

Ṭhānissaro Bhikkhu

Buddhistische Romantik



Verlag Beyerlein & Steinschulte
Dāna-Edition

Ṭhānissaro Bhikkhu

Buddhistische Romantik

Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Neufing

Mit einem Vorwort von Alfred Weil

Verlag Beyerlein und Steinschulte
Danaedition

Copyright der englischen Version: 2015 Ṭhānissaro Bhikkhu

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 Unported. Eine Kopie dieser Lizenz finden Sie hier:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Zusätzliche Ressourcen

Weitere Dhamma-Vorträge, Bücher und Übersetzungen von Ṭhānissaro Bhikkhu stehen auf www.dhammadata.org als digitale Audiodateien in verschiedenen Formaten zum Download bereit. Dort wird auch auf Gedrucktes verwiesen.

Die Erstellung dieses Buches wurde durch Spenden finanziert. Es darf nicht kommerziell vermarktet werden.

„Kommerziell“ bezeichnet in diesem Zusammenhang jeden Verkauf, ob für kommerzielle oder nicht-kommerzielle Zwecke oder Einrichtungen.

Titelbild:

Umschlaggestaltung unter Verwendung des Gemäldes

„Der Wanderer über dem Nebelmeer“ von Caspar David Friedrich (1817);

Foto: Hamburger Kunsthalle.

1. Auflage 2022

Verlag Beyerlein und Steinschulte 2022

D-95236 Stambach - Herrnschrot

Tel.: 09256/460 Fax: 8301

verlag.beyerlein@t-online.de

www.buddhareden.de

*„Früher wie heute ist es nur Leiden, das ich lehre,
und das Beenden von Leiden.“*

Der Buddha

„Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.“

Friedrich Schleiermacher

*„Ungebundenes aber
Hasset Gott“*

Friedrich Hölderlin

INHALT

Vorwort zur deutschen Ausgabe	9
Anmerkungen zur Übersetzung	15
Danksagung	16
Einleitung.....	17
Buddhistische Romantik auf dem Prüfstand	17
Wie dieses Buch zu lesen ist	32
1 – Dramatis Personae	33
Der Buddha	35
Fünf Frühromantiker	43
Novalis (1772–1801)	46
Friedrich Schlegel (1772–1829).....	49
Friedrich Schleiermacher (1768–1834).....	55
Friedrich Hölderlin (1770–1843)	60
Friedrich Schelling (1775–1854)	67
Die Gestaltung der romantischen Erfahrung	71
2 – Ein uralter Pfad.....	83
Das Leiden, seine Ursache und sein Beenden.....	84
Der Pfad	89
Wie der Buddha gelehrt hat	94
Den Pfad offen halten	98
3 – Ein Zeitalter der Tendenzen	102
Wissenschaft	105
Politik.....	110
Philosophie.....	117
Kant.....	117
Fichte	123
Schiller	126
Herder	133
Platon	142
Literatur	145
4 – Das romantische Universum	155
Symphilosophie.....	157
Einheit.....	158
Organisch	163
Unendlich.....	172
Die Anziehungskraft der Freiheit.....	185
Das romantische Programm	193
5 – Romantische Religion	203
Die religiöse Erfahrung.....	206

Religiöse Bildung	211
Schleiermachers Rezeption.....	220
Woran erkennt man Romantische Religion?	226
6 – Die Übertragung der Romantischen Religion	239
Emerson	243
Religionspsychologie.....	255
James	257
Jung.....	272
Maslow	289
Religionsgeschichte	298
Hegel.....	301
Die Romantik in der modernen Wissenschaft.....	312
Ewige Philosophie	318
Die kumulative Übertragung	339
7 – Buddhistische Romantik	345
Stimmen der Buddhistischen Romantik.....	348
Die Anziehungskraft der Buddhistischen Romantik.....	371
Buddhistische Romantik im Gegensatz zum Dhamma.....	376
Die Paradoxien der Buddhistischen Romantik	410
Anhang.....	418
Unromantischer Dhamma	418
Die Entdeckung des Dhamma.....	418
Das Problem von Dukkha.....	419
Geschicklichkeit beim Fragen	420
Kamma und Weiter-Werden.....	422
Verlangen.....	425
Fragen des Selbst und des Nicht-Selbst	428
Trennung und Einheit	435
Nahrung	438
Umsicht und inneres Wohl	441
Achtsamkeit und Eifer	443
Die Essenz des Dhamma	444
Der einzige Pfad	450
Rechte Ansicht.....	455
Das Fortbestehen des wahren Dhamma	458
Glossar	466
Abkürzungsverzeichnis	469
Bibliografie	470

Buddhistische Romantik

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Das Wort Romantik hat für viele einen guten Klang. Nicht nur bei Verliebten, die sich bei Vollmond Hände haltend tief in die Augen sehen. Auch jenseits aller sonstigen Klischees. Diese emotionale Nähe sitzt tiefer und ihr Einfluss reicht weiter als meist angenommen. Die geistige Haltung, die gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihre große Zeit hatte, wirkt bis heute nach. In vielen Bereichen und weitgehend unbemerkt.

Wir können heute kaum noch nachvollziehen, welchen intellektuellen, emotionalen und gesellschaftlichen Wirbel eine Handvoll brillanter Köpfe damals verursachte. Nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa. Namen wie Hölderlin und Novalis, Schelling, Schlegel und Schleiermacher standen für den Aufbruch in eine neue Zeit. Im Gegensatz zu der damals vorherrschenden Rationalität der Aufklärung waren für sie die Seiten des menschlichen Daseins jenseits der bloßen Vernunft maßgebend. Subjektivität und Spontaneität, Gefühl und Naturnähe waren gefragt. Das Geheimnisvolle, Sehnsuchtsvolle und Unerklärliche faszinierte. Die Rückbesinnung auf das Mittelalter und die großen Mythen der Menschheit waren für sie wichtig. Das Leben sollte eine selbstbestimmte und einzigartige Ausrichtung erhalten, es sollte individuell und frei gestaltet, ja wie ein Roman entworfen werden. Abseits starrer gesellschaftlicher Regeln und Normen.

Die mit Enthusiasmus propagierten und zum Teil vorgelebten Ideen der Romantiker erreichten eine beachtliche Öffentlichkeit. Sie gaben der bildenden Kunst, der Musik und der Dichtung ebenso nachhaltige Anstöße wie der Philosophie und der Theologie. Nicht zuletzt galt es, der religiösen Erfahrung das ihr eigene Gewicht zuzugestehen und zu kultivieren.

Es war schwierig, sich dieser ebenso schwungvollen wie inspirierenden Bewegung (ganz) zu entziehen. Doch so schnell und kraftvoll sich diese geistige Welle auftürmte, verebbte sie wieder. Die Gruppe der Romantiker, in sich nie einheitlich und geschlossen, spaltete sich, und ihre Mitglieder zerstreuten sich. Ihre für kurze Zeit so auffällige Präsenz endete. Aber ihre Gedanken und Visionen gingen nicht verloren. Ohne besonderes Zutun wirkten

sie eher im Stillen weiter und fanden in den Köpfen und Herzen der Menschen bis heute ein festes Zuhause. Das trifft nicht nur für Deutschland zu, dem Ausgangspunkt und Kernland der Romantik. Ihre Fernwirkungen reichten und reichen bis jenseits des Atlantiks und bis nach Asien.

Warum das für Buddhistinnen und Buddhisten interessant ist? Weil deutliche Spuren dieser geistigen Strömung auch in den Lehren des Buddha (dem Dhamma) zu finden sind. Oder sagen wir richtiger, in der Art und Weise, wie der Buddhadhamma im Westen aufgegriffen und verstanden wird. Mehr noch: Der westliche Buddhismus ist in nicht unerheblichem Umfang von den Vorstellungen der Romantiker geprägt – und damit mehr oder weniger entstellt. Wer zeitgenössische buddhistische Bücher liest, kann nicht immer sicher sein, wirklich Authentisches über die ursprüngliche Lehre Gotama Buddhas zu erfahren. Wer buddhistischen Lehrerinnen und Lehrern seine Aufmerksamkeit schenkt, gleich ob westlichen oder den zeitgenössischen asiatischen, hat keinerlei Gewähr für den Wahrheitsgehalt des Gesagten. Nicht selten begegnet uns eine verkürzte, verzerrte, wenn nicht in wesentlichen Belangen verfälschte Version des Dhamma. Das gilt gerade für einführende und populäre Darstellungen. Dabei spielen nicht unbedingt unlautere Absichten eine Rolle. Neben tatsächlicher Unkenntnis sind mit der eigenen Sozialisation erworbene Sichtweisen und Vorlieben der Grund: eben solche mit einer unerkannten und uneingestandenem romantischen Einfärbung.

Wenn die Romantik Religion als die Beziehung des Individuums zum Universum versteht, sieht das die buddhistische Romantik genauso. Dort wie hier geht es darum, die verlorene Verbundenheit des Einzelnen mit dem Ganzen wiederherzustellen. Der religiös Suchende sehnt sich danach, das Unendliche zu erfahren und wieder in Einklang mit ihm zu kommen. Die Daseinsproblematik des Menschen ist gelöst, wenn die Heimkehr zum Ursprünglichen, Einheitlichen und Umfassenden gelingt. Selbst nur für kurze Zeit, um immer wieder angestrebt zu werden. Da sich das Universum der romantischen Auffassung zufolge als eine organische Einheit auf ein (unbekanntes) letztes Ziel hin entwickelt, ist es die Aufgabe des Einzelnen, seinen Platz und seine Aufgabe in dieser Entwicklung zu finden. Beide muss er selbst finden, und keine religiöse Institution darf ihn dabei bevormunden, keine Doktrin ihn festlegen.

Vor diesem Hintergrund haben in buddhistischen Kreisen derzeit zwei Dinge an Bedeutung gewonnen. Zum einen eine betonte Naturverbundenheit, die eine harmonische Koexistenz des Menschen mit seinem natürlichen Umfeld verwirklichen will. Kein Wunder also, dass viele moderne Buddhistinnen und Buddhisten den Umweltschutz für sich entdeckt und zu einem wesentlichen Anliegen gemacht haben. Die Rettung des Planeten Erde steht weit oben auf der Tagesordnung.

Ähnliches gilt für das gesellschaftliche Engagement, das auf ein friedliches und solidarisches Zusammenleben zielt. Dementsprechend steht *metta*, die allumfassende Liebe hoch im Kurs. Die Haltung der Güte und des universellen Wohlwollens, das sich nicht nur auf die Menschen, sondern auf alle Lebewesen bezieht; die die Ich-Du-Gleichheit propagiert und sich im emotionalen Erleben verwirklicht. Sei es in der direkten Begegnung mit den Mitwesen, sei es in Gedanken oder in der Meditation.

Damit wir uns nicht missverstehen. Tatsächlich legte der Buddha, der Erwachte, jedem dringend nahe, die Herzensqualitäten des Wohlwollens, des Mitempfindens oder der Mitfreude zu kultivieren. Ja, sie sollen im Idealfalle grenzenlos sein, niemanden ausschließen und alle trennenden Unterschiede einschmelzen. Genauso lobte der Erwachte das freudvolle und erhabene Einheitserleben in der Meditation, das zeitweise alle weltliche Vielfalt hinter sich lässt und ganz neue Dimensionen der Erfahrung eröffnet.

Aber: Für den Erwachten war das nicht der höchste Ausdruck von Weisheit und schon gar nicht das letzte Ziel der spirituellen Praxis. Individuum und Universum sind nämlich gleichermaßen sich gegenseitig bedingende und daher unvollkommene Erscheinungen. Die Einheitserfahrung in der Meditation wie die Erfahrung von weltlicher Vielfalt im Alltag unterscheiden sich in den entscheidenden Punkten nicht. Beide sind sie unbeständig, wandelbar, vergänglich. Beide sind sie unzulänglich, leidhaft, nicht erfüllend. Beide sind sie ohne Substanz, ohne Eigenexistenz, ohne ein eigentliches Ich. Das gilt für die anfanglose Vergangenheit ebenso wie für die Gegenwart und für alle Zukunft. Die Praxis von *metta* – der liebenden Güte – ist trotz ihres hohen Anspruches und ihres hohen Ansehens nicht Selbstzweck oder Wert an sich. Sie ist ein markanter Meilenstein auf dem Weg, weil sie hilft, Herz und Geist zu tiefer Ruhe und Harmonie zu führen. Nur dann wird die Wirklichkeit

gesehen, wie sie tatsächlich ist, wird die Freiheit von Nirvāna erfahren. Und einzig darum ging es dem Buddha.

Mit der Brille der Romantik will und kann man das nicht sehen. Die für sie charakteristischen geistigen und emotionalen Muster verhindern, den eigentlichen Gehalt des Buddhadhamma zu verstehen und ihn zur Grundlage der Praxis zu machen. Die buddhistischen Lehren beeinflussen den Romantiker nicht in ihrem Sinn, vielmehr verändert der Romantiker die Lehren nach seinen Vorstellungen. Anstatt den Dhamma zu nutzen, um die volle Höhe möglicher Weisheit und Freiheit zu erreichen, wird der Dhamma auf das beschränkte eigene Maß reduziert.

Nicht mehr Nirvana und mit ihm das völlige Aufhören von Leiden und Unzulänglichkeit sind das höchste Gut. Statt die Beendigung des Daseinskreislaufes fest ins Auge zu fassen, geben sich die buddhistischen Romantiker mit dem Wunsch zufrieden, ein Leben der zwischenmenschlichen Harmonie und der Freude im Einklang mit der Natur und den Gesetzen des Daseins zu führen. Das Erleben von Einheit, Ganzheit und Verbundenheit steht in höherem Ansehen als die von Buddha in Aussicht gestellte erlösende Aufhebung von Gefühl und Wahrnehmung. Dem Dhamma geht es um das *Ungeborene, Ungewordene, Ungeschaffene, Ungestaltete* und nicht um eine kuschelige Nische im Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten. Im Bedingten ist eine heile Situation nicht zu finden.

Sicher kann nicht nur von den „letzten Dingen“ des Dhamma die Rede sein, und gewiss darf sich die buddhistische Praxis nicht nur darauf beziehen. Jeder muss da abgeholt werden, wo er oder sie sich befindet, und jeder muss die für ihn oder sie passenden Antworten erhalten. Die ersten Schritte bei einer Wanderung sind nicht weniger wichtig als die letzten. Aber neben den einzelnen Etappen müssen die Wegstrecke insgesamt und das eigentliche Ziel klar vor Augen stehen. Die buddhistische Romantik versäumt aber genau das. Um im Bild zu bleiben: Ihr geht es im Wesentlichen nicht darum, nach den Gipfeln erhabener Berge Ausschau zu halten und zuversichtlich den beschwerlichen Aufstieg anzugehen, denn sie gibt sich schon mit saftigen Almwiesen und dem wohltuenden Aufenthalt unter blauem Himmel zufrieden. Ihr eigentliches Anliegen ist nicht, die ziellose Daseinswanderung zu beenden, sondern sich im Samsaro heimisch zu machen, so gut es eben

geht. Damit werden die Lehren des Buddha ihres befreienden Potenzials beraubt. In extremen Fällen verkommen sie zu einem anspruchslosen, gelegentlich geschickt kommerzialisierten Wohlfühl-Buddhismus.

Vor falschen Herangehensweisen in Bezug auf den Dhamma und den negativen Konsequenzen hat schon der Buddha gewarnt. Mögliche Chancen werden nicht ergriffen, unsachliches Handeln richtet sogar Schaden an. Es ist, so eine Metapher des Erwachten, wie wenn jemand mit einer Schlange ungeschickt umgeht. Aus ihrem Gift kann man ein wertvolles Heilmittel gewinnen, aber man muss dabei richtig vorgehen. Will man sie fangen, darf man sie nicht auf unbesonnene Weise am Schwanz packen. Ehe man sich versieht, wird sie sich nämlich sonst umdrehen und zubeißen. Ein gehöriger Schreck und Schmerzen sind das Mindeste, und im schlimmsten Fall kommt der Unvorsichtige zu Tode. Seine eigentliche Absicht kann er schon gar nicht verwirklichen. Nicht anders geht es dem, der den Dhamma falsch anfasset. Wer dessen wahren Sinn nicht gründlich untersucht, verpasst das Eigentliche und bleibt weiter Leiden und Tod ausgesetzt.

Von diesen Themen handelt das Buch *Buddhistische Romantik* von Ṭhānissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff). Es eröffnet einen kritischen Blick auf die Geschichte der Romantik wie auf das Leben und das Wirken ihrer Protagonisten. Detailreich arbeitet der Autor den Einfluss des romantischen Gedankengutes auf das Verständnis von Religion im Allgemeinen und auf das der buddhistischen Lehre und Praxis im Besonderen heraus. Er lässt die frühen Vertreter der Romantik und ihre heutigen buddhistischen Anhänger ausführlich zu Wort kommen. Ihre Thesen konfrontiert er mit den völlig anderen Einsichten des Buddha. Dafür hat der Ehrwürdige Ṭhānissaro eine beachtliche Anzahl von Passagen aus den Lehrreden zusammengetragen und vom Pali-Original ins Amerikanische übersetzt. In zwei hilfreichen „Checklisten“ mit jeweils 20 Eckpunkten fasst er die wichtigsten Unterschiede zwischen buddhistisch-romantischen und buddhistischen Positionen zusammen. Der Kernsatz daraus lautet: „Das Objekt des Dhamma ist nicht die Beziehung der Menschheit zum Universum, sondern das Ende von Leiden und Druck.“

Ṭhānissaro Bhikkhu ist wie kaum ein anderer für diese Aufgabe geeignet. Ihn zeichnen Kenntnisreichtum und bemerkenswerte praktische Erfahrungen

aus. Sein Studium der europäischen Geistesgeschichte hat ihn mit den großen Romantikern, mit ihrer Zeit und ihrem Umfeld vertraut gemacht. Als langjähriger Mönch des Theravāda, genauer der thailändischen Waldtradition, ist er wiederum in Anschauung und Praxis in dieser noch immer lebendigen und inspirierenden Überlieferung zu Hause. Nicht zuletzt hat sich der Abt des Metta Forest Monastery in San Diego/Kalifornien einen Namen als produktiver Übersetzer der Lehreden des Buddha gemacht. Das Buch *Buddhistische Romantik* nimmt einen wichtigen Platz in einer beachtlichen Reihe seiner weiteren Publikationen ein.

Es freut mich, dass der Vorschlag zur Übersetzung dieses Buches aufgegriffen und zügig umgesetzt wurde. Wolfgang Neufing hat die nicht unerhebliche Mühe auf sich genommen, den Text aus dem Amerikanischen zu übersetzen und die zahlreichen Zitate jeweils im deutschen Original ausfindig zu machen. Raimund Beyerlein war gerne bereit, das gesamte Projekt zu betreuen und es in das Programm des Verlages, unter der Rubrik Danabücher (Bücher zur freien Verteilung), aufzunehmen. Gerhard Blos hat den Satz, das Layout und die Endkorrektur übernommen. Ronnie Küttel hat insbesondere die Übersetzungsarbeit unterstützt, sein kontinuierliches Feedback hat den Text deutlich verbessert. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Alfred Weil

Anmerkungen zur Übersetzung

Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Alfred Weil für die Idee zur Übersetzung dieses Buches, für sein Feedback zum deutschen Text und für die sehr hilfreiche Einleitung zur deutschen Ausgabe.

Thānissaro Bhikkhu benutzt für Pāli-Begriffe zum Teil eine eigene Terminologie. Er übersetzt zum Beispiel *dukkha* manchmal mit „stress“, manchmal mit „suffering“, *nibbāna* mit „unbinding“ und *sankhārā* mit „fabrication“. Im Allgemeinen habe ich versucht, mich seiner Terminologie anzupassen. Und so habe ich stress mit „Druck“ übersetzt, suffering mit „Leiden“, unbinding mit „Ungebundenheit“, aber fabrication etwas traditioneller mit „Gestaltungen“. Das mag erklären, warum Zitate aus Pāli-Texten sich manchmal ungewohnt anhören.

Bilder und Index des Buches wurden nicht übernommen.

Meine wenigen Ergänzungen sind mit {...} gekennzeichnet.

Sie können diesen Text in einer anderen Übersetzung auch als Buch und AZW3-Datei finden, und zwar auf der dhamma-dāna-Seite der Buddhistischen Gesellschaft München: <https://www.dhamma-dana.de/>

Wolfgang Neufing

Danksagung

Im Laufe der Vorbereitung dieses Buches habe ich meine Erkenntnisse mit einer Reihe von Dhamma-Gruppen diskutiert und von ihren Rückmeldungen sehr profitiert. Zu diesen Gruppen gehören die „Laguna Beach Parisa“, das „Sati Center for Buddhist Studies“ und „Against the Stream“. Ich bin auch einer langen Liste von Personen zu Dank verpflichtet, die mir Materialien zur Verfügung gestellt haben, die meine Forschungen ermöglichten, und/oder die während der Vorbereitung des Manuskripts wertvolle Rückmeldungen gaben. Zu dieser Liste gehören neben den Mönchen hier im Kloster: Michael Barber, William Chu, Patrick Comstock, Claude Davodeau, Orin Hargraves, Claude LeNinan, Lionel Neykov, Emer O'Hagan, Nona Olivia, Addie Onsanit, Nathaniel Osgood, V.A. Ospovat, Robert Rhyne, Peter Dale Scott, Isabella Trauttmansdorff und Barbara Wright. Isabella Trauttmansdorff half insbesondere dabei, Passagen aus Schleiermachers Vertraulichen Briefen zu Friedrich Schlegels Lucinde aufzuspüren und zu übersetzen, ein Werk, das, soweit wir wissen, noch nie ins Englische übersetzt wurde. Sie half auch bei meinen Übersetzungen von Schiller und Hölderlin.

