steht keinem Forscher offen“, stellt schon Schopenhauer fest. Das ist es ja auch, was man meint, wenn man sagt, das *Wesenhafte* und seine möglichen Verhältnisse seien *transzendent*. Damit wird der Leser aber ohne weiteres fühlen, dass auch die Bezeichnung des der Welt zugrunde liegenden *Wesenhaften* als *Gottheit* kein geeigneter Ausdruck ist. Denn auch mit ihm ist, so wie mit dem von *Gott*, der der *Einheit* untrennbar verbunden.

Zu welcher schlimmen Konsequenz selbst diese letzte und feinste Verirrung des Geistes, das der Welt zugrunde liegende Wesenhafte als ein *Einig-Eines* aufzufassen, noch führt, mag man daraus ersehen, dass sie die Mystiker dazu verleitet, die definitive Rückkehr in das Wesenhafte als ein Sich-Auflösen bzw. Verfließen in die Gottheit in Form einer Vereinigung mit ihr, (*unio mystica*) aufzufassen: „Wer solches weiß, der ist ohne Verlangen, gestillten Verlangens, frei von Verlangen, selbst sein Verlangen: denn ‚Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf‘, verkündet der vedische Seher.“ – „Entsinke du allem, was irgend *Du*, verfließe ganz in seine Wesensruh‘, – was erst für sich: dort er, du hier – schließt nun sich zusammen zum einigen *Wir*. Wo du, nun er, ihn erkennst mit ewigem Sinn, – ein namenloses Nichts, ein ungeword'nes *Bin*“, ruft Meister Eckhart im Überschwung des Gefühls aus. Während die letzten Worte von Plotinos, der nach seinen eigenen Worten schon zu Lebzeiten aus seinem Körper zu sich selbst „erwacht“¹⁶ war, waren, er wolle versuchen, das Göttliche *in ihm* mit dem Göttlichen *im Weltall* zu vereinigen.

Sie alle stellen sich also das der Welt zugrunde liegende Wesenhafte als einen Ozean vor, in den die Wesen, in ihn zurücksinkend, sich wieder auflösen, in den sie verfließen. Wer aber erkannt hat, dass das hinter der Erscheinungswelt thronende Wesenhafte auch über den Begriff der Einheit erhaben ist, indem es unserer Erkenntnis schlechthin unzugänglich ist, der wird sich auch davor hüten, Ausdrücke, die aus der Erscheinungswelt abgezogen sind und deshalb auch nur auf diese anwendbar sind, auf jenen absolut transzendenten Bereich zu übertragen.

16) Man erinnere sich daran, dass auch Buddha „der Erwachte“ bedeutet.

Er weiß, dass sowie von der letzten, immer noch positiven Bezeichnung des Wesenhaften hinter der Erscheinungswelt als einer unpersönlichen Gottheit, so auch von dem Verhältnis, in dem unser eigenes Wesenhaftes zu jenem steht, die Worte gelten:

***„Om Amitaya! Miss mit Worten nicht
das Unermessliche! Nicht mit Denken steigt
ins Unergründliche! Es irrt, wer fragt
und wer erwidert. – Schweig!“***

(Unbekannter Verfasser)



Wie aber hat dann der Buddha das der Welt zugrunde liegende Wesenhafte bezeichnet? Oder hat er sich überhaupt nicht damit befasst?

Wie sich aus dem Vorangehenden ergibt, haben die Mystiker – die nicht etwa so heißen, weil der von ihnen gegangene Weg ein mystischer ist, d.h. nicht weiter mittelbar wäre, sondern weil sie zum Ur-Mysterium, d.h. zum Weltmysterium, vorgedrungen sein wollen – zuerst geschaut; dann haben sie das geschaute „Wunderding“ in ihrer Reflexion als den Bereich des Weltweshhaften erklärt, welches sie dann mit dem ihnen jeweils geläufigen Namen „Brahman“, „Gott“, „Gottheit“ belegten.