Die Bemühungen all dieser Menschen haben dazu beigetragen, dieses Buch viel besser zu machen, als ich es allein hätte schaffen können. Für eventuelle Mängel bin ich natürlich selbst verantwortlich.

Zwei technische Hinweise:

1) Bei allen Zitaten aus anderen Texten habe ich nur in einem Fall die Hervorhebung – kursiv – hinzugefügt, was ich auch vermerkt habe. In allen anderen Fällen ist die Hervorhebung bereits im Original vorhanden.

2) Bei Zitaten aus anderen Texten habe ich die Schreibweise der Pāli- und Sanskrit-Begriffe beibehalten.

Die Recherche und das Schreiben dieses Buches waren für mich sowohl lehrreich als auch angenehm. Ich hoffe, beim Lesen machen Sie ähnliche Erfahrungen.

Ṭhānissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff)

Metta Forest Monastery
September 2015

Buddhistische Romantik

Einleitung

Buddhistische Romantik auf dem Prüfstand

Viele Menschen aus dem Westen, für die der Buddhismus neu ist, sind erstaunt über die unheimliche Vertrautheit dessen, was seine zentralen Konzepte zu sein scheinen: Verbundenheit, Ganzheit, Spontaneität, Ich-Transzendenz, Toleranz und Entwicklung der Persönlichkeit. Sie erkennen oft nicht, dass die Konzepte deshalb vertraut klingen, weil sie vertraut sind. Zu einem großen Teil stammen sie nicht aus den Lehren des Buddha, sondern aus verborgenen Wurzeln der westlichen Kultur: dem Denken der frühen deutschen Romantiker.

Die Namen dieser frühen Romantiker – Schleiermacher, Schlegel, Schelling, Hölderlin und Novalis – sind weitgehend vergessen, aber ihre Ideen sind in der westlichen Kultur noch sehr lebendig. Sie gehörten zu den ersten, die analysierten, wie es sich *anfühlt*, in einer modernen Kultur aufzuwachsen. Einer Kultur, in der die Wissenschaft eine schwindelerregende Perspektive vom Weltraum und unergründlicher Zeit lehrt und in der rationale wirtschaftliche und politische Systeme zu einem Gefühl der inneren und äußeren Fragmentierung führen. Die Romantik verstand spirituelles Leben als eine Kunst der Emotionen. Ihre Analyse, wie diese innere psychische Gesundheit und äußere Harmonie in der modernen Kultur fördern kann, hat die populären Ideen zu diesen Themen bis heute geprägt.

Wenn der Einfluss der frühen Romantik auf den modernen Buddhismus nicht über ein paar isolierte Konzepte hinausginge, wäre das kein großes Problem. Es ginge lediglich darum, vertraute westliche Begriffe unbekanntem buddhistischen Begriffen zuzuordnen, sodass buddhistische Konzepte für Menschen mit westlichem Hintergrund einen Sinn ergäben. Das einzige Problem bestünde darin, festzustellen, ob die Begriffe richtig angewandt wurden, und diejenigen zu korrigieren, die dies nicht erreicht haben. Und man könnte argumentieren, das Einpassen romantischer Konzepte in einen buddhistischen Rahmen verändere diese Konzepte automatisch in eine buddhistische Richtung. Aber die Situation ist genau andersherum. Der Einfluss der Romantik auf den modernen Buddhismus hat die Oberfläche durchdrungen und das

Mark erreicht. Er hat nicht nur isolierte Konzepte geformt, sondern auch die zugrunde liegenden Denkstrukturen, aus denen diese Konzepte ihre Bedeutung beziehen. Mit anderen Worten: Die Romantik lieferte den Rahmen, in den man buddhistische Konzepte eingeordnet hat und diese Konzepte wurden gemäß romantischen Zielen umgestaltet.

Wenn wir den Dhamma – die Lehren des Buddha – mit dem religiösen Denken der frühen Romantiker vergleichen, sehen wir, dass beide sich auf einer strukturellen Ebene radikal unterscheiden. Und das gilt für alle wichtigen Fragen, nämlich den Zweck der Religion, die Natur des grundlegenden spirituellen Problems, die Heilung dieses Problems, die Art und Weise der Heilung und die Auswirkungen dieser Heilung auf die geheilte Person.

Für die Romantiker geht es in der Religion darum, die richtige Beziehung zwischen den Menschen und dem Universum aufzubauen. Für den Dhamma geht es in der Religion darum, völlige Freiheit von Leiden und Druck zu erlangen, jenseits von „Mensch“, „Universum“ oder irgendeiner anderen Beziehung.

Für die Romantiker ist das grundlegende spirituelle Problem die Unkenntnis der menschlichen Identität – der Tatsache, dass jeder Mensch ein integraler Bestandteil der unendlichen organischen Einheit des Kosmos ist. Dieses Unwissen wiederum führt zu einem Gefühl der Trennung und Entfremdung: von sich selbst, von sich und anderen Menschen und von sich und der Natur im Allgemeinen. Für den Dhamma ist das grundlegende spirituelle Problem das Unwissen darüber, was Leiden ist, was es verursacht und wie es beendet werden kann. Tatsächlich zählt der Dhamma zu den Ursachen des Leidens auch den Versuch, zu definieren, was ein Mensch ist oder welchen Platz er im Universum einnimmt.

Für die Romantiker liegt die grundlegende spirituelle Heilung im Erlangen eines unmittelbaren Gefühls der Einheit in sich selbst und zwischen sich und dem Universum. Für den Dhamma ist ein Gefühl eines geeinten Bewusstseins ein Teil des *Weges* zur Heilung, aber die letztendliche Heilung beinhaltet, dass man über Gefühle hinausgeht – und über alles andere, mit dem man eine Identität aufbaut – bis hin zu einer direkten Verwirklichung von *nibbāna* (Nirvāṇa). Damit ist eine Dimension gemeint jenseits von Einheit und Vielheit, jenseits des Universums, jenseits kausaler Beziehungen und jenseits von Zeit und Raum.

Für einen Romantiker führen viele Wege zur spirituellen Heilung, aber sie alle beinhalten das Heraufbeschwören eines Gefühls der Akzeptanz aller Dinge, so wie sie sind. Aus der Sicht des Dhamma gibt es nur einen Weg zum *nibbāna* – den Pfad der Fertigkeiten, den man als Edlen Achtfachen Pfad bezeichnet. Mit ihm als Maßstab identifiziert man alle geistigen Zustände als geschickt oder ungeschickt, wobei man geschickte Zustände fördern und ungeschickte aufgeben muss, auf welche Weise auch immer das möglich ist.

Für die Romantiker ist die Heilung niemals endgültig, sondern muss während des ganzen Lebens kontinuierlich verfolgt werden. Natürlich kann sich das Verständnis der inneren und äußeren Einheit im Laufe der Zeit vertiefen. Mit jeder neuen Erfahrung dieser Einheit verspürt man ein natürliches Verlangen, sie auszudrücken: Dieser Wunsch ist der Ursprung religiöser Traditionen und Texte. Aber weil die Einheit unendlich ist und die Ausdrucksformen von Gefühlen endlich, hat keine religiöse Tradition das letzte Wort darüber, wie sich unendliche Einheit anfühlt. Und weil jeder Ausdruck eines Gefühls von Zeit und Ort geprägt sein muss, ist jeder Mensch verpflichtet, das Gefühl der unendlichen Einheit auf immer neue Weise auszudrücken. Nur so kann die Religion überleben, wenn die Kulturen sich verändern.

Für den Dhamma ist jedoch volles, endgültiges Erwachen in diesem Leben möglich, und die Texte führen Tausende von Menschen an, die zur Zeit des Buddha diese Tatsache für sich selbst bestätigten. Einmal erlangt, wird vollkommenes Erwachen vollständig verstanden. Der Buddha war nicht daran interessiert, seine Gefühle über das Unendliche auszudrücken. Stattdessen lag sein Interesse darin, den Pfad des Handelns zu erklären, durch den die Menschen *nibbāna* erreichen können, und sie dazu zu bewegen, ihm zu folgen. Weil der Pfad zeitlos ist – und weil er seit mehr als zweitausendsechshundert Jahren wiederholten Überprüfungen standgehalten hat – muss man ihn nicht neu formulieren. Tatsächlich ist das größte Geschenk, das man anderen Menschen jetzt und in der Zukunft machen kann, das Wissen vom Pfad des Buddha so getreu wie möglich weiterzugeben, sodass sie ihn selbst ausprobieren können.

Wenn wir untersuchen, wie man den Buddhismus gegenwärtig im Westen lehrt – und manchmal auch in Asien für Menschen mit westlicher Ausbildung – stellen wir fest, dass die Darstellung der Lehre in allen oben gestellten

fünf Fragen oft die romantische Position einnimmt. Und weil Fragen die Strukturen formen, die den Konzepten ihren Sinn und Zweck geben, ist das Ergebnis ein moderner Buddhismus mit romantischem Körper in einem buddhistischen Gewand. Oder, um eine andere Analogie zu verwenden, der moderne Buddhismus ist wie ein Gebäude, mit vollständig romantischer Struktur mit buddhistischen Elementen, die als Dekoration dienen und so umgestaltet wurden, dass sie in diese Struktur passen. Aus diesem Grund bezeichnet man diesen Trend im modernen Buddhismus besser als Buddhistische Romantik statt als romantischen Buddhismus.

Vom romantischen Standpunkt aus ist selbst eine strukturelle Veränderung des Dhamma kein ernsthaftes Problem. Denn eine solche Veränderung entspräche einfach der romantischen Vorstellung, alle Pfade „offener Empfangsbereitschaft“ führten zum Ziel, sodass das Ersetzen eines Pfades durch einen anderen keinen praktischen Unterschied macht. Aber vom Standpunkt des Dhamma aus gesehen bietet das romantische Ziel nur eine begrenzte Möglichkeit der Freiheit. Wenn man das romantische Ziel als das einzige Ziel des spirituellen Lebens betrachtet, steht es dem weiter gesteckten Ziel der totalen Freiheit im Wege.

Bei der Untersuchung der logischen Implikationen der romantischen Weltanschauung erkennen wir, dass die Vorstellung vom Universum als einer unendlichen organischen Einheit keine echte Wahlfreiheit für irgendeinen Teil dieser Einheit bietet. Wenn Ihre Nieren zum Beispiel frei wären, zu tun, was sie wollen, könnten sie streiken, um eine würdigere Arbeit zu fordern, und Ihr Körper würde sterben. In ähnlicher Weise hat in einem Universum, in dem alle Teil einer größeren Einheit sind, niemand die Freiheit zu wählen, selbst nicht in gewöhnlichen, alltäglichen Angelegenheiten. Die Menschen müssen einfach ihrer Natur folgen, ohne die Wahl zu haben, was diese Natur sein könnte. Aber wie der Buddha hervorhob: Wenn es keine Wahlfreiheit gäbe, hätte die Idee eines Praxispfades keinen Sinn, weil niemand die Freiheit hätte, zu wählen, ob er praktizieren will oder nicht.

Für jeden, der aufrichtig an dem Pfad zu der vom Dhamma versprochenen Freiheit interessiert ist, ist die Buddhistische Romantik also ein *großes* Problem. Sie versperrt den Weg für zwei Gruppen von Menschen, die sie mit echtem Dhamma verwechseln: Diejenigen, die von romantischen Ideen angezogen sind, und jene, die von ihnen abgestoßen werden. Sie lehrt die erste

Gruppe eine sehr begrenzte Vorstellung davon, wie viel Freiheit ein Mensch überhaupt erfahren kann. Und sie bringt die zweite Gruppe dazu, den Dhamma überhaupt nicht ernst zu nehmen.

Für beide Gruppen ist das Problem ein Mangel an Bewusstsein: Sie wissen nicht, dass Buddhistische Romantik eine Sache ist und der Dhamma eine andere. Daher ist es für beide Gruppen wichtig, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass die Buddhistische Romantik und der Dhamma zwei verschiedene Dinge sind. Sie überschneiden sich in manchen Bereichen, gehen aber von radikal unterschiedlichen Annahmen aus und führen zu radikal unterschiedlichen Zielen. So können Mitglieder der ersten Gruppe in der Lage sein, auf der Basis von Informationen eine Entscheidung zu treffen: Wollen sie in der Komfortzone der romantischen Ideen bleiben oder wollen sie etwas anstreben, das mehr verspricht, auch wenn es eine größere Herausforderung darstellt?

Und was die Mitglieder der zweiten Gruppe betrifft: Diese können sich öffnen, Zugang zum wirklichen Dhamma erhalten und ihn selbst beurteilen.

In beiden Fällen sind alle informiert, wenn sie vor der Wahl stehen, wie viel vom Dhamma sie annehmen wollen.

Leider ist das Unwissen, das die Menschen dazu bringt, Buddhistische Romantik mit dem Dhamma zu verwechseln, sehr komplex und existiert auf vielen Ebenen. Zunächst weiß man einfach nicht genug darüber, was der Buddha tatsächlich gelehrt hat. Dies ist zum Teil die Schuld früher Buddhisten, die viele Jahrhunderte nach dem Ableben des Buddha ihm ihre eigenen Texte zuschrieben. Darüber hinaus gab es im Westen die Tendenz, traditionelle buddhistische Texte falsch zu zitieren und diese falschen Zitate dem Buddha zuzuschreiben. Dabei ging man oft nach dem romantischen Prinzip vor, dass man einem alten Text einen Gefallen tut, wenn man ihn gemäß den Bedürfnissen moderner Menschen verändert, selbst wenn das bedeutet, dass man die Aussagen des Textes radikal verändert.

Ein noch gewichtiger Grund des Unwissens über die Buddhistische Romantik ist ironischerweise die allgemeine Unwissenheit der westlichen Kultur über ihre eigene Geschichte und die Geschichte der romantischen Ideen im Besonderen. Manchmal kann dies auf den weit verbreiteten Glauben zurückgeführt werden, Gesellschaft und Kultur habe sich im einundzwanzigsten Jahrhundert so sehr verändert, dass uns die Vergangenheit nicht mehr

beeinflusst und dass wir daher nichts mehr über das Denken unserer Vorfahren zu wissen brauchen. Diese Einstellung macht uns blind dafür, wie viele dieser alten Gedanken tatsächlich noch die Art und Weise beeinflussen, wie wir heute denken.

Ein weiterer Grund für unsere Ignoranz gegenüber der Vergangenheit ist der Glaube, zeitgenössische Ideen hätten deswegen überlebt, weil sie objektiv wahrer seien. Daher habe es keinen Sinn, etwas über Ideen zu lernen, die untergegangen sind, und auch nicht darüber, wie es den Überlebenden gelang, zu überleben. Dieser Glaube ignoriert jedoch das Ausmaß, in dem Ideen vergessen werden können, selbst wenn sie wahr sind. Er ignoriert auch das Ausmaß, in dem Ideen überleben können, nicht weil sie wahr sind, sondern weil sie *nützlich* sind, und weiter die Notwendigkeit, zu untersuchen, zu *welchem* und *wessen* Nutzen diese Ideen dienen. Denn wenn wir die Ideen um uns herum einfach akzeptieren, dann riskieren wir, Zwecken zu dienen – sowohl inneren als auch äußeren –, denen wir nicht vertrauen können.

Aber selbst unter Menschen, die ein gewisses Wissen und Interesse an der Geschichte haben, herrscht eine allgemeine Unkenntnis über die Romantiker und ihren Einfluss auf das heutige Denken. Selbst in der wissenschaftlichen Literatur findet sich keine umfassende Studie über die romantischen Ideen zur Religion und ihren Einfluss auf spätere Generationen. So bleibt uns nur die populäre Wahrnehmung der Romantiker, die sich oft als Fehlinformation erweist.

Eine gängige Fehlwahrnehmung der Romantiker ist zum Beispiel, dass sie die Wissenschaft ablehnten und die Gefühle des Selbst über die harten Fakten der Welt erhoben. Tatsächlich aber standen die Romantiker den Wissenschaften ihrer Zeit positiv gegenüber, die – im Falle der Astronomie, Biologie, Paläontologie und Geologie – das Universum als eine unendliche, sich entwickelnde, organische Einheit sahen und jeden Menschen darin als Teil dieser Einheit in einer interaktiven Beziehung zu seiner Umwelt. Aus dieser Sichtweise entwickelten die Romantiker die Theorie des Mikrokosmos: Da jeder Mensch im Inneren von denselben Kräften geformt wird, die auch im Äußeren wirkten, ist das Studium der eigenen inneren Gefühle weder maßlos noch egoistisch. Es vermittelt vielmehr objektives Wissen über die Kräfte, die in einem größeren Maßstab im Kosmos wirken. Gleichzeitig vermitteln die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse der äußeren Prozesse des

Kosmos objektive Erkenntnisse über die Prozesse des Inneren, den eigenen Körper und Geist.

Anstatt also nur nach innen zu blicken und das Selbst über die Welt zu erheben, suchten die Romantiker sowohl innen als auch außen nach besseren Wegen, um sowohl das Selbst als auch die Welt zu erkennen, um der Weiterentwicklung beider willen.

Weil man diese Tatsache so wenig versteht, haben wir eine etwas paradoxe Situation: Manche modernen buddhistischen Lehrer prangern einerseits die Romantiker als unwissenschaftlich und egoistisch an. Und schlagen andererseits vor, den Buddhismus zu verändern, um ihn den Paradigmen der modernen Wissenschaft anzupassen oder um unserer kollektiven Verbundenheit mehr Bedeutung beizumessen. Aber dabei ist ihnen nicht klar, dass die Romantiker selbst genau diese beiden Vorschläge befürwortet hätten. Dies ist einer der Gründe, warum moderne buddhistische Lehrer, die manchmal offen darüber sprechen, dass sie den Dhamma für den Westen interpretieren, verändern und aktualisieren, sich nicht bewusst sind, woher ihre Interpretationen kommen.

Angesichts dieser vielen Ebenen der Unkenntnis sollte es nicht überraschen, dass die Buddhistische Romantik selten infrage gestellt wurde. Man akzeptiert sie einfach als eine gültige Version des Dhamma für unsere Zeit. Sogar die wissenschaftliche Literatur über den westlichen Buddhismus – soweit sie die Buddhistische Romantik zur Kenntnis genommen hat –, betrachtet den Aufstieg der Buddhistischen Romantik eher als notwendig und gut im Sinne der Gesetze des kulturellen Wandels. Die Gelehrten selbst halten selten inne, um zu fragen, woher diese angeblichen Gesetze stammen. Und es stellt sich heraus, dass sie ihren Ursprung bei den frühen Romantikern haben. Wie wir unten sehen werden, war das akademische Studium der Religion in der Tat eines der wichtigsten Vehikel, mit dem romantische Ansichten über Religion in die moderne Welt getragen wurden.

Aber es gibt noch ein weiteres Problem. Der Dhamma sollte nicht einfach vertrauensvoll akzeptiert werden – das ist eines der Prinzipien des Dhamma, das die Buddhistische Romantik *übernommen* hat. Stattdessen sollte man ihn praktizieren, um zu sehen, ob er wirklich funktioniert. Aber wenn der Dhamma durch die Buddhistische Romantik gefiltert wird, kann er nicht der Wirklichkeit gemäß angehört werden, denn seine Botschaft ist entstellt. Und

wenn er kein faires Gehör findet, kann man ihn keiner fairen Prüfung unterziehen. Und, wenn man die Buddhistische Romantik nicht als etwas vom Dhamma unterschiedliches erkennt, dann kann man nicht fair entscheiden, welcher Lehrkodex denn die besseren Ergebnisse liefert.

Daher dieses Buch.

Sein Zweck ist es, Klarheit über die Buddhistische Romantik zu schaffen, damit Menschen, die daran interessiert sind, dem Leiden ein Ende zu setzen, in der Lage sind, fundierte Fragen zu stellen, sowohl über den Dhamma als auch über die Buddhistische Romantik. Und damit sie ein Gespür für die praktischen Implikationen bekommen, die daraus folgen, wenn sie einer der beiden Richtungen den Vorzug geben.

Ein Teil der Inspiration für dieses Buch entstand aus dem Studium des Prozesses, durch den der Buddhismus vor vielen Jahren nach China kam. In den ersten drei Jahrhunderten ihres Kontakts mit dem Buddhismus hatten die Chinesen den Taoismus als ihren Zugang zum Dhamma. Mit anderen Worten, als chinesische Intellektuelle zum ersten Mal vom Dhamma erfuhren, interpretierten sie ihn im Einklang mit dem Taoismus und stellten buddhistische Konzepte in den Kontext einer taoistischen Weltsicht. Tatsächlich benutzten frühe Übersetzer das Wort Tao, um eine breite Palette von buddhistischen Konzepten zu übersetzen, wie zum Beispiel Dhamma, Yoga, Erwachen (*bodhi*) und Pfad (*magga*). Dann hat man diese und andere Dhamma-Konzepte auf die Beantwortung von Fragen angewandt, die sich aus dem taoistischen Kontext ergaben. Gleichzeitig entwickelte sich der Mythos, der Lehrer des Buddha sei in Wirklichkeit der taoistische Weise Lao-Tse gewesen und ungewohnte Elemente in der Lehre des Buddha seien darauf zurückzuführen, dass die barbarischen Inder die Botschaft von Lao-Tse verstümmelt hatten. Auf diese Weise begannen isolierte buddhistische Ideen in die chinesische Kultur einzudringen.

Im vierten Jahrhundert jedoch erkannten Mönche wie Tao-An (312–385) und sein Schüler Hui-Yüan (334–circa 416), dass der Buddhismus und der Taoismus unterschiedliche Fragen stellten. Als die Mönche diese Unterschiede erkannt und veröffentlicht hatten, begannen sie mittels buddhistischer Ideen die taoistischen Grundannahmen infrage zu stellen. Dies war der Ursprung einer größeren Bewegung, die versuchte, den Buddhismus in seinen eigenen

Begriffen zu verstehen und das Beste des Dhamma zu übernehmen, indem man die Fragen akzeptierte, die er stellte. Auf diese Weise konnte der Buddhismus, anstatt zu einem Tropfen im taoistischen Meer zu werden, etwas wirklich Neues in die chinesische Kultur einbringen.

Die Frage hier im Westen ist nun, ob wir vom chinesischen Beispiel lernen und anfangen, buddhistische Ideen zu benutzen, um unseren eigenen Zugang zum Dhamma – die Romantik – infrage zu stellen, um genau zu sehen, wo der Zugang und der Dhamma übereinstimmen und wo nicht. Wenn wir diese Fragen nicht stellen, laufen wir Gefahr, den Zugang mit dem Dhamma selbst zu verwechseln und ihn niemals dazu zu benutzen, neues Gebiet zu betreten. Wir folgen also in diesem Buch dem Beispiel von Tao-An und Hui-Yüan und wählen einen Ansatz, der eine häufige Tendenz im modernen Buddhismus umkehrt. Anstatt den Dhamma vom Standpunkt der Romantik zu hinterfragen, hinterfragen wir die Buddhistische Romantik vom Standpunkt des Dhamma aus.

Für die Zwecke dieses Buches werde ich den Buddhismus nicht als eine einzelne Religion behandeln, sondern als eine Familie von vielen Religionen, von denen die drei wichtigsten Theravāda, Mahāyāna und Vajrayāna sind. Obwohl die Buddhistische Romantik alle diese Religionen geprägt hat, als sie in den Westen kamen, liegt mein Schwerpunkt hier auf dem Dhamma, der die Grundlage des Theravāda bildet, mit anderen Worten auf den Sutten oder Diskursen des Pāli-Kanons. Ich tue dies aus drei Gründen:

- 1) Von allen verschiedenen Quellen der Lehren des Buddha scheinen die Pāli-Sutten – zusammen mit dem Pāli-Vinaya oder den klösterlichen Regeln – bei Weitem die genaueste Aufzeichnung zu sein, die wir von den Lehren des Buddha haben.
- 2) Es ist die buddhistische Religion, mit der ich am meisten vertraut bin und in der ich geschult wurde.
- 3) Von allen buddhistischen Religionen enthält der Theravāda Lehren, die sich am deutlichsten von romantischen Vorstellungen unterscheiden. Dennoch sind selbst moderne Diskussionen der Pāli-Sutten stark von romantischen Prinzipien beeinflusst, was bedeutet, der moderne Theravāda liefert ein klares Beispiel dafür, wie durchdringend Buddhistische Romantik sein

kann, selbst für eine Tradition, die die wenigsten möglichen Überschneidungspunkte bietet.

Um diesen Fokus beizubehalten, werde ich, wenn ich aus den Schriften buddhistischer Romantiker zitiere, meine Quellen auf jene buddhistischen Lehrer beschränken, die sich – ob sie sich nun als Theravāda-Anhänger bezeichnen oder nicht – mit den Pāli-Sutten auseinandersetzen, wenn sie kommentieren, was der Buddha lehrte.

Das Buch ist in sieben Kapitel gegliedert, gefolgt von einem Anhang.

Kapitel eins beginnt mit ein paar biografischen Skizzen, um ein Gefühl für die Menschen zu wecken, die für die Ideen verantwortlich sind, die im Mittelpunkt des Buches stehen. Es beginnt mit einer Skizze des Lebens des Buddha. Obwohl man nicht sagen kann, seine Lebensgeschichte sei im Westen unbekannt, stammt die Version der Geschichte, die die meisten Menschen kennen, aus Quellen, die viel später als der Pāli-Kanon entstanden sind. Die Pāli-Version ist zwar etwas weniger dramatisch als die bekanntere Version, enthält aber viele Details, die sie psychologisch interessanter machen.

Was die frühen Romantiker angeht, so ist ihr Leben, wie ihre Namen, weitgehend unbekannt. Sie nannten sich selbst nie „Romantiker“, ihre Freundschaften waren unbeständig, und manche nahmen die romantische Weltanschauung ernster als andere. Daher ist es oft schwer zu sagen, wer zu den frühen Romantikern zählt und wer nicht. Dennoch waren fünf Denker bei Weitem die einflussreichsten bei der Konstruktion frühromantischer religiöser Ideen und daher konzentrieren wir uns auf sie: Novalis (Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Friedrich Hölderlin und Friedrich Schelling.

Kapitel zwei bietet eine kurze Skizze des Dhamma, der in den Pāli-Sutten gelehrt wird. Diese soll als Grundlage dienen, um romantische Vorstellungen über Religion im Allgemeinen und über den Buddhismus im Besonderen beurteilen zu können. Der Pāli-Kanon ist der älteste erhaltene Kanon von Lehren, die dem Buddha zugeschrieben werden. Obwohl es in der wissenschaftlichen Welt viele Bemühungen gegeben hat, seine Zuverlässigkeit infrage zu stellen, sagen diese Bemühungen tendenziell mehr über die Leute aus, die

sich bemühen, als über den Kanon selbst. Insbesondere drei Punkte empfehlen ihn als Autorität für das Verständnis des Dhamma:

- 1) Kein einziges Zeugnis aus der Zeit des Buddha widerspricht dem, was im Pāli-Kanon steht.
- 2) Mahāyāna- und Vajrayāna-Texte setzen die im Pāli-Kanon gefundenen Lehren voraus, aber der Pāli-Kanon setzt ihre Lehren nicht voraus.
- 3) Wo man den Pāli-Kanon mit Fragmenten anderer früher Kanons vergleichen kann, stellen wir fest: Viele Elemente, die in diesen anderen Kanons enthalten sind, finden sich nicht im Pāli-Kanon, sondern in den Kommentaren, die um ihn herum entstanden sind. Dies deutet darauf hin, dass die Menschen, die den Pāli-Kanon pflegten, zumindest ab einem gewissen Zeitpunkt versuchten, gewissenhaft eine klare Linie zu ziehen zwischen dem, was die Tradition geliefert hatte und dem, was zu ihrer Zeit neu war.

Es scheint also vernünftig, den Pāli-Kanon als die beste verfügbare Primärquelle zu betrachten, um zu erfahren, was der Buddha lehrte.

Die nächsten drei Kapitel bieten eine Geschichte der Romantischen Religion und ihres Überlebens bis ins 21. Jahrhundert. Da es, wie oben erwähnt, keinen angemessenen wissenschaftlichen Überblick über dieses Thema gibt, musste ich es ziemlich ausführlich behandeln. Meine allgemeine Herangehensweise an diese Geschichte ähnelt dem, was Michel Foucault in Anlehnung an Nietzsche *Genealogie* genannt hat: Ich betrachte die Geschichte nicht als eine große Erzählung, die ein klares und eindeutiges Ziel verfolgt, sondern als eine Reihe von Unfällen und Wendungen, die einem zufälligen und etwas beliebigen Verlauf folgen. Nur wenn wir erkennen, wie beliebig die Vergangenheit war, können wir uns die Freiheit nehmen, die Gegenwart zu etwas Besserem zu gestalten, als sie ist. Nur wenn wir die Ironie der Geschichte zu schätzen wissen, können wir beginnen, uns von den Vorstellungen zu distanzieren, mit denen wir aufgewachsen sind.

Im Gegensatz zu Foucault verfolge ich jedoch einen eher buddhistischen Ansatz von Genealogie. Ich bin nicht nur daran interessiert, wie Individuen von ihrer Umwelt geformt werden, sondern auch daran, herauszufinden, wie sie ihre Umwelt frei formen. Dieser Ansatz folgt einem Prinzip, das sowohl dem Dhamma als auch den Romantikern gemeinsam ist: Menschen stehen in einer wechselseitigen Beziehung zu ihrer Umwelt und eine gegenseitige

Beeinflussung ist möglich. Die Romantiker sahen diese Art von wechselseitiger Beziehung als ein Zeichen dafür, dass Individuen Teil eines größeren organischen Ganzen sind, dessen Zweck es ist, auf das Wohlergehen aller seiner Teile hinzuarbeiten –, dass somit Geschichte ein Ziel hat. Der Dhamma hingegen betrachtet diese Wechselseitigkeit als von Natur aus instabil und ohne einen übergreifenden Zweck. Aus diesem Grund steht meine Genealogie der buddhistischen Sicht auf die Geschichte näher als der romantischen.

Kapitel drei liefert Hintergrundinformationen über die wissenschaftliche, politische, philosophische und literarische Situation der Romantiker.

Kapitel vier liefert einen Überblick über ihr Denken und die Art von *Bildung* {im Original deutsch} – Schulung in Kunst, Kultur und Ausbildung des Charakters – von dem sie hofften, sie fördere die Freiheit in Deutschland und der Menschheit insgesamt. Das Kapitel zeigt ihren paradoxen Begriff von Freiheit, da ihre Sicht auf das Universum als eine unendliche organische Einheit keinen Raum für Freiheit bietet. Nichtsdestotrotz kämpfte jeder der Romantiker auf seine Weise darum, dieses Paradoxon aufzulösen, und als Ergebnis hinterließ jeder ein unverwechselbares und einflussreiches Verständnis von Freiheit in der modernen und postmodernen Welt.

Kapitel fünf zeigt, wie insbesondere Friedrich Schleiermacher die romantischen Ansichten über künstlerisches Schaffen aufnahm und sie auf die gefühlte Erfahrung des Unendlichen anwandte, die in seinen Augen die Religion ausmachte. Es zeigt auch, wie die anderen Romantiker auf seine Gedanken zur Religion reagierten und ein eigenständiges Gedankengut schufen, das man als Romantische Religion bezeichnen kann. Das Kapitel endet mit zwei Listen von zwanzig Punkten: Die erste listet die Punkte auf, die die Romantische Religion identifizieren; die zweite zeigt, wie sich der Dhamma in allen zwanzig Punkten von der Romantischen Religion unterscheidet.

Kapitel sechs verfolgt die Entwicklung der Romantischen Religion bis ins 21. Jahrhundert in vier Bereichen: Literatur, Psychologie, Religionsgeschichte und ewiger Philosophie. Auch hier liegt der Schwerpunkt auf der Genealogie, die zeigt, wie das Überleben der Romantischen Religion von vielen Faktoren abhing, die sich leicht anders hätten entwickeln können, und

wie man romantische Ideen – sobald sie in wissenschaftlichen Bereichen verankert waren – mit einer Aura wissenschaftlicher Objektivität versehen hat.

Kapitel sieben dokumentiert die Existenz der Buddhistischen Romantik, indem es Passagen aus den Schriften und Vorträgen moderner buddhistischer Lehrer zitiert, die mit den Definitionen der Romantischen Religion übereinstimmen. Da Buddhistische Romantik ein kulturelles Gefüge ist – ein weit verbreitetes Verhaltensmuster, das sich gesellschaftlich verstärkt – habe ich die zitierten Lehrer nicht identifiziert. Ein Grund dafür ist, dass ihre Zuhörer genauso viel Verantwortung für das Bild tragen wie sie selbst. Lehrer spüren oft, wenn ihre Zuhörer positiv auf eine Lehre reagieren, und können leicht – oft unbewusst – unter den Einfluss dessen geraten, was ihr Publikum will und erwartet. Gleichzeitig befolge ich einen Punkt der buddhistischen Etikette: Wenn man den Dhamma öffentlich lehrt, sollte man andere Lehrer nicht namentlich kritisieren. Es ist weniger wichtig zu wissen, *wer* die Hauptvertreter der Buddhistischen Romantik sind, als vielmehr zu lernen, *was* sie sind und wie man ihre Lehren erkennt, gleichgültig, wer sie verkündet.

Eine der Thesen der Buddhistischen Romantik besteht darin, es gebe letztlich keinen praktischen Unterschied zwischen dem Festhalten am Dhamma des Pāli-Kanons und an Ideen der Buddhistischen Romantik – beide würden zum selben Ziel führen, obwohl die Buddhistische Romantik es möglicherweise effizienter erreicht. Daher schließt dieses Kapitel mit einer Diskussion, wie das Bevorzugen der Buddhistischen Romantik statt des Dhamma in der Tat zu einem niedrigeren Ziel führt, das dem höheren Ziel, das der Dhamma lehrt, im Wege steht.

Der Anhang enthält viele der Passagen aus Pāli-Sutten, auf denen die Diskussion im zweiten Kapitel und die Kritiken am Ende der Kapitel fünf und sieben beruhen.

Manche der in diesem Buch vorgestellten Ideen sind bereits in zwei veröffentlichten Artikeln erschienen: *The Roots of Buddhist Romanticism* (auch unter dem Titel *Romancing the Buddha* veröffentlicht) und *The Buddha via the Bible*. In meiner ursprünglichen Konzeption für dieses Buch hatte ich geplant, diese beiden Artikel einfach zusammenzuflickern. Aber nach weiteren Recherchen erkannte ich die Notwendigkeit eines viel größeren Werkes. Dies geschah zum einen, um manche Fehler der Artikel zu korrigieren (zum

Beispiel hatte ich Schiller ursprünglich als Romantiker identifiziert, aber jetzt weiß ich, warum es genauer ist, ihn als Vorromantiker zu behandeln), und zum anderen, um eine große Lücke in der bestehenden Literatur über die Romantische Religion zu füllen.

Die früheren Artikel führten zu Kritik und Einwänden, von denen ich hier auf drei eingehen möchte.

Viele Merkmale der Romantischen Religion ähneln den Mahāyāna-Lehren, daher stellt sich die Frage: Inwieweit kann die Buddhistische Romantik wirklich auf die Romantik zurückgeführt werden, und inwieweit importiert sie einfach Mahāyāna-Ideen in den Theravāda? Diese Frage wirft zwei weitere Fragen auf:

- 1) Zentrale Mahāyāna-Ideen, wie Leerheit, Verbundenheit und die immanente Güte der Buddha-Natur werden in Asien auf unterschiedlichste Weise interpretiert. Hier im Westen überwiegen jedoch die Interpretationen, die der Romantischen Religion am nächsten stehen. Was ist das andere als ein Zeichen für den Einfluss der Romantischen Religion im Mahāyāna des Westens?
- 2) Warum sollte ein westlicher Lehrer des Theravāda Mahāyāna-Ideen in den Dhamma importieren wollen, wenn diese Ideen nicht populären Ideen der westlichen Kultur entsprächen?

Der Ansatz der oben genannten Artikel und dieses Buchs werden manchmal als fundamentalistisch abgetan. Aber das wirft eine andere Frage auf: Was bedeutet „fundamentalistisch“ in einem Theravāda-buddhistischen Kontext? Dieser Begriff wurde sowohl auf buddhistische Mönche in Asien angewandt, die Völkermord befürworten, als auch auf buddhistische Mönche in Amerika, die sich gegen jede Form von Gewalt positionieren, selbst gegen einen „gerechten Krieg“. Ist dann „fundamentalistisch“ hier nur ein Killer-Argument für das Gespräch? Das übliche Bild von Fundamentalismus setzt ihn mit dem Glauben an schädliche und irrationale Überzeugungen gleich, die nicht zu hinterfragen sind. Es ist richtig, wir messen hier die Buddhistische Romantik an den fundamentalen Dhamma-Lehren. Aber ich hoffe zu zeigen, dass diese Grundlagen alles andere als schädlich oder irrational sind. Und die ganze Stoßrichtung des Buches ist, Fragen aufzuwerfen, die man bisher nicht gestellt hatte, anstatt Dinge einfach zu akzeptieren.

Man stellt das Wachstum der Buddhistischen Romantik manchmal dar als einen Dialog zwischen alten buddhistischen und modernen westlichen Ideen, einen Dialog, der stattfinden muss, wenn der Buddhismus im Westen einen Sinn haben soll. Aber wie ich bereits angedeutet habe, trifft der Begriff „Dialog“ eher nicht auf die gegenwärtige Situation zu. Die Buddhistische Romantik ist eher ein Monolog, in dem moderne Lehrer und ihr Publikum das Thema bestimmen, die Fragen stellen und wählen, was die alten Texte sagen dürfen und was nicht. In vielen Fällen gibt es kaum ein Bewusstsein für eine andere stichhaltige Seite der Diskussion: Man behauptet einfach, die wahre Botschaft des Buddha handle von Verbundenheit, Ganzheit, Spontaneität, Ich-Transzendenz, Toleranz und Entwicklung der Persönlichkeit, und alles andere in den Texten seien einfach Übertragungsfehler.

Nur wenn wir erkennen, dass sich die Buddhistische Romantik radikal vom Dhamma unterscheidet, und dem Dhamma erlauben, in seinen eigenen Begriffen zu sprechen, kann ein echter Dialog beginnen.

Die *Notwendigkeit* dieses Dialogs zeigte sich in einer Frage, die man mir kürzlich gestellt hatte, als ich eine ganztägige Diskussion zum Thema „Buddhistische Romantik“ leitete. Der Vormittag war der Auflistung der zwanzig Punkte gewidmet, die die Romantische Religion definieren. Der Nachmittag sollte dazu dienen, die tatsächliche Position des Dhamma zu allen zwanzig Punkten aufzuzeigen. Als wir am Nachmittag bei Punkt drei oder vier angekommen waren, hob einer der Teilnehmer – der an vielen buddhistischen Retreats teilgenommen hatte – die Hand und fragte: „Was Sie uns heute Morgen gelehrt haben, war *also nicht* der Dhamma?“ Die zwanzig romantischen Punkte gaben so genau das wieder, was er gewohnt war, als Dhamma zu hören, dass er alle meine Kommentare ausgeblendet hatte. Diese Art von Verwirrung kann nur entstehen, wenn man dem Dhamma eine Stimme in der Diskussion des modernen Buddhismus verweigert und die Buddhistische Romantik das Forum für sich hat.

Welche *Art* des Dialogs es braucht, wird klar durch Kommentare gezeigt, die jeweils abgegeben wurden bei zwei anderen eintägigen Diskussionen zum Thema „Buddhistische Romantik“, die ich im letzten Jahr geleitet habe. Gegen Ende jedes Tages, nachdem ich die Hauptgrundsätze der Romantischen Religion umrissen hatte, sagte ein Teilnehmer klagend: „All das sind die

Gründe, warum ich überhaupt zum Buddhismus gekommen bin.“ Ich antwortete in beiden Fällen: „Es ist wie in der Psychotherapie. Es kommt eine Zeit, in der Sie spüren, wie ein paar tief vergrabene Ideen, die Ihnen vielleicht als Kind geholfen haben, ihnen jetzt beim Erwachsenwerden im Weg stehen. Wenn Sie diese Ideen freilegen können und Sie im Licht einer erwachsenen Intelligenz hinterfragen, sind Sie in einer besseren Position, um über sie hinauszuwachsen und weiterzugehen.“

Der Zweck dieses Buches ist es, einen Dialog in kultureller Psychotherapie zu beginnen. So können Menschen, die sich zur Buddhistischen Romantik hingezogen fühlen, entscheiden, ob sie über ihre Anziehung zu ihr hinauswachsen wollen, um aus dem, was der Dhamma zu bieten hat, mehr Nutzen zu ziehen. Und wenn mehr Menschen den Unterschied zwischen Buddhistischer Romantik und dem Dhamma erkennen können, sind auch Menschen, die sich *nicht* zur Romantischen Religion hingezogen fühlen, in einer besseren Position, um Nutzen aus dem Dhamma zu ziehen.