Der Buddha ist den umgekehrten Weg gegangen. Er hat sich zunächst im Großen Syllogismus Klarheit darüber verschafft, dass unser eigenes Wesenhaftes jenseits der gesamten Erscheinungswelt und damit jenseits aller Erkenntnis überhaupt liegt. Dann hat er sich, in Verwirklichung dieser Erkenntnis, von dieser gesamten allein erkennbaren Erscheinungswelt – insbesondere auch von seiner gesamten Persönlichkeit – innerlich losgelöst. Damit tat sich dann natürlich vor *seinem* geistigen Auge – hier aber in seiner ganzen Reinheit, frei von jedem positiven, aus der Erscheinungswelt abgezogenen Element, insbesondere auch frei von dem Element der Geistigkeit und Einheit – jener Abgrund auf, den die Mystiker geschaut haben:

„Es gibt, Mönche, jenen Bereich, in welchem es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt, noch das Gebiet des Grenzenlosen Raumes noch das Gebiet des Grenzenlosen Bewusstseins, noch das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beides: Mond und Sonne.

Dieses (Gebiet) nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Bestehen, nicht Vergehen noch Entstehen, – *was nicht selber wieder auf einer Grundlage ruht, ohne Basis ist*: Eben das, eben dieses ist das Ende des Leidens.“

(*Udāna VIII, 1*)

„Es gibt, Mönche, ein Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes,
Nicht-Gemachtes, ein nicht durch schaffende
Tätigkeit Hervorgebrachtes.

Wenn es dieses nicht gäbe, dann wäre ein Entrinnen aus dem
Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende
Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen.

Weil es nun aber

ein Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes, ein
nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes *gibt*,
deshalb

ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen,
Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten zu
erkennen.“

(Itivuttaka 43; Udāna VIII, 5)

Dieser Bereich des Unentstandenen ist natürlich auch nach dem Buddha der Bereich des Wesenhaften. Zunächst verbirgt sich in ihm unser eigenes Wesenhaftes; denn er tut sich eben dadurch auf, dass wir uns aus der Erscheinungswelt, als dem uns *Nicht-Wesenhafem* auf unser *Wesenhaftes* zurückziehen.

Damit schließt er dann aber das der Welt zugrunde liegende *Wesenhafte überhaupt* in sich ein. Denn der Große Syllogismus, nach welchem nichts von der Erscheinungswelt das Wesenhafte ist, gilt von *allem* in ihr. Nur wer – im Gegensatz zum Nichtwesenhaften der Erscheinungswelt – auf dem Weg des Großen Syllogismus diesen Bereich des Wesenhaften erkannt hat, kann natürlich zu diesem Letzteren gelangen.

„Diejenigen, die das Wesenhafte (sāra) im Nicht-Wesenhaften (asāra) vermeinen und das Nicht-Wesenhafte im Wesenhaften sehen – (also diejenigen, die jenseits der Erscheinungswelt das absolute Nichts gähnen sehen) –, die dringen nicht zum Wesenhaften vor. – (nämlich zu dem in den eben zitierten Stellen genannten Bereich des Unentstandenen) – Diejenigen aber, die das Wesenhafte und das Nicht-Wesenhafte kennen: sie dringen zum Wesenhaften vor.“

(*Dhammapada 11*)

„Nicht in den Beilegungen dringt man zum Wesenhaften vor
(*na so upadhīsu sāram eti*).“

(*Sutta Nipāta 364*)

Wie hat nun der Buddha den Bereich des Wesenhaften benannt? Der Buddha war sich wie kein Zweiter bewusst, dass alle unsere Begriffe immanent sind, d.h. nur innerhalb der Erscheinungswelt Geltung, ja überhaupt nur in ihr einen Sinn haben, und dass sie eben deshalb nie auf das *Transzendente* angewandt werden dürfen.

Nun ist aber jener Bereich des Wesenhaften schlechthin transzendent. Es kann von ihm schlechterdings nichts weiter festgestellt werden als seine *Tatsächlichkeit*, und zwar dadurch, dass wir vom Untergang der gesamten Erscheinungswelt in unserem tiefsten Grunde, in unserem Kernhaften, in keiner Weise berührt werden. Damit steht fest, dass kein positiver Begriff für jenen Bereich Geltung hat:

„Zum Unbeweglichen, Unerschütterlichen, das ohne Gleiches ist, werde ich gehen.“

(*Sutta Nipāta 1149*)

Nicht einmal der Begriff des Absoluten trifft völlig zu. Zwar ist er der noch am ehesten entsprechende Begriff mit positivem Einschlag, indem er eben das von allen Bezeichnungen, Bedingungen, Einschränkungen Losgelöste, d.h. das Nicht-Bedingte ausdrückt. Aber immerhin kann auch er noch dazu verleiten, dieses Nicht-Bedingte zumindest noch als eine Einheit aufzufassen und daraus falsche Konsequenzen abzuleiten. Weil aber das Wesenhafte für unsere Erkenntnis, für die, wie schon gesagt, die Erscheinungswelt das allein Positive ist, als ein durchaus Negatives erscheint, wäre *vollkommen adäquat* nur ein durchaus negativer Begriff. Obwohl natürlich auch dieser wieder der Erscheinungswelt entnommen sein muss. Ein solcher negativer Begriff kann aber allein aus jenen Vorgängen geschöpft werden, in denen sich eben ein Rückzug von der Erscheinungswelt auf das Wesenhafte vollzieht. Nun ist der am stärksten in die Augen springende Vorgang dieser Art das ausgehende Feuer: Auch dem Feuer liegt, wie wir gesehen haben, ein Unerkennbares zugrunde. Aus dem heraus infolge eines *Dranges*, das *Ergreifen* der Bedingungen für sein *Offenbarwerden* erfolgt, mit der Folge, dass an dem ergriffenen Brennmaterial das sichtbare Feuer auflodert. Ist dann der Brennstoff verzehrt, *erlischt* das Feuer: Das Unergründliche, seiner „Beilegung“ ledig, tritt wieder in seinen unerkenntbaren Urzustand zurück.

Das hat selbst der christliche Mystiker Meister Eckhart erkannt, wie aus seinen Worten hervorgeht: „Da, wo das Feuer in seiner wahren Natur ist, da brennt und versehrt es nicht. Nur die Hitze, die aus dem Feuer ausströmt, brennt hienieden (...). Und doch steht sie auch da, wo sie noch im Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern wie der Himmel der Erde.“ Vor allem aber ist diese Erkenntnis bereits vor dem Auftreten des Buddha den Upanishaden eigen: „Brahman – (das ist

eben das jenseits der Welt liegende Wesenhafte) – ist seiner Natur nach reines Denken, vergleichbar dem Feuer, nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.“ – „Wie Feuer, eingekehrt in seine Heimstatt, unsichtbar fortbesteht nach seinem Wesen (...).“

So ist denn nur natürlich, dass auch der Buddha die Rückkehr des vollkommen (von jedem Drang nach der Erscheinungswelt) Erlösten in den Bereich des Wesenhaften mit jenem Ausdruck benannte, mit dem diese Rückkehr beim Feuer bezeichnet wird: „Der vollkommen Erlöste macht es wie das Feuer: er *erlischt*. (Dhammapada 31). – „Die Weisen erlöschen wie diese Lampe.“ (Sutta Nipāta 235).

Gerade der letzte Satz – wie übrigens auch das öfter vorkommende „Nibbāna einer Lampe“ (pajjatassa nibbāna) – zeigt deutlich, dass man sich in Zusammenhang mit der Vorstellung des Erlöschens zu des Buddha Zeiten noch allgemeiner bewusst war, dass dieses Erlöschen nichts mit Vernichtung zu tun hat, wie das unserer seichten Naturauffassung scheinen will, – denn die Lampe selbst bleibt ja von ihrem Erlöschen völlig unberührt. Das Erlöschen als Heiliger bedeutet vielmehr lediglich das Abwerfen der brennenden, uns unaufhörlich beunruhigenden Beilegungen unserer vergänglichen Persönlichkeit. Das geht unmissverständlich auch aus den anderen Ausdrücken hervor, mit welchen dieses bereits zu Lebzeiten eingetretene Erlöschen vom buddhistischen Heiligen oft gleichnishaft geschildert wird:

„Wo Wahrnehmung und Empfindung zur Aufhebung gelangt sind und jene weilen, die Wahrnehmung und Empfindung zur Aufhebung gebracht haben, da wahrlich sind die Ehrwürdigen nicht mehr hungrig, sind sie erloschen, entronnen, ans andere Ufer gelangt.