Wie dieses Buch zu lesen ist

Der Kern der Argumentation findet sich im zweiten Kapitel, in zwei Abschnitten des fünften Kapitels – „Die religiöse Erfahrung“ und „Woran erkennt man Romantische Religion?“ – und im siebten Kapitel. Wenn Sie sich nicht allzu sehr für Geschichte interessieren, können Sie diese Abschnitte zuerst lesen. Ich stimme jedoch eher den frühen Romantikern zu: Jede Idee hat eine Historie und man muss wissen, woher sie kommt, um sie wirklich zu verstehen. Selbst wenn Sie also Geschichte im Allgemeinen nicht mögen, empfehle ich Ihnen, den historischen Kapiteln eine Chance zu geben. Andernfalls verpassen Sie nicht nur viele der Feinheiten der Themen rund um die Buddhistische Romantik und den Dhamma, sondern auch die Gelegenheit, einige der faszinierendsten Persönlichkeiten der Geschichte des westlichen und des buddhistischen Denkens kennenzulernen.

1 – Dramatis Personae

Im Großen und Ganzen haben der Buddha und die deutschen Romantiker zwei Gemeinsamkeiten. Wie der Buddha wurden die Romantiker in eine Zeit großer sozialer Unruhe hineingeboren, Unruhe im politischen, kulturellen und religiösen Bereich. Wie er waren sie unzufrieden mit den religiösen Traditionen, in denen sie aufgewachsen waren, und sie suchten nach einem Weg, um ihre spirituelle Unzufriedenheit zu verstehen und zu heilen.

Hier enden jedoch die Ähnlichkeiten. Wenn wir uns auf die Einzelheiten konzentrieren, werden die Unterschiede sichtbar. Manche dieser Unterschiede zwischen dem Buddha und den Romantikern rühren von den Unterschieden ihres jeweiligen Umfelds: der genauen Art der sozialen Umwälzungen, die sie erlebten, und den spezifischen religiösen Traditionen, die in ihrer Zeit und an ihrem Ort vorherrschten.

Im Fall des Buddha resultierte der wichtigste gesellschaftliche Umbruch aus dem Aufkommen einer Geldwirtschaft. Könige, von Geldverleihern unterstützt, dehnten ihre Reiche aus, übernahmen absolute Macht und integrierten kleine, oligarchische Republiken in große, zentralisierte Monarchien. Gleichzeitig entstand eine Vielzahl neuer Religionen, die mit dem Recht der Vernunft die Grundlagen der brahmanischen Religion infrage stellten und an ihrer Stelle eine breite Palette von Weltanschauungen propagierten. Manche vertraten eine streng materialistische, deterministische Sicht des Universums; andere ein Universum des totalen Chaos; wieder andere eines, in dem menschliches Handeln eine Rolle spielt. Die einen lehrten die Existenz einer unveränderlichen, ewigen Seele, die anderen, nichts im Menschen würde den Tod überleben. Kurzum, jede Position über die Natur der Welt, des Menschen und der Beziehung zwischen beiden stand zur Disposition.

Für die Romantiker war der wichtigste gesellschaftliche Umbruch die Französische Revolution, die während ihrer späten Teenagerjahre und ihren frühen Zwanzigern stattfand. Diese Revolution war so etwas wie ein Spiegelbild der Veränderungen in der Zeit des Buddha, da sie versuchte, die absolute Herrschaft der Monarchien und Oligarchien durch eine neue Ordnung zu ersetzen, die die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verkörpern sollte.

Was die Religion betrifft, so war das Europa der Romantiker viel monolithischer als das Indien des Buddha. Eine Religion – das Christentum – dominierte, und die meisten religiösen Fragen wurden innerhalb der christlichen Doktrin ausgetragen. Selbst anti-religiöse Doktrinen waren dadurch geprägt, dass das Christentum die einzige Religion war, mit der sie sich auseinandersetzen mussten. Im Jahrhundert vor den Romantikern hatte sich eine rationalistische, anti-christliche Weltanschauung durchgesetzt, die auf den von Isaac Newton entdeckten mechanischen Gesetzen beruhte. Doch als die Romantiker ausgebildet wurden, stellten neue wissenschaftliche Entdeckungen, die auf eine organischere Sicht des Universums hindeuteten, das Newtonsche Universum bereits wieder infrage.

Neben den politischen und religiösen Umwälzungen erlebte das Europa der Romantiker aber auch einen literarischen Umbruch. Eine neue Form der Literatur war populär geworden – der Roman –, der sich besonders dazu eignete, psychologische Zustände auf eine Weise zu erforschen, wie es Lyrik und Drama nicht konnten. Da sie mit Romanen aufgewachsen waren, neigten die in den 1770er-Jahren geborenen jungen Europäer dazu, ihr eigenes Leben wie einen Roman anzugehen – vor allem dazu, der Erforschung ihrer eigenen psychologischen Zustände und der Rechtfertigung ihrer Handlungen durch diese Zustände großes Gewicht beizumessen. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist es kein Zufall, dass der Begriff „Romantik“ das deutsche und französische Wort für Roman enthält, *Roman*.

Neben allen sozialen Unterschieden, die den Buddha von den Romantikern trennten, lag ein noch größerer Unterschied darin, wie beide versuchten, ihre spirituelle Unzufriedenheit zu lösen. Mit anderen Worten: Sie unterschieden sich nicht nur darin, dass sie unterschiedlichen äußeren Einflüssen ausgesetzt waren. Sie unterschieden sich noch deutlicher darin, wie sie ihre Situation gestalteten. Ihr Umgang mit ihrer jeweiligen Zeit erklärt viel über die Unterschiede zwischen ihren Lehren.

Das hat sowohl etwas Passendes als auch etwas sehr Paradoxes an sich. Es ist insofern passend, als der Buddha und die Romantiker darin übereinstimmen, dass der einzelne Mensch nicht nur passiver Empfänger äußerer Reize aus seiner Umwelt ist. Vielmehr handelt es sich um gegenseitige Einflüsse. Die Menschen interagieren mit ihrer Umwelt und formen sie, während sie

selbst von ihr geformt werden. Das Pardon liegt darin, dass der Buddha und die Romantiker sich zwar über dieses Prinzip einig waren, aber ganz unterschiedliche Schlussfolgerungen daraus zogen –, die wir in Kapitel vier untersuchen werden – und dass sie sie unterschiedlich auf ihr Leben anwendeten, ein Punkt, den wir hier untersuchen. So kamen sie auf der Grundlage ihrer Handlungen zu drastisch unterschiedlichen Schlussfolgerungen –, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie viel Freiheit der Mensch bei der Wahl seiner Handlungen hat und wie viel Freiheit menschliches Handeln bewirken kann.

Ein paar Skizzen aus ihrem Leben zeigen, worin diese Unterschiede bestanden.

Der Buddha

Die im Westen am weitesten verbreitete Version des Lebens des Buddha wurde erst viele Jahrhunderte nach seinem Tod verfasst, als die Buddhisten in Indien nach einer vollständigen Biografie des Gründers ihrer Religion verlangten. Sie wollten damit eine Lücke in ihrer Tradition schließen, denn die frühesten Aufzeichnungen – wie der Pāli-Kanon – enthielten nur Bruchstücke der Lebensgeschichte des Buddha.

Die verschiedenen Biografien, die nun entstanden, um dieses Bedürfnis zu befriedigen, füllten jedoch nicht einfach die Lücken, die die Fragmente hinterließen. Manchmal fügten sie Begebenheiten ein, die den Aussagen der Fragmente widersprachen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Geschichte von der Kindheit des Buddha. In den späteren Biografien findet sich eine etwas märchenhafte Geschichte von einem jungen Prinzen. Er ist der Erbe eines Königs, wird im Palast gefangen gehalten, bis er verheiratet ist, und verlässt diesen heimlich in der Dunkelheit der Nacht. Und zwar nachdem er zum ersten Mal einen Kranken, einen Alten, einen Leichnam und einen Asketen in der Wildnis gesehen hat – in der Hoffnung, das Leben eines Asketen könne zur Freiheit vom Altern, von der Krankheit und vom Tod führen.

Die im Pāli-Kanon geschilderten Ereignisse rund um die Entscheidung des Buddha, sein Zuhause zu verlassen und das Leben eines Asketen in der Wildnis aufzunehmen, waren jedoch viel einfacher und realistischer. Zudem

geben sie einen tieferen Einblick in seinen Charakter und die Werte, die seine Suche antrieben.

Diese Berichte sind eine der frühesten spirituellen Autobiografien der Geschichte. Sie vermitteln ein starkes Gefühl der Unmittelbarkeit, da sie in der ersten Person erzählt werden. Das passt gut, denn die zentrale Lehre des Buddha besteht aus der Lehre von der Kraft des geschickten *kamma*, also der Handlung und der Rolle der Absicht bei der Gestaltung von *kamma*. Er berichtete seinen Zuhörern, was er tat, um das Erwachen zu erlangen, und wie er dabei seine Absichten trainierte, um immer geschickter zu werden. So gab er ihnen ein Beispiel dafür, wie sie die notwendigen Fähigkeiten entwickeln konnten, um selbst das Erwachen zu erreichen.

In der Erzählung des Buddha war sein Vater kein König. Stattdessen war er ein Aristokrat, ein Mitglied der edlen Kriegerkaste, der in einer kleinen oligarchischen Republik lebte – einer Gesellschaftsordnung, die zu Lebzeiten des Buddha am Verschwinden war. Der junge *bodhisatta* oder das „Wesen auf der Suche nach dem Erwachen“ wurde in extremem Luxus erzogen. Über seine Erziehung und Ausbildung ist nur wenig bekannt, aber nachdem er zum Buddha geworden war, illustrierte er seine Lehren mit Gleichnissen, die intime Kenntnisse der militärischen Künste und der Musik belegen. Und wie seine Fähigkeit zeigt, aus dem Stegreif Gedichte zu verfassen, war er auch in den literarischen Künsten geschult. In Anbetracht der Bedeutung, die die edle Kriegerkaste dem Erlernen von Strategien und Fertigkeiten beimaß, kann man den Einfluss seines Kastenhintergrunds daran erkennen, dass der Buddha schließlich auch im religiösen Leben einen strategischen Ansatz verfolgte.

Im Laufe der Zeit empfand der *bodhisatta* große Unzufriedenheit mit seiner Situation. Die Texte beschreiben seine Entscheidung, den Luxus seiner Paläste zu verlassen – und den Weg eines Asketen in der Wildnis einzuschlagen – als Ergebnis von drei Zuständen des Geistes.

Der erste ist eine Empfindung, die man auf Pāli *samvega* nennt, was man mit Schrecken oder Bestürzung übersetzen kann. Der junge *bodhisatta* wurde von einem überwältigenden Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens getroffen, in dem Menschen, die sich um schwindende Ressourcen streiten, sich gegenseitig Schaden zufügen, nur um am Ende zu sterben.

Ich werde erzählen, wie
 bestürzt ich war:
 Ich sah, wie die Menschen zappelten
 wie Fische in kleinen Tümpeln,
 und miteinander konkurrieren –
 als ich das sah,
 kam Angst in mir auf.
 Die Welt war völlig
 ohne Substanz.

Alles ging durcheinander.
 Ich suchte einen Zufluchtsort für mich,
 aber ich sah nichts, was nicht schon beansprucht wurde.
 Am Ende sah ich nichts
 außer Konkurrenz,
 ich war unzufrieden. – Sn 4:15

Der zweite Geisteszustand des *bodhisatta* war die ernüchternde Erkenntnis, dass auch er altern, krank werden und sterben würde, genau wie die alten, kranken und toten Menschen, die er bis dahin gering geschätzt hatte.

„Obwohl ich mit solchem Glück, mit solch vollkommener Verfeinerung ausgestattet war, kam mir der Gedanke: ‚Wenn ein ungebildeter, gewöhnlicher Mensch, der selbst dem Altern unterworfen ist, nicht über das Altern hinaus gekommen ist, einen anderen sieht, der gealtert ist, dann ist er abgestoßen, beschämt und angewidert, ohne zu bedenken, dass auch er dem Altern unterworfen ist und nicht über das Altern hinaus kommt. Wenn ich –, der ich dem Altern unterworfen bin und nicht über das Altern hinaus komme –, abgestoßen, beschämt und angewidert wäre, wenn ich eine andere Person sehe, die gealtert ist, wäre das nicht angemessen für mich.‘ Als mir das klar wurde, fiel der Jugendrausch des (typischen) jungen Menschen völlig von mir ab.“

[Ähnlich mit dem Gesundheitsrausch und dem Lebensrausch eines typischen jungen Menschen.] – AN 3:39

Der dritte Geisteszustand war ein Gefühl der Ehre. Da das Leben von Altern, Krankheit und Tod geprägt ist, hielt er es für den einzig ehrenhaften Weg, nach etwas zu suchen, das nicht altert, krank wird oder stirbt.

„Und was ist die edle Suche? Es gibt den Fall, in dem ein Mensch, der selbst der Geburt unterworfen ist und die Nachteile der Geburt sieht, die ungeborene, unübertroffene Freiheit vom Joch sucht: die Ungebundenheit (*nibbāna*). Der selbst dem Altern ... der Krankheit ... dem Tod ... dem Kummer ... der Befleckung unterworfen ist, und die Nachteile des Alterns ... der Krankheit ... des Todes ... des Kummers ... der Befleckung sieht, der die alterslose, krankheitslose, todlose, kummerlose, unbefleckte, unübertroffene Freiheit vom Joch sucht: die Ungebundenheit. Das ist die edle Suche.“ – MN 26

Der *bodhisatta* bezeichnete sein Ziel als „todlos“ und folgte damit einer alten Tradition in Indien. Wie wir jedoch sehen werden, brach er mit der Tradition in der Strategie, mit der er dieses Ziel schließlich erreichen sollte.

Der Kanon sagt nun, dass der *bodhisatta*, nach seinem Entschluss, das Todlose zu suchen, sich in Anwesenheit seiner Eltern Haare und Bart abschnitt und – obwohl sie über seine Entscheidung trauerten – das ockerfarbene Gewand eines Asketen anlegte und in die Wildnis hinausging.

Seine Suche nach dem Erwachen dauerte sechs Jahre. Als er später diese Suche beschrieb, bezeichnete er sie nicht nur als eine Suche nach dem Todlosen, sondern auch als eine Suche nach dem, was geschickt ist (MN 26). Und er merkte an, sein letztendlicher Erfolg sei auf zwei Eigenschaften zurückzuführen: Unzufriedenheit hinsichtlich seiner geschickten Qualitäten –, das heißt, er gab sich nie mit seinen Errungenschaften zufrieden, solange er nicht das Todlose erreicht hatte – und unablässige Anstrengung (AN 2:5). Er beschrieb die Gefühle, die zu seinem Entschluss führten, in die Hauslosigkeit zu gehen. Aber er sagte, er habe von diesem Zeitpunkt an niemals mehr zugelassen, dass die Schmerzen oder Freuden, die er aus seiner Praxis oder seiner Karriere als Lehrer gewann, in seinen Geist eindringen oder ihn überwältigten (MN 36; MN 137).

Zunächst studierte er bei zwei Meditationslehrern, aber nachdem er ihre Techniken gemeistert hatte, erkannte er, dass ihre höchsten Errungen-

schaften nicht todlos waren, und er machte sich auf den Weg. Die meisten seiner sechs Jahre verbrachte er unter Entbehrungen – er erzeugte Trancezustände, indem er seine Gedanken mit seinem Willen zermalmte oder seinen Atem unterdrückte und aß so wenig, dass er beim Urinieren oder Stuhlgang in Ohnmacht fiel. Als er schließlich erkannte, dass diese Entbehrungen, obwohl er sie so weit wie menschenmöglich betrieben hatte, kein höheres Wissen und keine höhere Errungenschaft brachten, fragte er sich, ob es vielleicht einen anderen Weg zum Todlosen gebe. Er erinnerte sich, dass er als Junge spontan in das erste *jhāna*, eine angenehme geistige Versenkung, eingetreten war, während er unter einem Baum saß. In der Überzeugung, von dieser Freude sei nichts zu befürchten, begann er, mäßig zu essen, um die Kraft wiederzuerlangen, die er brauchte, um in diese Sammlung einzutreten.

So betrat er den Pfad des Erwachens. In der Nacht seines Erwachens, nachdem er das vierte *jhāna* – einen noch stabileren und gleichmütigen Zustand – erreicht hatte, gewann er durch die Kraft seiner Sammlung drei Wissen:

Die ersten beiden waren das Wissen über seine eigenen vergangenen Leben und das Wissen darüber, wie Wesen sterben und auf den vielen Ebenen des Kosmos aufgrund ihres *kamma* immer aufs Neue wiedergeboren werden. Die größere Perspektive, dieses zweiten Wissens zeigte ihm das Muster, wie *kamma* funktionierte: Absichten, die auf den eigenen Ansichten und Wahrnehmungen basieren, bestimmen den Zustand des Werdens, das heißt die eigene Identität in einer bestimmten Erfahrungswelt.

Der Buddha wandte diese Einsicht auf die Absichten, Ansichten und Wahrnehmungen an, die im gegenwärtigen Moment in seinem Geist auftraten, und konnte so das dritte Wissen dieser Nacht erlangen: Das Beenden der Geisteszustände, die zu einem erneuten Werden führen. Dieses Wissen führte zum Erlangen des Todlosen.

Der Schlüssel zu seinem Erwachen lag in einer revolutionären Einsicht: Man kann die Prozesse, die zum Werden führen, am besten analysieren, indem man sie in vier Kategorien unterteilt – Druck oder Leiden (*dukkha*), die Ursache von Druck, das Beenden von Druck und den Praxispfad, der zum Beenden von Druck führt. Jede dieser Kategorien war mit einer Aufgabe verbunden. Druck, so sah er, sollte bis zu dem Punkt verstanden werden, an dem man Leidenschaftslosigkeit für seine Ursache entwickelt. Dann sollte man

seine Ursache aufgeben, sodass man sein Beenden realisieren kann. Um all dies zu erreichen, muss man den Pfad entwickeln. Wie er später sagte, bestätigte er erst dann, dass er wirklich erwacht war, als er erkannte, dass er alle vier Aufgaben erfüllt hatte.

Diese Strategie, das Unsterbliche zu erreichen, indem man sich auf das Problem des Drucks im gegenwärtigen Moment konzentriert, stellte die radikale Innovation des Buddha innerhalb der indischen religiösen Tradition dar. Die vier Kategorien, die er bei der Analyse von Druck anwandte, sind die Vier Edlen Wahrheiten, seine zentrale Lehre.

Später verwendete der Buddha zwei Formeln, um das Wissen zu beschreiben, das mit dem wahren Erwachen einhergeht. Obwohl sich die beiden Formeln in ihrem Wortlaut etwas unterscheiden, ist die wesentliche Botschaft dieselbe: Völlige Befreiung war erreicht, es gab nichts mehr im Geist, was zur Wiedergeburt führen könnte, und es gab nichts weiter zu tun.

„Wissen und Sehen ist in mir entstanden: ,Unerschütterlich ist meine Befreiung. Dies ist die letzte Geburt. Weiteres Werden gibt es nicht mehr.“ – SN 56:11

„Mein Herz, so wissend, so sehend, ist befreit vom Ausfluss der Sinnlichkeit, befreit vom Ausfluss des Werdens, befreit vom Ausfluss der Unwissenheit. Mit der Befreiung kam das Wissen: ‚befreit‘. Ich erkannte: ‚Die Geburt ist beendet, das heilige Leben erfüllt, die Aufgabe erledigt. Es gibt nichts mehr für diese Welt.“ – MN 4

Der Buddha verbrachte dann die nächsten sieben Wochen damit, die Glückseligkeit der Befreiung zu erfahren: Eine Befreiung, die bewusst war, aber jenseits des Bewusstseins der sechs Sinne lag – wobei der Geist als der sechste gezählt wird –, jenseits der Grenzen von Raum und Zeit (§§ 46–47; DN 11). Am Ende der siebten Woche beschloss er auf Einladung eines Brahma, das, was er über den Pfad des Erwachens gelernt hatte, anderen zu vermitteln. Obwohl sein Geist über Freude und Schmerz hinausgegangen war, war er nicht apathisch geworden. Ganz im Gegenteil: Er widmete sich der Aufgabe, sowohl eine Lehre als auch ein klösterliches Umfeld zur Bewahrung dieser Lehre zu schaffen, das Jahrtausende überdauern sollte.

Im Kanon finden sich ein paar Gedichte, von denen man traditionell annimmt, dass sie die Gefühle des Buddha beim Erreichen des Erwachens ausdrücken. Zum Beispiel:

Durch die Runde der vielen Geburten bin ich gewandert
ohne Belohnung, ohne Rast,
auf der Suche nach dem Erbauer des Hauses.
Schmerzhaft war die Geburt wieder und wieder.