(*Āṅguttara-Nikāya IX, 33*)

» Demgemäß sprach der Göttersohn Kakudho zum Buddha:

„Da seh' ich fürwahr einen Brahmanen, der schon lange vollkommen erloschen ist, einen über Freude und Leid hinübergekommenen Mönch, der das Hängen an der Welt bezwungen hat.“

(*Samyutta Nikāya*)

„Friedvoll bin ich, erloschen (nibbuto) bin ich, ein nicht mehr Ergreifender bin ich.“ – „Ich bin kühl geworden, erloschen.“

(*Therīgāthā 86 u.a. / Therīgāthā 76*)

So wäre also im alten Indien niemand auch nur auf den Gedanken gekommen, dass der Vorgang des Erlöschens irgendwie mit Vernichtung zu tun haben könnte. Wie man damals vom Erlöschen einer Lampe sprach, die durch ihr Erlöschen natürlich nicht selbst vernichtet wurde, so wird in Majjhima-Nikāya sogar von einem Pferd, das durch Bändigung seinen wilden Drang verloren hat, gesagt, es sei vollkommen erloschen (parinibbuto)!

Demnach ist es nur eine selbstverständliche Konsequenz, dass der Buddha den Bereich des Wesenhaften selbst als die Nibbāna-Sphäre oder das Nibbāna-Element (nibbāna-dhātu), oder kurz als das *Nibbāna* bezeichnet, als den Bereich des Erlöschenseins, den Bereich, in dem alles Erkennbare, insbesondere auch der Durst (tanhā) *erloschen* ist. Die Bedeutung von Nibbāna als das der Erscheinungswelt *zugrunde liegende* Wesenhafte bzw. als der der Erkenntnis nicht zugängliche Weltgrund kommt direkt in Stellen wie den folgenden zum Ausdruck:

„Nibbāna ist das höchste Wesenhafte: paramatthasāro nibbānam“, und aus dem Abhidhamma: „Was sind die *nicht* hervorgebrachten Dinge? *Nibbāna*: Dies sind die nicht hervorgebrachten Dinge – (d.h. die Dinge, soweit sie nicht *geworden* sind, also eben ihr Wesenhaftes): katamā dhammā asankhatā? Nibbānam ime dhammā asankhatā.“ (Dhammasanganī). – In diesen „von allen Beilegungen freien Nibbāna-Bereich *erlischt* ein Vollendeter hinein“ (tathāgata anupadisesāya nibbānadhātuya parinibbāyati).

Wer fühlt nicht ohne Weiteres, dass der Buddha, indem er sich so ausdrückte, in der Tat das der Welt zugrunde liegende Wesenhafte und den Rückzug auf dasselbe in der vollkommens-ten Weise in die Sprache übergeführt hat? Insbesondere wird der Leser zugeben, dass mit der Bezeichnung unseres Rückzugs aus der Erscheinungswelt in das unerkennbare Wesenhafte als eines *Erlöschens* in keiner Weise Raum für Schlüsse über den Zustand eines „vollkommen Erlöschenen“ gegeben ist, – weder zu der Annahme, dass er mit dem Weltwesenhaften zur Einheit verfließe, noch dass er in diesem seine Individualität behalte. Deshalb sagt ja der Buddha anderweit auch, die gestorbenen Vollendeten seien „in das Todlose untergetaucht“, sowie ein in den Ozean geworfener Stein, von dem man auch nicht erklären kann, ob er sich in ihm auflöst oder seine Individualität behält oder was sonst aus ihm werden mag. Man kann also insbesondere auch nicht sagen, der Nibbāna-Bereich sei unser Selbst. Dieses ist als solches vielmehr auch dort nicht ausfindig zu machen und behält mithin seine absolute Unerkennbarkeit auch insoweit.