Baumeister, ich habe dich gesehen!
Du wirst kein weiteres Haus mehr bauen.
Alle deine Sparren sind gebrochen,
der Firstpfosten zerstört,
im nicht Gestalteten hat der Geist
das Ende des Verlangens erreicht. – Dhp 153–154

Man beachte, dass dieses Gedicht, obwohl es ein starkes Gefühl der Erleichterung ausdrückt, nicht mit einem Gefühl, sondern mit einer Tatsache endet: Das Ende der Wiedergeburt wurde durch das Ende des Verlangens erreicht. Somit lehrt das Gedicht eine praktische Botschaft. Und wenn wir den Kanon als Ganzes betrachten, stellen wir fest, dass die Anzahl der Passagen, die Gefühle über das Erwachen ausdrücken, verschwindend klein ist, verglichen mit der Anzahl der Passagen, in denen der Buddha andere Menschen lehrt, *wie* sie das Erwachen erreichen oder zumindest selbst den Weg zum Erwachen beschreiten sollen. Mit anderen Worten, er konzentrierte sich darauf, den Pfad als eine Fähigkeit zu vermitteln, die andere beherrschen sollten. Wie er sagte, waren die Dinge, die er beim Erwachen kennenlernte, wie die Blätter in einem Wald; was er lehrte – die Vier Edlen Wahrheiten – wie eine Handvoll Blätter (SN 56:31). Er wählte gerade jene Blätter aus, sagte er, weil sie nützlich waren, um anderen zu helfen, Befreiung zu erlangen. Mit anderen Worten, anstatt seine Gefühle über das Unsterbliche *auszudrücken*, konzentrierte er sich auf einen eher *performativen* und *beschreibenden* Stil des Lehrens: Das heißt, er benutzte Worte mit dem Effekt, andere Menschen dazu zu bringen, um des Todlosen willen zu praktizieren, und er beschrieb genau, wie sie dabei vorgehen sollten.

Die verbleibenden fünfundvierzig Jahre seines Lebens verbrachte der Buddha damit, durch Nordindien zu wandern, den Dhamma zu lehren und einen Sangha, eine Gemeinschaft von Mönchsanhängern zu gründen. Im ersten Jahr schulte er eine große Anzahl von Männern zu Arahants oder voll erwachten Nachfolgern, die in der Lage waren, selbst den Dhamma zu lehren. Dann kehrte er in sein Geburtshaus zurück, um seine Familie zu unterrichten. Der Kanon berichtet, dass sein Sohn und mehrere seiner Cousins schließlich Arahants wurden, und seine Stiefmutter die erste Nonne. Der Kommentar fügt hinzu, dass auch seine frühere Frau und sein Vater Arahants wurden. Auf diese Weise konnte der Buddha seine Familie mit einem Erbe versorgen, das viel größer war als alles, was er ihr hätte hinterlassen können, wenn er zu Hause geblieben wäre.

Obwohl der Buddha weiterhin großen Erfolg damit hatte, andere zum Erwachen zu führen, verlief seine Karriere nicht ohne Schwierigkeiten. Dazu gehörten menschliche Schwierigkeiten bei der Gründung von Sanghas – einen für Männer, einen für Frauen –, um ein dauerhaftes System der Ausbildung zu schaffen, das es nachfolgenden Generationen ermöglichen würde, sich im Dhamma zu schulen. Und auch die Schwierigkeiten, mit Mitgliedern rivalisierender Sekten zu debattieren, die auf seinen Erfolg neidisch waren und sich nicht immer mit einer Debatte begnügten: Manchmal erhoben sie auch falsche Anschuldigungen gegen den Buddha und die Mitglieder der Sanghas.

Und dazu kamen Schwierigkeiten nicht-menschlicher Art. Nachdem er in der Nacht seines Erwachens gesehen hatte, dass Wesen auf vielen Ebenen des Kosmos wiedergeboren werden können, erkannte er auch Māra, ein Wesen, das die Kontrolle über alle Bereiche des Werdens ausübt, sogar bis zu den Ebenen der höchsten Götter (MN 49). Es versucht eifersüchtig, die Wesen daran zu hindern, das Erwachen zu erlangen und seiner Kontrolle zu entkommen. Der Buddha erkannte, dass Māra in jedem nicht erwachten Geist Verbündete hat, und zwar in Form von ungeschickten Eigenschaften wie sinnlicher Leidenschaft, Begierde und Heuchelei. Māra wollte den *bodhisatta* dazu verleiten, seine Suche aufzugeben, und selbst nach dem Erwachen des Buddha prüfte er ihn und seine Schüler immer wieder, um zu sehen, ob ihr Erwachen echt war.

Im Angesicht all dieser Schwierigkeiten handelte der Buddha voller Ehrgefühl und Würde. Selbst an dem Tag, an dem er sterben sollte, wanderte er – nach einem Anfall von Durchfall – den ganzen Tag von Pāvā nach Kusinārā, um eine letzte Person zu unterweisen, von der er wusste, dass er sie unterweisen musste. Diese letzte Unterweisung war der Edle Achtfache Pfad, dieselbe Lehre, mit der er fünfundvierzig Jahre zuvor seine erste Lehrrede begonnen hatte. Während seines letzten Tages zeigte er große Noblesse und Ruhe: Er tröstete seine Schüler und gab ihnen eine letzte Gelegenheit, ihn zu ihren Zweifeln an der Lehre zu befragen. Er sorgte sogar dafür, dass der Mann, der seine letzte Mahlzeit bereitgestellt hatte, die zu einem Anfall von Ruhr führte, nicht dafür getadelt wurde. Im Gegenteil, man sollte ihn loben für eine so verdienstvolle Gabe. Nachdem er seine Schüler ermutigt hatte, durch Umsicht die Vollendung der Praxis zu erreichen, trat er in die verschiedenen Stadien der Sammlung ein und war dann völlig frei von jeglichem zukünftigen Werden.

Nach sieben Tagen der Begräbnisfeierlichkeiten verbrannten seine Anhänger seinen Körper. Die Reliquien wurden in Monumenten in den großen Königreichen Nordindiens beigesetzt. In der Theravāda-Tradition hat der von ihm gegründete Sangha der Mönche bis zum heutigen Tag überdauert.

Fünf Frühromantiker

Bei der Erörterung der frühen deutschen Romantiker besteht eines der ersten Probleme darin, zu bestimmen, wer zu dieser Gruppe zählt und wer nicht. Hier wird unsere Aufgabe dadurch erleichtert, dass wir uns auf einen bestimmten Aspekt des frühromantischen Denkens konzentrieren – die romantischen Ansichten über die Religion. Und so können wir unsere Diskussion auf jene Romantiker beschränken, die sich mit Fragen der Religion im Lichte der romantischen Weltanschauung befassten.

Die naheliegenden Kandidaten für eine Diskussion der frühromantischen Religion sind Friedrich Schleiermacher und Friedrich Schlegel, da sie die Romantiker waren, die sich am intensivsten mit diesem Thema auseinandergesetzt haben. Tatsächlich war Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) das erste große Buch, das die

Religion vom Standpunkt der Romantik aus behandelte. Es ist der entscheidende Text der Romantischen Religion.

Ein weiterer offensichtlicher Kandidat für die Aufnahme in die Liste ist Friedrich von Hardenberg, der besser unter seinem Pseudonym Novalis bekannt ist. Novalis war Schlegels philosophischer und literarischer Partner in den Jahren, in denen beide die Implikationen der romantischen Weltanschauung ausarbeiteten, und seine Ideen zum Thema Authentizität scheinen einen großen Einfluss auf das Denken Schleiermachers ausgeübt zu haben.

Zwei weitere Kandidaten für die Aufnahme in die Liste sind etwas umstrittener. Der eine ist Friedrich Hölderlin. Obwohl seine Ansichten über die Religion denen Schlegels sehr ähnelten, schließt man ihn manchmal aus der Kategorie der Frühromantiker aus. Denn er war nur am Rande mit dem Freundeskreis verbunden, der sich in den späten 1790er- Jahren in der Universitätsstadt Jena im Haus von August Schlegel, Friedrichs Bruder, versammelte und auf den die Bezeichnung „Romantiker“ ursprünglich angewandt wurde. Aus Hölderlins Notizbüchern geht jedoch hervor, dass er wohl der erste deutsche Denker war, der den Entwurf der romantischen Weltanschauung formulierte. Auch der Roman, den er zu Lebzeiten veröffentlichte – *Hyperion* – enthält viele Passagen, die sich mit religiösen Fragen befassen, die mit dieser Weltanschauung übereinstimmen. Gleichzeitig zeigen seine unveröffentlichten philosophischen Essays, dass er die religiösen Implikationen seiner Weltanschauung auf originelle Weise herausarbeitete und damit spätere Denker wie Carl Jung vorwegnahm, die romantische Vorstellungen über Religion übernahmen und weitergaben.

Hölderlins philosophische Aufsätze wurden erst in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts veröffentlicht, sodass sie zu seiner Zeit wenig Einfluss ausüben konnten. Dennoch scheinen manche seiner religiösen Ansichten den Jenaer Kreis erreicht zu haben, durch *Hyperion*, durch seine Gedichte und durch Gespräche. Gleichzeitig sind diese Ansichten für jede Geschichte der Romantischen Religion von Interesse, denn sie zeigen, wie manche Stränge der Romantischen Religion, die erst viel später zum Vorschein kamen, tatsächlich schon sehr früh vorhanden waren. Aus diesen beiden Gründen verdient er es also, ihn in die Diskussion einzubeziehen.

Ein weiterer umstrittener Kandidat für einen frühromantischen religiösen Denker ist Friedrich Schelling. Schelling war Mitglied des Jenaer Kreises, hatte einen starken Einfluss auf Schleiermacher und Schlegel und schrieb selbst ausführlich über Religion, sodass es nahe liegt, ihn als frühromantischen Religionsphilosophen zu betrachten. Seine Aufnahme in die Liste ist umstritten, weil zwei unterschiedliche Kriterien existieren, um zu entscheiden, wer zu den frühromantischen Philosophen zählt und wer nicht. Schelling erfüllt nur eines davon.

Das, das er nicht erfüllt, definiert die frühromantische Philosophie durch ihren Stil. Schlegel, Novalis, Hölderlin und Schleiermacher lehnten die Vorstellung ab, eine adäquate Beschreibung der Erfahrung könne logisch auf rationalen Basisprinzipien aufgebaut werden, wie ein Gebäude auf einem Fundament. Denn sie spürten, dass vieles aus der Erfahrung verfälscht wurde, sobald es einem logischen Urteil unterlag. Insbesondere glaubten sie, die unmittelbarste Intuition der Erfahrung sei, dass alles Sein Eins ist. Diese Intuition kann jedoch nicht angemessen in einem Satz (oder, wie sie es nannten, einem Urteil) ausgedrückt werden, nicht einmal in der einfachen Form von $A = A$, weil Urteile die Dinge teilen müssen, bevor sie sie wieder zusammensetzen können. Aus diesem Grund kann sich die Philosophie – die aus Urteilen besteht – der tatsächlichen Einheit der Erfahrung nur annähern, sie kann sie nicht vollständig erklären oder ausdrücken. Anstatt philosophische Systeme zu entwickeln, schrieben diese vier Denker Philosophie in Form von Dialogen, Briefen, Romanen, Mythen und Aphorismen. Diese Art der Philosophie wird als {erkenntnistheoretischer} Anti-Fundamentalismus bezeichnet.

Schelling hingegen war in den späten 1790er-Jahren ein Fundamentalist. Er stimmte zwar zu, die direkteste Intuition der Erfahrung sei, dass alles Sein Eins ist, und dass diese Erfahrung nicht angemessen in einem Urteil ausgedrückt werden kann. Dennoch merkte er an, dass man selbst bei dieser Aussage eine Menge über die Erfahrung annehmen muss. Und damit diese Annahmen überzeugend sind, muss man zeigen, dass sie konsistent sind. Dafür müssen sie sich logisch aus einer rationalen Grundlage ergeben. Obwohl Schelling glaubte, philosophische Systeme könnten nicht alles ausdrücken, hielt er es für notwendig, Philosophie im traditionellen Stil zu schreiben: Er

baute Systeme – und in den späten 1790er-Jahren baute er viele verschiedene Systeme –, die auf dem Prinzip $A = A$ basierten. Nach diesem Kriterium gilt Schelling also als spätrömantischer Philosoph, nicht aber als Frühromantiker.

Es existiert aber ein weiteres Kriterium, um die frühromantische Philosophie zu definieren, und zwar die Weltanschauung. Alle fünf Denker stimmten darin überein, das Universum sei eine unendliche organische Einheit und die Menschen seien integrale Bestandteile dieser Einheit. Da diese Denker Religion auch als eine Frage der Beziehung des Menschen zum Universum definierten, scheint dies die relevanteste Definition der romantischen Philosophie zu sein, wenn es um die Romantische Religion geht. Und weil Schelling dieses Kriterium erfüllt, verdient auch er es, in jede Diskussion über die religiösen Ansichten der Frühromantik einbezogen zu werden.

In den Kapiteln drei bis fünf werden wir die kulturellen Gründe dafür darlegen, warum die Romantiker diese Weltanschauung und dieses Verständnis von Religion entwickelten. Hier skizzieren wir kurz ihre Biografien, um eine Vorstellung ihrer persönlichen Gründe dafür zu vermitteln, wie sie zur Romantischen Religion gelangten.

Wir beginnen mit Novalis.

Novalis (1772–1801)

Georg Philipp Friedrich, Freiherr von Hardenberg, der einzige der Frühromantiker, der aus adligem Hause stammte, wurde auf dem Familiengut im Harz von Eltern geboren, die gläubige Pietisten waren (siehe Kapitel drei). Er studierte Jura in Jena, Leipzig und Wittenberg. In Jena hörte er auch Philosophie. Dies geschah in einer Zeit, in der eine der Hauptfragen dort bestand, wie die Philosophie von Immanuel Kant zu interpretieren sei. Kant hatte sein philosophisches System nicht auf Basisprinzipien aufgebaut. Für seine Interpreten stellte sich die Frage, ob man es so umschreiben sollte, dass es auf einem einzigen Grundprinzip beruht, um es vollständiger zu machen. Oder ob man es ohne ein solches Fundament belassen sollte, um Kants Stil treu zu bleiben. Hardenbergs Lehrer gehörten zu den Gegnern des Fundamentalismus.

1793, während seines Studiums in Leipzig, schloss Hardenberg Freundschaft mit Friedrich Schlegel. Die beiden begannen eine Korrespondenz, die mit Unterbrechungen bis zum Ende seines Lebens andauern sollte.

1795 war ein Wendejahr für Hardenberg. Er begann, die Philosophie von Johann Fichte zu lesen, einem Kantianer, der vorschlug, Kants Philosophie auf Grundprinzipien aufzubauen (siehe Kapitel drei). Zunächst war er von Fichtes Ideen angetan, und dies war einer der Gründe für seinen Umzug nach Jena. Dort lernte er sowohl Fichte als auch Hölderlin kennen, der zu dieser Zeit bei Fichte studierte. Später in diesem Jahr begann er jedoch, in seinen Notizbüchern Kritik an Fichtes Philosophie zu üben, und gelangte so allmählich zu dem, was die romantische Weltanschauung werden sollte. (Dieses Muster war vielen frühen Romantikern gemeinsam: Zunächst waren sie von Fichtes Philosophie begeistert, um dann als Reaktion darauf die romantische Weltanschauung zu übernehmen.) Hardenberg entwickelte in diesen frühen Kritiken auch die grundlegende romantische Auffassung vom Genre, in dem diese neue Weltanschauung dargestellt werden sollte: am besten literarisch und nicht durch die akademische Philosophie.

Privat verlobte sich Hardenberg im März 1795 mit Sophie von Kühn, die damals erst dreizehn Jahre alt war. Im September desselben Jahres trat er in die Bergakademie von Freiberg in Sachsen ein, wo er bei Abraham Werner Geologie studierte (siehe Kapitel drei). Im November jedoch starb Sophie, und Hardenberg verbrachte viele Nächte an ihrem Grab, um ihren Verlust zu betrauern. Diese Erfahrung führte zu einer Reihe von extravaganten Gedichten, die als *Hymnen an die Nacht* im Jahr 1800 veröffentlicht wurden. Eine stark romantisierte Version von Sophie, als Personifikation der Weisheit, diente als Vorbild für eine der Hauptfiguren in einem Roman, *Heinrich von Ofterdingen*, den Hardenberg gegen Ende seines Lebens zu schreiben begann.

1796 schrieb er an Friedrich Schlegel über seine Gründe für den Bruch mit Fichte – Gründe, die auch die Lebensauffassung widerspiegeln, die er im Zuge der Trauer um den Verlust seiner Verlobten entwickelt hatte.

„Ich fühle in allem immer mehr die erhabenen Glieder eines wunderbaren Ganzen, in das ich hineinwachsen, das zur Hülle meines Ichs

werden soll; und muß ich nicht alles gern leiden, da ich liebe und mehr liebe als die spannenlange Gestalt im Raume und länger liebe als die Schwingung der Lebenssaite währt? Spinoza und Zinzendorf haben sie erforscht – die unendliche Idee der Liebe, und geahndet die Methode, sich für sie und sie für sich zu realisieren auf diesem Staubfaden. Schade, dass ich bei Fichte noch nichts von dieser Aussicht sehe, nichts von diesem Schöpfungsatem fühle; aber er ist nahe dran. Er muss in ihren Zauberkreis treten, wenn ihm nicht sein früheres Leben den Staub von den Flügeln gewischt hat.“¹

Trotz seines Bruchs mit der Philosophie Fichtes blieb Hardenberg mit Fichte gut befreundet. Nachdem er ihn 1797 in Jena wieder getroffen hatte, schrieb er an Schlegel:

„Bei Fichte geriet ich auf eine Lieblingsmaterie – Er war meiner Meinung nicht – aber mit welcher zarten Schonung sprach er darüber, da er meine Meinung für eine Abgedrungne hielt – Es soll mir unvergeßlich sein.“²

Zu dieser Zeit begann Hardenberg mit dem Studium der platonischen und neuplatonischen Philosophie. Im Winter 1797–98 veröffentlichte er unter dem Namen Novalis, was so viel bedeutet wie „einer, der Neuland erschließt“, das einzige philosophische Werk, das er zu Lebzeiten veröffentlichen sollte. Das Werk, das den Titel *Blüthenstaub* trägt, besteht aus kurzen Gedanken und Aphorismen. Der Titel erklärt sich aus dem Gedicht, das als Epigrap dient:

„Freunde, der Boden ist arm, wir müssen reichlichen Samen
Ausstreun, daß uns doch nur mäßige Erndten gedeihn.“³

In diesem Buch formulierte Novalis – wie wir ihn von nun an nennen – seine einflussreichste Idee: Die Freiheit besteht darin, zu lernen, das eigene Leben

¹ Raich, J. M. *Novalis, Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, S. 15.

² Novalis, *Briefe von Novalis, aus Schriften*, Band 4, S. 236, Brief vom 5. September 1997 an Schlegel.

³ Novalis. *Blüthenstaub*, aus *Schriften*, Band 2, S. 413–464. <http://www.zeno.org/>

zu romantisieren – es in einen Roman zu verwandeln – und nur demjenigen, der wirklich authentisch ist, gelingt dieses Kunststück.

Gegen Ende des Jahres 1798 verlobte sich Novalis ein zweites Mal, doch die Ehe kam nie zustande. Im folgenden Jahr trat er eine Stelle als Leiter der sächsischen Salzbergwerke an. Dennoch fand er Zeit, seine philosophische und religiöse Lektüre fortzusetzen, insbesondere las er die Schriften des christlichen Mystikers Jakob Böhme. Er begann mit der Arbeit an zwei Romanen – *Heinrich von Ofterdingen* und *Die Lehrlinge von Sais* –, aber nur der zweite war beinahe fertig, als Novalis starb.

Im Jahr 1800 erkrankte er an Tuberkulose, die sich als tödlich erweisen sollte. Während Novalis letzter Krankheit berichtete Schlegel, er versorge ihn zur Linderung seiner Schmerzen mit Opium, das damals in Form von Tinkturen erhältlich war. Als sein Ende nahte, hatte Novalis nicht einmal mehr die Kraft, zu lesen. An einen Freund schrieb er: „Die Philosophie ruht jetzt bei mir im Bücherschrank ...“.⁴

Nach seinem Tod veröffentlichten Schlegel und der romantische Schriftsteller Johann Ludwig Tieck seine Romane. Sie kümmerten sich auch darum, mehr von seinen Gedichten zu veröffentlichen, sodass Novalis viele Jahre lang vor allem als Schriftsteller und Dichter wahrgenommen wurde.

Ein anderer Freund extrahierte Passagen aus Novalis unveröffentlichten philosophischen Schriften und druckte sie als Sammlung von Fragmenten, die jedoch keinen großen Eindruck hinterließ. Erst in den 1950er- und 60er-Jahren wurden seine philosophischen Aufsätze vollständig ediert und veröffentlicht. Und so hat man ihn erst in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts als philosophischen Denker von großer Breite und Originalität gewürdigt.

Friedrich Schlegel (1772–1829)

Der in Hannover als jüngster Sohn eines lutherischen Pastors geborene Karl Wilhelm Friedrich Schlegel ging schon früh in die Lehre bei einem Bankier. Da er mit diesem Beruf unzufrieden war, brachte er seine Eltern dazu, ihn an

⁴ Schmidt, Julian. *Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod*, S. 406.
<https://books.google.de/>

der Universität Göttingen Jura studieren zu lassen, wo sein älterer Bruder August bereits die klassischen Fächer studierte. Die beiden Brüder begannen, gemeinsam Ästhetik und Philosophie zu studieren – Friedrich sagte später, er habe 1788 den gesamten Platon auf Griechisch gelesen. Von 1791 bis 1793 setzte er sein Studium der Rechtswissenschaften in Leipzig fort, wo er Novalis und Schiller kennenlernte.