Wie der gestorbene Vollendete für ewig in das Todlose untertaucht, so war er auch seit Ewigkeiten auf dem Wege immer wieder neuen Ergreifens, wie wir gesehen haben, aus ihm emporgetaucht. Von dort her ist aber auch alles andere emporgetaucht und taucht immer wieder neu empor. *Dort* also gründet das Wunder des menschlichen und jedes anderen Organismus mit allen Geisteskräften und Kunst- und Schönheitstrieben. *Dort* gründen die Wunder der Tier-, Pflanzen- und Mineralwelt. *Dort* gründen auch all die zahlreichen Welten, die sich uns als der gestirnte Himmel darbieten, mit ihren ehernen Gesetzen. *Dort* gründet überhaupt *alles*: „In deinem *Nichts* hoff' ich das *All* zu finden!“ (Goethe). Aber es gründet dort in seinem transzendenten, also unfassbaren, unausdenkbaren Urzustand. Alles Positive, alles Fassbare, insbesondere auch alles Böse und alles Leiden, so gut wie alles Gute, ist erst *diesseits* der Welt als Form und infolge des *Tätigwerdens* entsprungen. Für die Erhabenheit des Nibbāna bleibt nur der *Große Friede*, vollendete Harmonie.



Noch ist ein letzter Punkt zu klären: Im Nibbāna-Bereich herrschen „*der Große Friede, ewige Stille* und damit *uner-schütterliche Seligkeit*“, – jedenfalls für den, für den die Worte gelten:

„Wer im Erlöschen den Frieden erkennt, – der Weisung
Gotamas vergessen wird der nie.“

(*Sutta Nipāta* 933)

Nun könnte der Leser auf den Gedanken kommen: „Wie kann im Nibbāna Friede herrschen, wenn doch alles letztlich darin gründet, wenn doch auch nach dem Buddha von dort aus das Ergreifen und somit – in den Beilegungen der Wesen – die Verstrickung in die Welt mit all ihrer Unrast und Leidensfülle stattfindet?“ Die Antwort auf diese Frage bringen schon die Mystiker. Bereits der Vedānta unterscheidet das „offenbare“ vom „unoffenbaren“ Brahman. In Ersterem ist das Brahman das die Welt *hervorbringende* und *gestaltende Prinzip*, in Letzterem hingegen das „Urwesen“, „frei von Gut und Böse, frei von Geschehen und Nichtgeschehen, frei von Vergangenen und Zukünftigen“, in welches alles wieder zurückkehren kann. Dementsprechend heißt es in den Veden: „Das Reich, das höchste, das verborgen: drei Viertel davon liegen im Geheimen, ein Viertel ist's, wovon die Menschen reden.“ – In das geheimnisvolle, unoffenbare Brahman geht der Erlöste wieder heim: „Diesem Welttreiben werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst bin, – dann werde ich heimgehen.“

In gleicher Weise unterscheidet auch Meister Eckhart bei seiner „Gottheit“ zwischen dem Wesen und seinem Offenbarwerden: „Gott, wie er *an sich* ist, hat Wesen, und das Wesen wohnt in unerschlossener Stille; darum ist es ein Unbewegliches: Es spricht sich nicht, es liebt nicht, es erzeugt nicht, – und doch bewegt es das Bewegliche.“ Als in der „Gottheit“ – bzw., buddhistisch ausgedrückt, im Todlosen – gründend nimmt natürlich auch die „Seele“ – bzw., buddhistisch ausgedrückt, das Selbst – an beiden Zuständen teil und zieht sich schließlich aus der „Absonderung“, aus dem „Beweglichen“, wieder zurück in „die verschwebende Stille der in sich wesenden Gottheit, die frei und ledig ist aller Tätigkeit.“ – „In dieser Einheit des göttlichen Wesens hat nie der Vater von einem Sohn noch der Sohn von einem Vater gewusst; denn da gibt es weder Vater noch Sohn noch Heiligen Geist.“