Während seines Aufenthalts in Leipzig verfiel Friedrich in eine schwere Depression, von der er sich teilweise erholte, als er beschloss, die Juristerei aufzugeben und sich stattdessen der Philosophie und der klassischen Literatur zu widmen. Kurz darauf bat ihn sein Bruder August, zu dieser Zeit in Amsterdam, als Vormund für seine Mätresse Caroline Michaelis Böhmer (1763–1809) zu fungieren, die sich in Dresden aufhielt. Caroline – eine Frau mit einer lebhaften Persönlichkeit und einem bemerkenswerten Intellekt, später eines der führenden Mitglieder des romantischen Kreises in Jena – überzeugte Friedrich davon, eine Karriere als Literaturkritiker anzustreben: ein sehr unsicherer Beruf in jenen Tagen, aber einer, der Friedrichs normalerweise überschäumendem Temperament sehr entgegenkam. Nachdem er sich für diesen Beruf entschieden hatte, waren seine Depressionen völlig verschwunden.

Er begann, Rezensionen und literarische Essays zu schreiben und zu veröffentlichen. Von 1794 bis 1795 setzte er sich für die klassische und gegen die moderne Literatur ein, doch ein Jahr später begannen sich seine Vorlieben zugunsten der Moderne zu verschieben.

Eine wichtige Inspiration für diesen Wandel war die Philosophie Fichtes, die er 1795 zu lesen begonnen hatte. Wie er später sagte, übte Fichtes Unterstützung der Französischen Revolution und der Sache der Freiheit im Allgemeinen die größte Anziehungskraft auf ihn aus. 1796 reiste Schlegel nach Jena und traf dort zum ersten Mal mit Fichte zusammen, was sich in mancher Hinsicht als enttäuschende Erfahrung herausstellte. Ein Teil dieser Enttäuschung war eine Frage des Temperaments. Schlegel, ein vielseitig interessierter Mensch, war überrascht zu erfahren, dass Fichte weder für Geschichte noch für Wissenschaft etwas übrig hatte. In einem seiner Briefe an einen Freund berichtete Schlegel etwas, was zu einer der berühmtesten

Äußerungen Fichtes werden sollte: Er würde lieber Erbsen zählen als Geschichte studieren.

Der andere Grund für Schlegels Enttäuschung über Fichte war eher philosophischer Natur. Fichte war in seinen Augen zu sehr Fundamentalist. In einem anderen Brief verglich Schlegel den „transzendentalen“ Aspekt von Fichtes Philosophie – die Prinzipien des Denkens, die über die Sinne hinausgehen – mit der „Transzendenz“ eines betrunkenen Mannes, der auf ein Pferd steigt und auf der anderen Seite wieder herunterfällt. Doch wie im Fall von Novalis hinderten auch Schlegels philosophische Meinungsverschiedenheiten mit Fichte die beiden nicht daran, Freunde zu bleiben. Eine Zeit lang nannte er seine Lieblingsbeschäftigung – mit seinen Freunden offen über Philosophie zu diskutieren – „fichtesieren“.

Um seine literarische Karriere voranzubringen, zog Schlegel 1797 nach Berlin, wo er die Salons von Rahel Levin und Henriette Herz besuchte. Dort lernte er Schleiermacher und andere kennen, die später Mitglieder des romantischen Kreises in Jena werden sollten. Schlegels Freundschaft mit Schleiermacher wurde so eng, dass sie sich von 1797 bis 1799 mit zwei anderen Freunden ein Haus teilten.

Im Salon Herz lernte Schlegel Dorothea Mendelssohn Veit (1764–1839) kennen –, die erste Frau, der er begegnete, die in Bezug auf Intellekt und Charme mit Caroline Böhmer vergleichbar war. Dorothea, die Tochter des bedeutenden Aufklärers Moses Mendelssohn (siehe Kapitel drei), war in einer lieblosen Ehe mit einem Bankier gefangen. Offenbar war es Liebe auf den ersten Blick und sie und Schlegel begannen eine Affäre. Nachdem sie 1798 die Scheidung von ihrem Mann erwirkt hatte, zog sie zu Schlegel. Die beiden heirateten jedoch erst 1804, denn sonst hätte sie das Sorgerecht für den jüngeren ihrer beiden Söhne an Veit verloren.

Basierend auf dieser Affäre schrieb Schlegel den Roman *Lucinde*, den er 1799 veröffentlichte. Der Roman, den man sofort als pornografisch denunzierte, löste in Berlin einen Sturm der Entrüstung aus. Nach heutigen Maßstäben hat der Roman überhaupt nichts Pornografisches an sich und selbst nach den Maßstäben der damaligen Zeit waren die Beschreibungen des Liebesakts zwar feurig, aber sehr vage. Was die Berliner offenbar beleidigte,

war die Tatsache, dass die beiden Hauptfiguren des Romans, Schlegel/Julian und Dorothea/Lucinde, zwar eine ehebrecherische Affäre hatten, jedoch am Ende des Romans nicht für ihre Sünden bestraft wurden. Stattdessen war der Roman eine unumwundene Feier einer Liebe, die als weitaus heiliger dargestellt wurde als die formelle Ehe.

Das Wort „heilig“ war hier nicht rein metaphorisch gemeint. Schlegel kündigte an, *Lucinde* sei das erste einer Reihe von Büchern, die eine neue Bibel für die moderne Zeit bilden sollten. Typisch für ihn, hat er das Projekt jedoch nie vollendet. Dennoch ist *Lucinde* ein wichtiges Dokument für das Studium der Romantischen Religion und wir werden seine religiösen Implikationen in den Kapiteln vier und fünf näher betrachten.

Um dem Skandal in Berlin zu entgehen, zogen Schlegel und Dorothea nach Jena, wo August – inzwischen mit Caroline verheiratet – Professor an der Universität geworden war. Dort, im Haus von August und Caroline, begann sich der „Jenaer Kreis“ zu treffen.

Die wichtigsten Mitglieder des Kreises waren die Gebrüder Schlegel und ihre Frauen, Schelling, Schleiermacher, Tieck, Clemens Brentano und Sophie Mereau. Novalis nahm an ihren Diskussionen teil, wenn es seine Arbeit zuließ, und auch Fichte, der am ehesten zu den Vorromantikern gezählt wird, traf sich häufig mit ihnen. Die Mitglieder des Kreises waren recht jung. Caroline Schlegel war mit sechsunddreißig Jahren die Älteste, Brentano mit zwanzig Jahren der Jüngste. Die meisten, wie Dorothea und Friedrich Schlegel, waren in ihren späten Zwanzigern. Sie trafen sich häufig, wenn auch unregelmäßig, um Vorträgen zuzuhören und darüber zu sprechen, um zu diskutieren, was sie gelesen hatten, und um sich gegenseitig ihre neuesten Schriften vorzulesen. Die Diskussionen erstreckten sich über Philosophie, Wissenschaft, Kultur, Geschichte, Politik und alle Künste.

Historiker haben den Jenaer Kreis als Paradebeispiel dafür angeführt, was passieren kann, wenn sich starke, lebhaft Intellektuelle in einer Atmosphäre der Zusammenarbeit und des Wettbewerbs gegenseitig herausfordern, um ihre Gedanken zu einer höheren Raffinesse und Originalität zu entwickeln, als sie es vielleicht isoliert erreicht hätten. Was sie als Gruppe erreichten, auch wenn sie sich nicht in allen Punkten einig waren, löste eine Revolution im westlichen Denken aus.

Ihre Begegnungen inspirierten Dorothea Schlegel dazu, an einen Freund in Berlin zu schreiben:

„Ein solches ewiges Concert von Witz und Poesie und Kunst und Wissenschaft, wie mich hier umgibt, kann einem die ganze übrige Welt und besonders das, was die übrige Welt Freuden nennt, leicht vergessen machen.“⁵

Auch ihr Mann griff eine musikalische Metapher auf, als er Jena als eine „Symphonie von Professoren“ bezeichnete. Und ungefähr in jener Zeit erfand er einen neuen Begriff für die gesellige, offene Art der philosophischen Diskussion, die den Jenaer Kreis kennzeichnete: „Symphilosophie“.

In den Jahren 1798–1800 gaben die Gebrüder Schlegel eine literarische Zeitschrift heraus, das *Athenäum*. Diese Zeitschrift war das wichtigste Medium, mit dem die Mitglieder des Jenaer Kreises ihre Ideen im gesamten deutschsprachigen Raum verbreiteten.

Friedrich Schlegels Beiträge gehörten zu den provokantesten in dieser Zeitschrift. Neben Aufsätzen verfasste er *Fragmente* – prägnante Aphorismen und kurze Passagen, oft ironisch, spielerisch und in sich widersprüchlich. Sie behandelten eine Vielzahl von Themen aus Literatur, Philosophie, Religion, Kunst, Politik und Kultur in einem Stil, der in scharfem Kontrast stand zu den eher formalen und pedantischen Diskussionen dieser Themen in anderen Zeitschriften. Schlegels *Fragmente* machten die Öffentlichkeit darauf aufmerksam, dass sich der Jenaer Kreis nicht nur mit neuen Gedanken, sondern auch mit neuen Denkweisen beschäftigte.

Der Jenaer Kreis hielt sich nicht lange. Fichte sah sich im Jahr 1800 gezwungen, die Universität zu verlassen, nachdem er sich geweigert hatte, sich für vorgeblich atheistische Elemente seiner Philosophie zu entschuldigen. Friedrich Schlegel hielt an seiner Stelle ein Jahr lang Vorlesungen in Philosophie, aber diese waren schlecht besucht und sein Vertrag wurde nicht verlängert. Im Jahr 1803 ließen sich August und Caroline Schlegel scheiden, damit Caroline Schelling heiraten konnte (siehe unten), aber die Kontroverse um

⁵ Raich, J.M. *Dorothea von Schlegel ... und deren Söhne Johannes und Philip Veit: Briefwechsel*, S. 27.

die Scheidung erwies sich als so unerbittlich, dass alle drei Jena für immer verließen. Mit ihrem Weggang war die Frühromantik praktisch zu Ende.

In der Zwischenzeit hatten Friedrich und Dorothea ein Leben auf der Wanderschaft begonnen. 1802 zogen sie nach Paris, wo Friedrich Sanskrit studierte und deutschsprachige Zeitschriften über die Kunst in Paris herausgab. Im Jahr 1804 zog das Paar nach Köln, wo er gotische Architektur studierte und als Privatdozent für Philosophie tätig war. In diesen Jahren übernahm Dorothea Übersetzungsarbeiten, die das Paar während seiner Wanderschaft offenbar finanziell über Wasser hielten.

Im Jahr 1808 markierten zwei Ereignisse Friedrichs öffentlichen Bruch mit seiner romantischen Periode. Das erste war die Veröffentlichung der Ergebnisse seiner Sanskrit-Studien: *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Dieses Buch, das Sanskrit als ursprüngliche Sprache preist, deren Vortrefflichkeit unmittelbar zur Vortrefflichkeit der deutschen Sprache geführt habe, weckte unter den deutschen Gelehrten ein lang anhaltendes Interesse an Studien Indiens. Trotz der Lobpreisung des Sanskrit und des indischen Geistes im Allgemeinen enthielt das Buch eine scharfe Verurteilung des Buddhismus. Schlegel, im Buddhismus schlecht belesen, kritisierte ihn als eine Form des Pantheismus, „...der durch seinen bloß negativen und abstrakten, und also irrigen Begriff des Unendlichen, jederzeit in leere Indifferenz geräth ...“⁶. Es ist schwer zu sagen, woher Schlegel die Idee hatte, der Buddhismus sei eine Art Pantheismus, aber seine eigenen früheren romantischen Vorstellungen von Religion waren *definitiv* pantheistisch. Sein Angriff auf den Buddhismus war also eine Distanzierung von seinem eigenen früheren romantischen Pantheismus. Diese wurde noch unterstrichen durch das zweite wichtige Ereignis im Leben von Friedrich und Dorothea im Jahr 1808: ihr Übertritt zum Katholizismus.

Es ist wenig darüber bekannt, warum sie ihre romantischen religiösen Vorstellungen aufgaben. Eine moderne Theorie besagt, ihr Aufenthalt in Paris habe ihren früheren Glauben an Freiheit und Fortschritt zerstört. Jedenfalls war das Folgende Friedrichs einzige Erklärung gegenüber ihren Freunden, –

⁶ Schlegel, Friedrich. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, S. 114.

die wegen ihrer Konvertierung misstrauisch waren: „Katholisch werden ist nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen“.⁷

Die Konvertierung ermöglichte ihm, eine feste Anstellung zu finden. Als Katholik qualifizierte er sich für eine Stelle im österreichischen Staatsdienst, die er 1809 auch erhielt. Er zog mit Dorothea nach Wien, gab eine anti-napoleonische Zeitung heraus und unterstützte den österreichischen Diplomaten Metternich bei der Ausarbeitung von Plänen zur Wiederherstellung einer konservativen Ordnung in Deutschland nach der Niederlage Napoleons.

Zur gleichen Zeit begann Schlegel eine zweite Karriere als öffentlicher Redner und hielt in Wien Vorlesungen zu Themen aus Geschichte und Literatur sowie Lebens-, Literatur- und Sprachphilosophie. Als er und Dorothea 1823 seine gesammelten Werke veröffentlichten, nahmen sie *Lucinde* nicht in die Sammlung auf.

Er starb 1829 während einer Vortragsreise in Dresden. Nach seinem Tod zog Dorothea nach Frankfurt am Main, wo sie sich mit ihrem jüngeren Sohn, Philippe Veit, einem Maler der Nazarener-Bewegung, niederließ. Sie starb im Jahr 1838.

1835 hatte jedoch Karl Gutzkow, ein Anführer der Bewegung „Junges Deutschland“, *Lucinde* zum zweiten Mal veröffentlicht, zusammen mit Schleiermachers Verteidigung des Buches (siehe unten). Obwohl – oder vielleicht gerade weil – diese Bücher einen weiteren Sturm der Entrüstung auslösten, entwickelten sie sich zu Kampfschriften der Bewegung: Ein Beispiel dafür, wie frühromantische Ideen, auch wenn die Frühromantiker selbst sie ablehnten, von den nachfolgenden Generationen übernommen wurden und ein zweites Leben begannen.

Friedrich Schleiermacher (1768–1834)

Der in Breslau geborene Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher war der Sohn eines reformierten Pfarrers. Seine frühe Ausbildung erhielt er bei der Mährischen Herrnhuter Brüdergemeinde, der gleichen pietistischen Gruppe, der

⁷ Schlegel, Friedrich. *Philosophische Lehrjahre II*, KA Band XIX, S. 230, Nr. 236.

auch Novalis Vater angehörte. Zunehmend skeptischer geworden gegenüber der christlichen Lehre, wechselte er an die Universität Halle, wo er trotzdem Theologie mit den Nebenfächern Philosophie und Philologie studierte.

1790 legte er in Berlin die kirchliche Prüfung ab, bewarb sich aber nicht sofort um eine Stelle bei der Kirche. Stattdessen arbeitete er drei Jahre lang als Privatlehrer, bevor er wegen seiner Sympathie für die Französische Revolution entlassen wurde. Er begann, sich ernsthaft mit Kant zu beschäftigen, und stand Kants rationaler Einstellung zur Religion zunehmend kritisch gegenüber. Nach der Lektüre von Herders Schriften über Spinoza (siehe Kapitel drei) begann er, Aufsätze über Religion zu verfassen, in denen er Herders Interpretation von Spinoza mit dem verband, was er von Kants Denken noch für sinnvoll hielt. Diese Aufsätze waren jedoch eher trocken und fanden wenig Beachtung.

1794 trat Schleiermacher seine erste Stelle als Pfarrer in Landsberg an und wurde 1796 zum Kaplan an der Charité in Berlin ernannt. Während seines Aufenthalts in Berlin blühte er auf zu einem originellen religiösen Denker. Religionshistoriker schreiben es seiner Zeit als Kaplan zu, dass er die Rolle des Gefühls im Glaubensleben immer höher schätzte. Die Philosophiehistoriker führen sein Wachstum als Denker seinem Aufenthalt in den intellektuellen Salons von Berlin zurück. Er selbst beschrieb die Diskussionen in den Salons als „das bunteste Getümmel von Argumenten in der Welt“.

Im Jahr 1797 lernte er im Salon Herz Friedrich Schlegel kennen, und wie bereits erwähnt, wurden die beiden Hausgenossen. Ihre ständigen Diskussionen führten dazu, dass Schlegel sein Verständnis von Religion vertiefte – bis zu diesem Zeitpunkt war er so etwas wie ein Atheist gewesen. Schleiermacher seinerseits erkannte, dass Schlegels Ideen zur Kunst ihm helfen konnten, sein eigenes Verständnis von Religiosität zu artikulieren, und zwar in einem universellen und nicht in einem streng christlichen Sinne.

Schleiermacher bewegte sich zwischen zwei Welten, den religiösen Institutionen und den intellektuellen Salons, eine ideale Position für einen Dolmetscher. Seine Freunde in den Salons drängten ihn, seine Ideen über Religion zu Papier zu bringen. Zunächst verfasste er nur Fragmente für das *Athenäum*. Dann, 1798, schenkte ihm Henriette Herz „ein Kästchen für deine

Gedanken“. Vom November desselben Jahres bis März des folgenden Jahres wurde er zu einem Auftrag nach Potsdam berufen. Er war von seinen Freunden getrennt und hatte Zeit, das Buch zu verfassen, das zum bestimmenden Buch über die Religion der Romantik werden sollte: „*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*“.

Wie der Titel andeutet, sollte das Buch die Religion gegenüber denjenigen verteidigen, die sie in den Salons mit Verachtung betrachteten. Wir werden die *Reden* in Kapitel fünf ausführlicher besprechen. An dieser Stelle wollen wir lediglich darauf hinweisen, dass das Buch nicht für eine bestimmte Religion, sondern für eine transzendente Idee von Religion plädiert, die für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen wahr sein muss. Es enthält zwei Definitionen von Religion, die zu charakteristischen Merkmalen der Romantischen Religion werden sollten:

- 1) Religion ist eine Frage der Ästhetik: Sie ist „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“.
- 2) Religion ist keine Beziehung zwischen Menschen und Gott, sondern „eine Beziehung der Menschen aufs Universum“.

Die *Reden* umfassen nicht nur Themen der modernen Philosophie, sondern auch solche der modernen Wissenschaft, und das trug zum Reiz des Buches bei. Zu Lebzeiten Schleiermachers wurde es in zahlreichen Auflagen gedruckt und auf beiden Seiten des Atlantiks viel gelesen.

Im Jahr 1799 begannen Schleiermacher und Schlegel ein langfristiges gemeinsames Projekt: die Neuübersetzung der Dialoge Platons ins Deutsche. Doch auch an diesem Projekt verlor Schlegel schnell das Interesse, was Schleiermachers Gefühle ihm gegenüber abkühlen ließ. Schleiermacher setzte die Übersetzungen auf eigene Faust fort und obwohl er nicht alle Dialoge fertigstellte, gelang es ihm, in den Jahren 1804–1828 eine große Anzahl von ihnen zu veröffentlichen. Seine Erfahrungen mit dem Projekt führten dazu, dass er Theorien entwickelte über Sprache, Übersetzung und Hermeneutik – die Wissenschaft der Interpretation –, die bis ins 21. Jahrhundert großen Einfluss ausüben sollten. Tatsächlich sieht man ihn oft als einen der Begründer der Hermeneutik an, da er als erster den sogenannten hermeneutischen Zirkel formulierte: Um die Teile eines Textes zu verstehen, muss

man zuerst das Ganze verstehen; um aber das Ganze zu verstehen, muss man zuerst die Teile verstehen. Die Kunst der Hermeneutik besteht darin, sich zwischen diesen beiden Positionen hin und her zu bewegen.

Mittlerweile war Schleiermacher in zwei Skandale verwickelt worden. Der erste war der Aufruhr um *Lucinde*. Im Jahr 1800 schrieb er einen Roman, „*Vertraute Briefe über die Lucinde*“, in dem er Friedrich Schlegels *Lucinde* als heiliges Buch verteidigte. Dann kam 1804 seine eigene, sieben Jahre andauernde Affäre mit einer verheirateten Frau ans Licht: Eleonore Grunow, der Frau eines Berliner Pfarrers. Schleiermacher war gezwungen, aus Berlin zu fliehen. Einige Jahre lang hielt er Vorlesungen an der Universität Halle, wo man ihm Atheismus, Spinozismus und Pantheismus vorwarf. Dennoch unterstützte ihn die Universität und seine Vorlesungen blieben beliebt. Im Jahr 1806 veröffentlichte er einen kurzen literarischen Dialog, *Weihnachtsfeier*, in dem er die Religion als Herzensangelegenheit pries, die sich auf die Gemeinschaft der Familie und nicht auf den Staat konzentrieren sollte.

Als 1807 Halle an die Truppen Napoleons fiel, kehrte Schleiermacher nach Berlin zurück. Dort heiratete er bald Henriette von Willich, die junge Witwe eines seiner Freunde, und erhielt eine Anstellung als Prediger bei der Dreifaltigkeitskirche.

1810 beteiligte er sich an der Gründung der Berliner Universität, wo er zum Professor der Theologie ernannt wurde. Im Jahr 1811 folgte der Ruf in die Berliner Akademie der Wissenschaften. Trotz seiner akademischen Verpflichtungen predigte er weiterhin jeden Sonntag vor einer begeisterten Zuhörerschaft.

Ebenfalls im Jahr 1811 verfasste er eine kurze Darstellung der theologischen Studien, in der er einen Studiengang vorstellte, der die Pfarrer auf die Bedürfnisse der modernen Welt vorbereiten sollte. Der Kurs galt damals als revolutionär, denn er forderte, dass die Pfarrer mit den neuesten Fortschritten in Philosophie und Psychologie vertraut sein sollten. Im Rahmen dieses Programms hielt er an der Universität nicht nur Vorlesungen über theologische Themen wie die Exegese des Neuen Testaments und das Leben Jesu, sondern auch über Dialektik, Ästhetik, Psychologie, Pädagogik, die Geschichte der Philosophie, Hermeneutik, Übersetzung und Politik. Seine Vorstöße in diese

Bereiche brachten ihn allerdings in Konflikt mit Professoren anderer Fachbereiche der Universität, die es ihm übelnahmen, dass er in ihr Terrain eindrang.

Im Laufe der Jahre, als die *Reden über die Religion* mehrere Auflagen erlebten, führte Schleiermacher das als Beweis dafür an, seine früheren Ansichten nicht aufgegeben zu haben. Nichtsdestotrotz nahm er immer wieder Änderungen an dem Buch vor, die es von einer universellen romantischen Ausrichtung hin zu einer spezifisch christlichen lenkten. Zum Beispiel wandelte sich seine ursprüngliche Definition von Religion als „Beziehung des Menschen zum Universum“ zu „Beziehung des Menschen zum Höchsten“. Und statt der Argumentation, die Menschheit müsse angesichts der unendlichen Natur des Universums eine unendliche Anzahl von Religionen erfinden, die alle gleichermaßen gültig wären, erklärte er nun einfach, Religion sei „die Summe aller Beziehungen der Menschen zu Gott“.

Dies war ein großer Rückschritt gegenüber seinem früheren Engagement für die Romantische Religion. Trotzdem blieb er sowohl in der Politik als auch in seiner Auslegung der christlichen Lehre liberal. In der Politik setzte er sich für das Recht der Kirche ein, ihre Liturgie ohne Einmischung des Staates selbst festzulegen. Auf dem Gebiet der Lehre wurde sein umfangreichstes Buch über Theologie, *Der christliche Glaube* (1821–22), zum Gründungsdokument der liberalen protestantischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Dieses Buch stellt den Glauben dar als ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott, das weder durch die Bibel noch durch rationale Argumente vermittelt wird, sondern durch einen persönlichen Kontakt mit Jesus Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Mit dieser Position kehrte Schleiermacher gewissermaßen zu seinen pietistischen Wurzeln zurück. Infolgedessen sah er sich für den Rest seines Lebens Angriffen von zwei Seiten ausgesetzt – von den traditionellen Lehrtheologen auf der rechten Seite und von den Rationalisten auf der linken. Auf einen der rationalistischen Angriffe, den von Hegel, werden wir in Kapitel sechs eingehen.

Schleiermachers einziger Sohn, Nathanael, starb 1827, ein Ereignis, das, wie er sagte, „ein Nagel für seinen Sarg“ war. Er lebte noch sieben Jahre, bis er 1834 an einer Lungenentzündung starb.

Friedrich Hölderlin (1770–1843)

Der aus Schwaben stammende Johann Christian Friedrich Hölderlin war der Sohn eines Verwalters lutherischer Kirchengüter, der starb, als der junge Friedrich zwei Jahre alt war. Seine Mutter heiratete bald wieder, aber auch der Stiefvater starb, als Friedrich neun Jahre alt war. Der doppelte Verlust hinterließ bei Mutter und Sohn seelische Narben. Wegen des Wahnsinns, unter dem Hölderlin später litt, unterzog man die Fakten seiner frühen Kindheit posthum einer intensiven Untersuchung, um eine mögliche Ursache für seinen Zusammenbruch zu finden. Die nackten Tatsachen scheinen darauf hinzudeuten, dass seine Mutter düster und fromm wurde und ihren Sohn als eine Form der Buße Gott opfern wollte; dass er empfindlich war und zu extremen Stimmungsschwankungen neigte; und dass ihre Versuche, ihm eine gewisse Stabilität und Frömmigkeit aufzuzwingen, bis weit ins Erwachsenenalter hinein seinen Zustand verschlimmerten.

Auf ihr Drängen hin trat er 1788 in das Tübinger Priesterseminar ein, wo er mit Hegel und Schelling zusammen wohnte. Da seine beiden Zimmergenossen später die bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts in Deutschland werden sollten, gibt es Spekulationen darüber, welchen Einfluss die drei während ihrer Seminarzeit aufeinander hatten. Schelling, dem es nicht leicht fiel, anderen Denkern Anerkennung zu zollen, betrachtete Hölderlin zumindest bis 1795 als seinen Mentor in philosophischen Fragen.

Der Lehrplan des Tübinger Seminars war darauf ausgerichtet, die christliche Lehre mit den klassischen Wissenschaften in Einklang zu bringen. So schrieb Hölderlin neben seiner Teilnahme an einem Dichterklub Abhandlungen über die Geschichte der schönen Künste in Griechenland und über Parallelen zwischen den *Sprüchen* Salomos und Hesiods *Werke und Tage*. Schon bald wurde ihm jedoch klar, dass seine Interessen bei den alten Griechen und nicht bei der Kirche lagen. Er bat seine Mutter, ihn an eine Universität zu schicken, aber sie lehnte ab, also beendete er sein Studium und legte 1793 sein Examen als Geistlicher ab.

Trotz ihres Drängens, Gott zu dienen und eine kirchliche Stellung einzunehmen, begann Hölderlin mit dem intellektuell unabhängigen, wenn auch finanziell riskanten Leben eines Hauslehrers. Wenn seine Mutter gewollt

hätte, hätte sie ihm die Arbeit ersparen können, denn sein Vater hatte ihm ein beträchtliches Vermögen hinterlassen. Sie behauptete jedoch, das Vermögen wäre sehr dürftig; selbst in späteren Jahren, als er in äußerster finanzieller Not war, gab sie ihm nicht mehr als ein Taschengeld auf einmal. Erst nach Hölderlins Tod stellte sich heraus, dass er, zumindest auf dem Papier, ein reicher Mann war.

Mithilfe von Schiller, der für einige Jahre sein Held und Förderer sein sollte, erhielt Hölderlin 1793 eine Stelle als Hauslehrer für den Sohn einer Witwe, die seine literarischen Interessen teilte. Er begann mit der Arbeit an seinem Roman *Hyperion*, der in zwei Teilen in den Jahren 1797 und 1799 veröffentlicht wurde.

1794 begleitete Hölderlin seinen Schüler an die Universität Jena, wo Fichte gerade eine Stelle angetreten hatte. Hölderlin meldete sich für einen kompletten Satz von Vorlesungen an, war aber bald so begeistert von Fichtes Lehren – insbesondere von Fichtes Eintreten für die Sache der Freiheit –, dass er seine anderen Fächer vernachlässigte. In Jena lernte er auch Novalis kennen, der ebenfalls an Fichtes Vorlesungen teilnahm.

Doch wie Novalis begann auch Hölderlin bald, an Fichtes philosophischem Fundamentalismus zu zweifeln, und spätestens im Mai 1795 schrieb er ein kurzes Stück nieder, *Urteil und Sein*. Dies war die erste schriftliche Darstellung dessen, was zum grundlegenden romantischen Standpunkt werden sollte: Die Natur in der Form des reinen Seins ist das ursprüngliche Absolute, das sowohl Subjekt als auch Objekt umfasst und alle Formen des Dualismus übersteigt. Dieses Absolute kann nicht durch systematische Begründung erfasst werden, sondern nur ästhetisch –, das heißt durch die Gefühle. Manche dieser Ideen teilte er 1795 Schelling mit.

1796 erhielt er eine neue Stelle als Hauslehrer für die Kinder des Bankiers Jakob Gontard in Frankfurt am Main. Schnell entdeckte er in Gontards Frau Susette (1769–1802) eine verwandte sensible Seele und die beiden begannen eine Affäre, die bis 1800 andauerte. Susette Gontard war für Hölderlin jedoch mehr als eine Mätresse oder Geliebte. Sie war sowohl der Halt, der ihm in seinem früheren Leben gefehlt hatte, als auch die Muse, die ihn zu größeren Leistungen als Schriftsteller inspirierte. Kritiker haben festgestellt, dass Hölderlin erst jetzt damit begann, seine wahre Genialität als Dichter zu

zeigen. Er richtete viele seiner Gedichte an Susette und nannte sie Diotima, nach der geheimnisvollen Frau, die Sokrates Lehrerin in Liebesdingen war. Er schrieb auch *Hyperion* um, sodass die Figur der Diotima, der Geliebten Hyperions, zu einer verklärten Version von Susette wurde: ruhig, naturverbunden und tief weise.

Während seiner Zeit in Frankfurt half Hölderlin auch seinem alten Zimmergenossen Hegel, eine Stelle bei einer Familie in der Nähe zu finden. Über ihre philosophischen Diskussionen während dieser Zeit ist wenig bekannt.

Jakob Gontard entdeckte die Affäre 1798 und entließ Hölderlin fristlos. Er ließ sich in der Nähe, in Homburg, nieder, damit er und Susette sich weiterhin heimlich und in unregelmäßigen Abständen treffen konnten.

In Homburg nahm Hölderlin die Freundschaft mit einem anderen alten Schulkameraden, Isaak von Sinclair, wieder auf, der ihn in den nächsten Jahren immer wieder finanziell und emotional unterstützen sollte. Tatsächlich bildeten die beiden zusammen mit anderen Freunden einen intellektuellen Kreis, den manche Historiker als den Homburger Kreis bezeichnen, der lose mit dem Jenaer Kreis verbunden war, der sich zur gleichen Zeit gebildet hatte.

Hölderlin war von der Zeitschrift *Athenäum*, die die Brüder Schlegel herausgaben, nicht begeistert. Er begann nicht nur ein neues literarisches Großprojekt, ein Drama über den Selbstmord des Empedokles, sondern schrieb auch philosophische Texte zur Vorbereitung einer Zeitschrift, die er herausgeben wollte. Eines dieser Werke war eine Besprechung von Schleiermachers *Reden über die Religion*. Ironischerweise kam Hölderlin in seiner Rezension zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Schlegel in der seinen, trotz der unterschiedlichen Temperamente der beiden. Weil es in der Religion um ein Gefühl für das Unendliche geht und weil die Sprache endlich ist, muss die einzig angemessene Sprache für die Religion Mythen und Allegorien verwenden. Denn dies sind die einzigen Sprechweisen, die eindeutig auf etwas verweisen, das über sie selbst hinausgeht. In den wenigen Jahren relativer Vernunft, die ihm noch blieben, schrieb Hölderlin viele religiöse Gedichte in einem prophetischen Ton, die die Mythen und Bilder des klassischen Griechenlands mit denen der Bibel zu einem eigenen Pantheismus und Polytheismus verbanden.

1799 war ein kritisches Jahr für Hölderlin. Seine Bemühungen, Unterstützung für seine neue Zeitschrift zu finden, blieben erfolglos und in der Nähe von Frankfurt konnte er keine andere Arbeit finden, sodass er die Affäre mit Susette abbrechen musste. Seine alten Stimmungsschwankungen traten wieder auf, und Sinclair musste oft eingreifen, wenn seine periodischen Schreiattecken und sein „Klavierspiel“ wütende Drohungen der Nachbarn hervorriefen. Er fühlte sich von allen Seiten abgelehnt, gab seine philosophischen Schriften auf und beschloss, sein schriftstellerisches Talent ganz der Poesie zu widmen. Er nahm Arbeit im Ausland an, als Hauslehrer zunächst bei einer Familie in der Schweiz, dann bei der Familie des Hamburger Konsuls in Bordeaux. Er war jedoch nicht stabil genug, um seine Stellen lange behalten zu können. In beiden Fällen ging er allein zu Fuß zu seiner neuen Stelle und dann allein zurück nach Deutschland.

Bei seiner Rückkehr aus Frankreich im Jahr 1802 erhielt er einen Brief von Sinclair mit der Nachricht, Susette sei an den Masern gestorben. Die Nachricht von ihrem Tod in Verbindung mit den Strapazen der Reise machte aus Hölderlin körperlich und geistig einen gebrochenen Mann. Schelling schrieb an Hegel, nachdem er Hölderlin getroffen hatte, und diagnostizierte seinen Zustand als „Umnachtung“. Sinclair kümmerte sich um einen Arzt für Hölderlin. Dieser fand heraus, dass das Vorlesen von Homer im griechischen Original die wirksamste Methode war, um ihn zu beruhigen. Als sich Hölderlins Zustand langsam besserte, fand Sinclair für ihn eine Arbeit, die seine Gesundheit nicht belastete.

Trotz seines angegriffenen Gemütszustandes gelang es Hölderlin, seine Übersetzungen von Sophokles *König Ödipus* und *Antigone* fertigzustellen und zu veröffentlichen. Man kritisierte damals die Übersetzungen als zu fremdartig – Hölderlin hatte sich eng an die Syntax des Griechischen gehalten –, aber schließlich wurden sie auch von einer breiteren Öffentlichkeit geschätzt. Weiter setzte er die Arbeit an mehreren Entwürfen seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles* fort, aber das Werk blieb unvollendet.

Auch seine Gedanken zur Tragödie hielt er in Essays und Gedichten schriftlich fest. Getreu seiner Liebe zur griechischen Tradition hielt er die Tragödie für eng verbunden mit der Religion. Er war der Meinung, Religion sei in

erster Linie eine Sache des Gefühls, und so geben seine Schriften über die Tragödie einen Einblick in seine Gefühle zu jener Zeit.

Ein tragisches Gedicht, sagte er, ist eine Metapher für einen bestimmten geistigen Standpunkt, nämlich dem Bewusstsein „Eines zu sein mit allem, was lebt ...“. Viele Menschen empfänden dieses Bewusstsein eher als tröstlich denn als tragisch, aber Hölderlins Sicht dieses Einsseins war stark von seiner emotionalen Instabilität geprägt. Nur in manischen Perioden fühlte er sich eins mit dem Göttlichen in der Natur, aber dann verstand er nicht, was er tat oder sagte. Erst als die Manie vorüber war, konnte er verstehen, was geschehen war, aber dieses Verständnis war von einem dunklen Gefühl der Isolation und Verzweiflung begleitet. In seinen Worten:

„Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget.“⁸

Hölderlins Poesie entwickelte zu jener Zeit neue Ausdrucksformen, die in ihrer unzusammenhängenden Syntax und ihrer eindrucksvollen Bildsprache sehr intensiv und modern sind. Eine der Hymnen aus diesen Jahren endet mit einem warnenden Text: Das Göttliche mitzuteilen war ein Spiel mit Blitzen.

... Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand
zu fassen und dem Volk ins Lied
gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.
Denn sind nur reinen Herzens,
wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,
des Vaters Strahl, der reine, versengt es nicht
und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren
mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen
des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.

⁸ Beisner, Friedrich, Hrsg. *Hölderlin – Sämtliche Werke*, Band 5, S. 201.
<http://digital.wlb-stuttgart.de/>

Doch weh mir! wenn von

Weh mir!

Und sag ich gleich,

Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,
 Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden,
 Den falschen Priester, ins Dunkel, daß ich
 Das warnende Lied den Gelehrigen singe.

Dort

{Hölderlin, Friedrich. *Wie wenn am Feiertage...* aus *Sämtliche Werke*, Band 2, S. 122-124. <http://www.zeno.org>}

1805 wurde Sinclair wegen eines Komplotts zur Ermordung des Großherzogs von Württemberg des Hochverrats angeklagt und auch Hölderlin war in den Fall verwickelt. Der Schock der Anschuldigungen brachte ihn offenbar um den Verstand. Obwohl man die Anklage gegen beide Männer schließlich fallen ließ, benötigte Hölderlin ganz offensichtlich intensive medizinische Betreuung, und Sinclair war nicht mehr in der Lage, ihm zu helfen. Im Jahr 1806 wurde Hölderlin gegen seinen Willen in die Anstalt Autenrieth in Tübingen eingewiesen, wo er „behandelt“ wurde mit Belladonna, Digitalis, Zwangsjacken, Masken, die den Patienten am Schreien hindern sollten, und Tauchen in kaltes Wasser, eingesperrt in einem Käfig. Friedrich Schlegel versuchte, ihn zu besuchen, aber man sagte ihm, Hölderlin sei „nicht vorzeigbar“.

Ernst Zimmer, ein in der Nähe lebender Zimmermann, erfuhr von Hölderlins Notlage. Er war von *Hyperion* tief beeindruckt und überzeugte die Ärzte der Anstalt, dass Hölderlin in einer ruhigen häuslichen Umgebung besser aufgehoben wäre. So entließ man Hölderlin 1807 in seine Obhut. Zimmer und seine Familie stellten Hölderlin ein ruhiges Turmzimmer in ihrem Haus in Tübingen zur Verfügung, mit Blick auf den Neckar. Die Ärzte rechneten mit einer Lebenserwartung von höchstens drei Jahren, doch die Familie Zimmer pflegte Hölderlin schließlich noch sechsunddreißig Jahre lang.

Es sollte ein Leben der bleiernen Ruhe nach dem Sturm werden. Zunächst begann Hölderlin mit dem Entwurf einer Fortsetzung von *Hyperion*, in der

Diotima – die im zweiten Teil des Romans an gebrochenem Herzen gestorben war – aus dem Jenseits spricht, doch bald gab er das Projekt auf. Er ließ seinen wilden Stimmungsschwankungen nicht mehr freien Lauf, sondern wandte sich mit übertriebener Höflichkeit und Förmlichkeit an seine Besucher und schrieb auf Wunsch kurze Gedichte. Manche davon ließen eine Traurigkeit erahnen, die er nicht auszudrücken wagte, aber ansonsten waren sie eher oberflächlich. Er unterschrieb sie mit „Scardinelli oder so ähnlich“ und versah sie mit fiktiven Jahreszahlen, wie 1648 oder 1759. Abgesehen von einem Besuch seines Stiefbruders kam seine Familie nie nach Tübingen – auch seine 1828 verstorbene Mutter nicht. Sie bestanden jedoch darauf, dass Zimmer Hölderlins Gedichtheft für sie in Verwahrung nahm – ein harter, aber vielleicht weiser Schritt.

Obwohl man im neunzehnten Jahrhundert eine gewisse Wertschätzung für Hölderlins Schriften findet – Nietzsche zum Beispiel war ein begeisterter Bewunderer von *Hyperion* – wurden seine gesammelten Gedichte erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts veröffentlicht. Viele Dichter dieser Zeit, darunter Rilke und Celan, waren von der Originalität von Hölderlins Sprache und Bildern beeindruckt und betrachteten ihn als einen der ihren: als einen Symbolisten, einen Imagisten, sogar als einen Surrealisten weit vor seiner Zeit. Seitdem ist sein Ruf als Dichter weiter gewachsen, bis zu dem Punkt, an dem viele Dichter und Kritiker ihn als einen der bedeutendsten Dichter ansehen, die Europa je hervorgebracht hat.

Seine philosophischen Schriften wurden erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts bekannt, sodass die Wissenschaft erst in jüngster Zeit begonnen hat, ihn sowohl als romantischen Philosophen als auch als Dichter zu würdigen.

Aufgrund des wiedererwachten Interesses an Hölderlins Schriften gab es viele Versuche einer posthumen Psychoanalyse, um seinen endgültigen Zusammenbruch zu diagnostizieren. Zu den gängigsten Diagnosen gehören schizoide Psychose, katatonischer Stupor und bipolare Erschöpfung. Die vielleicht treffendste Diagnose ist jedoch eine Bemerkung, die Zimmer einmal gegenüber einem Freund über Hölderlins Zustand machte: „Das Zuviel in ihm hat seinen Geist zerrissen.“

Er starb 1843 an einer Lungenembolie.

Friedrich Schelling (1775–1854)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sohn pietistischer Eltern, wurde in Württemberg unweit von Hölderlins Geburtsort geboren. Tatsächlich freunden sich die beiden schon früh an, nämlich als sie die Lateinschule besuchten, wo Hölderlin den jungen Schelling vor Rüpeln beschützte.

Als sehr frühreifes Kind wurde Schelling im Alter von sechzehn Jahren in das Tübinger Priesterseminar aufgenommen, vier Jahre vor dem normalen Eintrittsalter. Dort wohnte er, wie oben erwähnt, mit Hölderlin und Hegel zusammen, die sein Interesse an revolutionärer Politik und Philosophie weckten. Im Jahr 1794, im Alter von neunzehn Jahren, veröffentlichte er sein erstes Buch über Philosophie, bevor er 1795 sein Theologiestudium abschloss.