Anders die Darstellungsweise des Buddha. Er spricht von dem der Erscheinungswelt zugrunde liegenden Bereich des Wesenhaften in seiner Tätigkeit ¹⁷ überhaupt nicht: Sowohl der Vedānta als auch Meister Eckhart spekulieren ja, indem sie ein einziges, in sich einiges, geistiges Urwesen, das tätig werde, annehmen. Der Buddha spricht vielmehr von der allein erkennbaren Tatsache, dass auf jeden Fall die ganze Erscheinungswelt oder Weltausbreitung (*papañca*) *nicht* unser Wesenhaftes ist, dass sie vielmehr erst infolge unseres *Anhaftens* für uns entsteht. Dagegen hat auch der Buddha, weil erkennbar, festgestellt, dass diejenigen Wesen, die dieses Anhaften an der Erscheinungswelt aufgeben – die sich also nichts mehr „beilegen“ und sich so auf das Wesenhaftes zurückziehen – auch nicht mehr von der Unrast der Erscheinungswelt berührt werden und eben dadurch in den „großen Frieden“ übertreten.

Das mag durch folgendes Gleichnis deutlich werden: Unsere Wohnräume werden in Form elektrischer Schwingungen unaufhörlich von den Vorträgen, den Berichten und der Musik der verschiedensten Radiosender durchwogt; und doch stören sie unsere Ruhe in keinsten Weise, ja sie existieren für uns überhaupt nicht. Erst wenn wir in unserer Wohnung ein Empfangsgerät aufstellen, eine Antenne anbringen und das Gerät einschalten, wird diese Welt von Tönen, die uns umflutet, für uns offenbar. Andererseits verschwindet sie für uns in dem Augenblick wieder restlos, indem wir das Gerät wieder ausschalten. In ähnlicher Weise vermitteln uns die Sinnesorgane unseres körperlichen Organismus als eines Erkenntnisapparates die Erscheinungswelt.

17) also in dem Sinne, in dem der Vedānta von seinem weltschaffenden Brahman und Meister Eckhart von der „Verwirklichung des Wesens“ seiner Gottheit sprechen.

Wer also diesen Erkenntnisapparat für immer ablegt, der hat sich auch für immer dem Einfluss der Erscheinungswelt entzogen und genießt, obwohl diese fortbesteht, auf ewig den höchsten Frieden. In der Tat ist ja auch der Tod eines Vollendeten, d.h. eines völlig Losgelösten, nichts weiter als das endgültige Abwerfen der „Beilegungen“ seines Erkenntnisapparates. Er hat genug von der Tragikomödie des Lebens und will deshalb künftig nicht mehr an ihr teilhaben, weder als Mitspieler noch als bloßer Zuschauer; er legt vielmehr „diesen Körper“, durch den allein er ja an dem Schauspiel teilhaben konnte, „besonnen, klar bewusst“ ab und – geht heim.

RÜCKBLICK

„Gott und Unsterblichkeit beweisen sich schon allein durch das bloße Vorhandensein und Wirksamsein ihrer Idee.“ – „Wir fühlen, dass es Gott und Unsterblichkeit geben müsse.“ – „Man sieht deutlich, dass die Welt nicht Selbstgrund und Selbstzweck sein kann“: Darauf laufen letzten Endes alle Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise hinaus, auf nichts weiter, – auch nicht bei den bekannten großen Philosophen. Dem entspricht es, dass Kant die Behauptung aufstellen zu dürfen glaubte, die Natur habe uns gegenüber den letzten Fragen nach unserem Geschick stiefmütterlich versorgt, ein Satz, der nichts weniger bedeutet als die Bankrotterklärung der Philosophie gegenüber dem Gottes- und Unsterblichkeitsrätsel. Das meint letzten Endes auch das „Ignorabimus“ – „wir werden's nie wissen“ – des berühmten Physikers Du Bois Reymond, und darauf zielen auch die bekannten Worte in Goethes Faust ab:

„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.“

Diese völlige Hilflosigkeit selbst der auserwählteren menschlichen Erkenntnis seit Anbeginn der Geistesgeschichte muss man sich vorhalten, um das Unerhörte der Auflösung des Gottes- und Unsterblichkeitsrätsels durch den Buddha zu erkennen. Er arbeitet nicht mit sich in unserem Bewusstsein findenden „Ideen“ als letzter Begründung, auch nicht mit bloßen in uns hausenden „Urgefühlen“, die jeder ob der Unbestimmtheit ihres Inhalts anders deutet, ja deren Berechtigung nicht wenige – eben wegen ihrer Unbestimmtheit – überhaupt bestreiten; der Buddha arbeitet auch nicht mit verschwommenen Allegorien (Metaphern, Sinnbildern), hinter denen man seine Unwissenheit verbirgt, oder gar mit inneren „Erlebnissen“, von denen man speziell heutzutage so gerne spricht, indem man nicht selten bloße Fantasiebilder so zu benennen geneigt ist. Der Buddha hat die Auflösung der beiden Grundfragen in die höchste Form der Wahrheit gegossen, nämlich in einen unbezwingbaren Syllogismus, dessen einzelne Teile in ihrer offensichtlichen Richtigkeit unmittelbar *geschaut*, damit aber *selbst* nachvollzogen und so auch wirklich erlebt werden können: Nur das Erleben eines zwingenden Syllogismus ist ja, wie wir bereits wissen, ein über jede Möglichkeit der Täuschung erhabenes Erlebnis.

Die unmittelbare Konsequenz dieses Syllogismus ist die Auflösung des Unsterblichkeits- und Gottesrätsels in der vollkommensten je erreichten Weise: Die Unsterblichkeit ist beim Buddha eine *zeitlos-ewige* Todlosigkeit, eine Unzerstörbarkeit, die keine Fortdauer in Raum und Zeit ist, wie sie die tiefsten wohl *ahnten*, aber nicht durchsichtig zu machen wussten. Der schlechthin transzendente Bereich als der Weltgrund, das „namenlose Wesen“ Meister Eckharts, ist beim Buddha *so sehr* das „Merkmallose“, das „Nicht-Geborene, Nicht-Geschaffene“, das „nicht im Bereich bloßen logischen Denkens Liegende“ (atakkāvacara), – von ihm gelten so sehr die Worte des Diony-

sius Areopagita, dass sich von ihm alle Prädikate verneinen, jedoch keines bejahen lässt, weil er über alles Sein und über alle Erkenntnis hinaus liege, dass ihm der Buddha sogar die Bezeichnung als Gott, Gottheit, das Absolute, Brahman, das „Ding an sich“ genommen hat. Vielmehr hat er das Prinzip, das in diesen Benennungen zum Ausdruck kommen soll, in *vollkommener* Anpassung an die Wirklichkeit einfach als das Prinzip des *Erloschenseins* (*nibbāna-dhātu*) bestimmt. Kein Wunder, dass in diesem Prinzip niemand mehr das Brahman des Veda, die Gottheit der christlichen Mystiker oder gar den Gott der christlichen Kirchen wiedererkennt; kein Wunder, dass damit die Lehre des Buddha lange außerhalb des religiösen Ideenkreises der Menschheit, ja des religiösen Bewusstseins überhaupt gestellt zu sein schien; kein Wunder schließlich auch, dass deshalb schon kurz nach dem Tode des Meisters das Verständnis seiner Lehre verblasste, ja für lange Zeit unterging.

In der alten Lehre des Buddha und insbesondere in seinem die Todlosigkeit beweisenden Großen Syllogismus ist die erhabenste Wahrheit aufgedeckt, die je in der Welt gelehrt wurde, eine Wahrheit, die in solcher Form nur von einem Vollkommen Erwachten, von einem Buddha aufgedeckt und gelehrt werden konnte.