Schellings frühe philosophische Schriften fanden großen Anklang und obwohl er im Laufe seiner Karriere immer wieder seine philosophischen Positionen änderte, blieb sein Ansehen unter den deutschen Intellektuellen und Akademikern hoch. Die ständigen Revisionen seines Denkens von einem Buch zum nächsten inspirierten Hegel später zu der sarkastischen Bemerkung, Schelling habe seine philosophische Ausbildung in der Öffentlichkeit betrieben.

Die zugrunde liegende Spannung, die die Entwicklung von Schellings Denken vorantrieb, lässt sich an zwei Aussagen verdeutlichen, die er 1795 traf. In der Abhandlung *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* oder *Über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, die Fichtes Philosophie sowohl unterstützen als auch korrigieren sollte, erklärte er, ganz im Sinne Fichtes: „Anfang und Ende aller Philosophie ist die Freiheit!“ In einem Brief an Hegel aus demselben Jahr erklärte er jedoch: „Inzwischen bin ich Spinozist geworden!“ Unter dem Einfluss Hölderlins hatte ihn offenbar Spinozas metaphysisches System angezogen, das auf einem Prinzip des absoluten Seins aufbaut, das alle Dualität transzendiert. In Spinozas System ist nur Gott frei, wie wir in Kapitel vier sehen werden. Die Menschen haben keinerlei Wahlfreiheit. Die Last von Schellings philosophischen Bemühungen in den nächsten Jahren bestand darin, diese beiden unvereinbaren Positionen zur Freiheit mit-

einander zu versöhnen. Trotz seiner frühen Begeisterung für Fichte sollte Spinoza den Sieg davontragen.

1796 wurde Schelling als Hauslehrer für zwei Söhne einer Adelsfamilie angestellt. Auf einer Reise mit seinen Schützlingen nach Leipzig im Jahr 1797 lernte er die modernen Entwicklungen in der Wissenschaft kennen, insbesondere in der Biologie und der Chemie. Dies inspirierte ihn dazu, ein unabhängiges Studium aller Wissenschaften aufzunehmen. Viele Jahre lang blieb er über die neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen auf dem Laufenden. In den Jahren 1799 bis 1804 schrieb er mehrere systematische Abhandlungen, in denen er versuchte, die Wissenschaften in die romantische philosophische Sicht des Universums als unendliche organische Einheit einzubinden. Diese Einheit beruht auf einem absoluten Identitätsprinzip, das alle Dichotomien, auch die von Materie und Energie sowie die von Selbst und Nicht-Selbst überwindet.

Während der Reise nach Leipzig traf Schelling auch zum ersten Mal mit Novalis und den Brüdern Schlegel zusammen.

1798, im Alter von dreiundzwanzig Jahren, wurde er zum außerordentlichen Professor der Philosophie in Jena ernannt – „außerordentlich“ bedeutete, dass der Herzog von Sachsen-Weimar die Ernennung finanzierte und Schelling die Stelle anscheinend auf Goethes Vorschlag hin anbot. So begann Schellings Verbindung mit dem Jenaer Kreis.

Seine Beziehungen zu Fichte waren anfangs herzlich. Aber im Gegensatz zu Schlegel und Novalis, die sich wegen philosophischer Differenzen schnell von Fichte trennten, aber auf persönlicher Ebene mit ihm befreundet blieben, zog sich Schellings philosophischer Bruch mit Fichte etwas in die Länge; als es schließlich 1801 dazu kam, war er total. In einem Brief an Fichte, in dem er ihn aufforderte, ihn nicht länger als Mitarbeiter zu betrachten, schrieb Schelling: „Ich bin nicht Ihr Feind, aber Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach meiner.“ Sobald die Grenze gezogen war, war keine freundschaftliche Kommunikation zwischen den beiden mehr möglich. Dieses Muster sollte sich ein paar Jahre später, im Jahr 1807, wiederholen, als Schelling einen besonders bitteren Bruch mit Hegel hatte.

Im Jahr 1800 hatte sich Schelling mit Auguste Böhmer, Caroline Schlegels Tochter aus einer früheren Ehe, verlobt. Auguste starb jedoch noch im selben Jahr an der Ruhr. Während sich Schelling und Caroline über Augustes Tod trösteten, verliebten sie sich ineinander. Caroline bat ihren Mann August um die Scheidung mit der Begründung, sie habe endlich die Liebe ihres Lebens gefunden, und August willigte großmütig ein.

Die Bürger von Jena waren jedoch nicht besänftigt. Es ging das Gerücht um, Caroline habe ihre Tochter vergiftet, um den jungen Schelling für sich zu haben, oder Schelling selbst habe ihr das Gift verabreicht. August verteidigte sie hartnäckig, aber der Skandal wollte nicht abebben, und das Paar fühlte sich nicht sicher genug, um in Jena zu heiraten. So nahm Schelling 1803 eine Stelle an der neuen Universität in Würzburg an und das Paar heiratete schließlich. Wie bereits erwähnt, verließ auch August Schlegel Jena im selben Jahr; der Weggang dieser drei, der letzten verbliebenen Mitglieder des romantischen Kreises in Jena, markierte das Ende der Frühromantik. In das Jahr 1803 fiel auch Schellings letzte Begegnung mit Hölderlin. Er besuchte Hölderlin während dessen langer Krankheit nicht und nahm auch nicht an dessen Beerdigung 1843 teil.

1806 wurde Würzburg vom katholischen Österreich annektiert; Schelling, ein Protestant, verlor seine Stelle. So zog er nach München, wo man ihm eine Stelle als Staatsbeamter an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften anbot; später wurde er in die Königliche Akademie der Schönen Künste berufen.

Im Jahr 1809 veröffentlichte er die letzte Fassung seiner Philosophie, die noch zu seinen Lebzeiten erschien: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. In dieser Abhandlung vertrat er die Auffassung, die Idee der Entscheidungsfreiheit sei die Wurzel allen Übels und nur Gott sei frei. Die Tugend liege darin, den Impulsen der eigenen Natur zu gehorchen, da die Quelle dieser Natur göttlich sei. Da man sich seine Natur aber nicht aussuchen könne, bedeute dies, die Tugend habe keine Freiheit.

Damit war der Rückzug von seiner früheren Position – die Philosophie beginnt und endet mit der Freiheit – komplett. Gott mag am Anfang und am Ende frei sein, aber der Mensch hat an keinem Punkt der Zeitachse echte Freiheit.

Während das Buch für die Veröffentlichung vorbereitet wurde, starb Caroline. Viele Kommentatoren sind der Meinung, dass ihr Tod Schellings Elan zunichtemachte, weiter zu veröffentlichen. Nichtsdestotrotz heiratete er 1812 erneut, und zwar eine von Carolines Freundinnen, Pauline Gotter. Die beiden führten offenbar ein ruhiges und glückliches Eheleben. Gleichzeitig setzte Schelling seine Lehrtätigkeit fort und entwickelte seine Gedanken zur Philosophie weiter. Obwohl er sehr viel schrieb, veröffentlichte er seine Schriften nie – vielleicht, weil sich seine Positionen weiterentwickelten, vielleicht, weil er spürte, dass Hegel darauf lauerte, sich auf alles zu stürzen, was er in den Druck geben würde.

Die allgemeine Tendenz seines Denkens zu jener Zeit war anti-fundamentalistisch. Er erkannte, dass die Suche nach einem Basisprinzip, auf dem die gesamte Philosophie basiert, ein großer Fehler war: Wenn eine Idee im Denken kohärent ist, beweist das noch nicht ihre Wahrheit in der Realität. Stattdessen waren Religion und Mythologie für ihn die echten positiven Ergänzungen zum negativen Ansatz der logischen und spekulativen Philosophie. Alle Wahrheit beginnt in seinen Augen damit, dass Gott frei von allen Zwängen ist, auch von den Zwängen der Vernunft.

Hegel, der mit großem Erfolg an der Berliner Universität gelehrt hatte, starb plötzlich im Jahr 1831. Dennoch dominierte sein Einfluss weiterhin die akademischen Kreise in Berlin. Der König von Preußen, besorgt über Hegels unorthodoxe Ansichten und deren Auswirkungen auf die preußische Öffentlichkeit, berief Schelling nach Berlin, um eine Vorlesung über Philosophie und Religion zu halten, die dazu beitragen sollte, „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus auszutreiben“. Der König machte also das Schicksal des preußischen Staates von Schellings Vorlesungsreihe abhängig, die dieser 1841–42 hielt. Das zeigt die Bedeutung, die man der Philosophie in Deutschland zu jener Zeit beimaß.

Die Vorlesungen wurden jedoch auch von traditionellen christlichen Denkern angegriffen. Im Jahr 1843 veröffentlichte Heinrich Paulus, ein Theologe, der im Laufe der Jahre eine Abneigung gegen Hegel und Schelling entwickelt hatte, gefälschte Abschriften der Vorlesungen, um Schellings Ansichten als inkohärent darzustellen. Schelling versuchte erfolglos, die Bücher verbieten zu lassen. Daraufhin stellte er seine Vorlesungen endgültig ein.

Die konservative Wendung seiner Philosophie ging mit einer ähnlichen Wendung seiner politischen Ansichten einher. Im Jahr 1792 hatte er die Französische Revolution als einen großen Sieg gefeiert. Als 1848 eine weitere Welle von Revolutionen durch Europa schwappte, schlug er wütend vor, alle Aufrührer zu erschießen.

Er starb 1854 in der Schweiz. In den Jahren 1856–58 veröffentlichten seine Söhne schließlich die autorisierten Fassungen der Berliner Vorlesungen in vier Bänden.

Seine Beobachtungen über die Diskrepanz zwischen Denken und Wirklichkeit – nur weil die Vernunft uns sagt, dass wir über die Dinge auf eine bestimmte Weise denken müssen, bedeutet das nicht, dass die Dinge tatsächlich so sind – inspirierten viele moderne und postmoderne Bewegungen in der europäischen Kultur, obwohl er seine Reputation als Philosoph schnell verloren hatte.

Die Gestaltung der romantischen Erfahrung

Anders als der Buddha, der Religion als eine Frage der Fertigkeit lehrte – der Fertigkeit, ein dauerhaftes und untadeliges Glück zu finden – lehrten alle fünf romantischen Denker Religion als eine Frage der Ästhetik. In der Sprache ihrer Zeit bedeutete dies zweierlei:

- 1) Religion hat mit Gefühlen und unmittelbaren Erfahrungen zu tun und nicht mit der Vernunft.
- 2) Sie ist eine Kunst.

Im Einklang mit ihrer persönlichen Auffassung von Kunst musste Religion-as-Kunst sich ausdrücken. Mit anderen Worten: Religiöse Ideen können nicht *beschreiben*, wie die Dinge sind. Stattdessen können sie nur die *Gefühle* eines Einzelnen ausdrücken, der eine religiöse Erfahrung macht.

Ihre Position zu diesem Thema enthält natürlich ein Paradoxon: Sie beschreibt, wie Religion zu handeln hat, und sagt gleichzeitig, dass Beschreibungen von Religion nicht echt sind. In den Kapiteln vier bis sieben werden wir dieses Paradoxon und seine langfristigen Auswirkungen untersuchen.

Hier nehmen wir jedoch die Position der Romantiker für bare Münze und stellen eine Frage an ihre Lebensgeschichten: Wenn sie der Ansicht waren, Religion müsse aus einer unmittelbaren Erfahrung erwachsen, auf welche Erfahrungen stützten sie dann ihre religiösen Ansichten?

Ganz allgemein wäre ihre Antwort in jedem Fall, dass die Religion aus einer Erfahrung des Einsseins mit der unendlichen organischen Einheit des Universums erwächst. Diese Erfahrung war für sie die Grundlage aller Religion. Schleiermacher vertrat sogar die Ansicht, Religion sei die Erfahrung des Unendlichen und jeder Ausdruck dieses Gefühls im Nachhinein sei lediglich ein Schatten von Religion. Die anderen hingegen sahen auch das Ausdrücken religiöser Gefühle als „Religion“.

Weiter herrschte auch Einigkeit darüber, dass diese Erfahrung ganz natürlich bei zwei Tätigkeiten auftritt:

- 1) Beim Schaffen eines ausdrucksstarken Kunstwerks, wenn man sich der Unendlichkeit der Natur öffnet, und dann, wenn ein inneres Gefühl auf natürliche Weise antwortet, diesem Gefühl Ausdruck verleiht.
- 2) In der Beziehung wahrer Liebe.

Aus ihren Lebensgeschichten können wir jedoch ersehen, dass diese Erfahrungen für jeden von ihnen unterschiedlich waren. Nehmen wir zum Beispiel die Liebe.

Für Novalis war die Liebe etwas weitgehend körperloses und abstraktes. Offensichtlich wurde seine Liebe zu seiner ersten Verlobten erst nach ihrem Tod besonders intensiv. Obwohl durch ein trauriges Ereignis ausgelöst, war das Gefühl des Einsseins mit der Natur, das er in der Trauer über ihren Verlust erlebte, letztendlich beruhigend. Er spürte, dass er immer noch mit ihr in Verbindung stand, weil ihr Geist, wie der seine, eins mit dem Universum war. Auf diese Weise behielt das Universum seine Magie. Er fühlte sich als ein erhabenes Mitglied eines unendlichen Ganzen. Auch wenn diese Zugehörigkeit ihm Leiden abverlangte, so meinte er, sollten seine Leiden in das größere Ganze eingebettet und glücklich ertragen werden.

Schlegel und Schleiermacher hingegen schrieben über das göttliche Gefühl des Einsseins, das sie in der Liebe auf dem Höhepunkt ihrer Affären erlebten.

Wie wir in den Kapiteln vier und fünf sehen werden, gibt es weder in Schlegels noch in Schleiermachers Schriften irgendeinen Hinweis auf Traurigkeit in ihrer Erfahrung des Einsseins der erotischen Liebe.

Schelling hat seine Gefühle über die Liebe nie veröffentlicht, aber es ist interessant, dass seine Lehre, den inneren Impulsen als Ausdruck göttlicher Eingebung zu folgen, nach dem Beginn seiner Beziehung zu Caroline entstand und sich nach ihrem Tod nicht änderte.

Hölderlin hingegen hatte ein zwiespältiges Verhältnis zur Liebe. In *Hyperion*, während seiner Affäre mit Susette, ließ er die Figur der Diotima durch Hyperions unüberlegte Handlungen sterben, weil sie die Situation falsch einschätzte. Nichtsdestotrotz erklärt Hyperion am Ende des Buches, er habe Frieden gefunden in der Gewissheit, dass er und Diotima niemals wirklich getrennt sein werden – sie sei überall in der Natur präsent. Und weiter, dass die unendlichen Dimensionen des Universums alle Fehler, die Menschen auf dieser kleinen Erde machen könnten, umarmen und verzeihen. Dies scheint Hölderlins Gefühle bezüglich seiner Affäre mit Susette widerzuspiegeln: Auch wenn ihre Liebe verboten war, zählte nur der Trost, den sie beiden spendete. Das Universum würde ihnen schließlich den Bruch der gesellschaftlichen Konventionen verzeihen. So war das Einssein des Universums, wie er es in seiner Liebe zu Susette erlebte, bittersüß, aber letztlich tröstlich.

Nachdem Susette/Diotima jedoch tatsächlich gestorben war, änderte sich Hölderlins Wahrnehmung des Einsseins radikal. Er spürte nun, dass das Universum sie beide bestrafte. Weil ihre Liebe verboten war, hatte er sie verlassen müssen; doch in seinen Augen hatte dieses Verlassen ihren Tod verursacht. Das Gefühl des Einsseins, das er in seiner Liebe zu Susette erfahren hatte, trug nun ein Gefühl für die Gefährlichkeit des Göttlichen in sich, ein tragisches Gefühl, das in den Schriften der anderen vier frühen Romantiker nicht zu finden ist.

Insbesondere kämpfte er mit einer tragischen Sicht der Liebe, die die Existenz der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit infrage stellte. In einem der Gedichte, die er vor seiner Einweisung in die Tübinger Klinik schrieb, beklagte er sich eindringlich über den „Stachel der Götter“: Der Mensch lebe mit vielfacher Dualität und wisse nicht, welche Wahl die beste

sei; aufgrund seiner Ignoranz fühle er sich trotz der göttlichen Ungerechtigkeit zu den Göttern hingezogen. In einem anderen Gedicht, das er nach seiner Entlassung aus der Klinik schrieb, drückte Hölderlin jedoch die blasse Hoffnung aus, es gebe irgendwo einen Gott, der durch Harmonie und Wiedergutmachung die vielfältigen und divergierenden Linien des menschlichen Lebens miteinander in Einklang bringt.

Wie Novalis spürte Hölderlin die Traurigkeit, die angesichts der Unwägbarkeiten des Lebens und des Todes notwendigerweise in jedem Gefühl des Einsseins enthalten ist. Anders als Novalis empfand er diesen Gedanken jedoch nicht als durch und durch beruhigend. Er klammerte sich nur zaghaft an das Gefühl, die Dinge würden irgendwie, eines Tages, in Ordnung gebracht werden.

Die Unterschiede in den Liebeserfahrungen dieser Schriftsteller übertrugen sich auf ihre Erfahrungen mit dem Einssein im Schaffen ihrer Kunst.

Schelling hat zwar viel über Kunst geschrieben, war aber kein literarischer Künstler, sodass er den Prozess des künstlerischen Schaffens nicht aus erster Hand kannte.

Für Novalis, Schlegel und Schleiermacher war der Akt des Schaffens ein Vergnügen. Um Kunst zu schaffen, so sagten sie, müsse man einfach eine Haltung der offenen Empfänglichkeit gegenüber der Natur einnehmen und darauf vertrauen, dass die Gefühle, die in diesem Zustand aufstiegen, Ausdruck der Natur waren. Wenn diese Ausdrucksformen gegen alle etablierten Regeln der Kunst verstießen, dann gut. Das war kein Zeichen ihrer Minderwertigkeit, sondern ein Zeichen dafür, in der Evolution des Bewusstseins ganz vorne mit dabei zu sein. Aus diesem Grund schrieben sie spontan, mit einem Minimum an nachträglicher Bearbeitung.

In ihren Augen war es wichtig, dass die Künstler ihre Werke nicht zu ernst nahmen. Wie Schlegel zu sagen pflegte, ging es bei der Schöpfung nicht um die produzierte Kunst, sondern um den Akt der Schöpfung selbst. Um wirklich frei zu sein, durfte sich ein Künstler nicht mit den Ergebnissen des gestrigen Schaffens befassen, denn das würde seine Fähigkeit beeinträchtigen, heute für neue kreative Inspirationen offen zu sein. Es ist schwer, in

Schlegels Unbekümmertheit um die Folgen seiner schöpferischen Kräfte keine Parallele zu sehen zu seiner Einstellung zu der Affäre mit Dorothea.

Für Hölderlin jedoch kam der schöpferische Akt nach seinen manischen Phasen, als er ein Gefühl des Einsseins mit dem Göttlichen gewonnen hatte, das sich als zornige Macht ausdrückte. Erst als der Bann des Zorns gebrochen war, war er fähig, Gedanken zu fassen und sie zu Papier zu bringen, aber die Zeit des Nachdenkens war von einem tiefen Gefühl der Trennung und Unwürdigkeit begleitet. Obwohl das Gefühl des Einsseins ekstatisch sein konnte, war es seiner Erfahrung nach auch ein Fluch. „Wenn man nur nicht so periodisch wäre!“, erklärte er einmal. Im Gegensatz zu Schlegel war es ihm mit seiner Poesie todernt. Dies war einer der Gründe, warum *Der Tod des Empedokles* nie fertiggestellt wurde und warum er seine Hymnen und Oden wiederholt und oft drastisch überarbeitete. Jede neue Erfahrung des Einsseins ließ ihn unzufrieden zurück mit dem, was er aus früheren Erfahrungen gelernt hatte.

Wenn wir die Art und Weise, wie diese Autoren an die religiöse Erfahrung herangehen, mit dem Ansatz des Buddha vergleichen, fallen drei Punkte auf.

Der erste Unterschied: Keiner von ihnen ist das Thema der religiösen Erfahrung auch nur annähernd mit der Strenge und Disziplin der Suche des Buddha nach dem Todlosen angegangen. Stattdessen näherten sie sich der Religion über die Symphilosophie-Diskussionen, die weniger mit dem Ziel geführt wurden, zu eindeutigen Schlussfolgerungen zu gelangen, als vielmehr mit dem Ziel, sich zu unterhalten und originelle Ideen zu diskutieren.

Einzig Schleiermacher empfiehlt spezifische meditative Übungen, um ein Gefühl des Einsseins zu erzeugen, Reflexionen, die in erster Linie Übungen der Vorstellungskraft sind. Wie wir im fünften Kapitel sehen werden, bestand eine der von ihm empfohlenen Übungen darin, sich vorzustellen, jeden Aspekt des eigenen Ichs bis zu dem Punkt abzustreifen, an dem nichts mehr übrig ist. Erst dann ist Platz für die unendliche Fülle des Universums, die dort erscheint, wo zuvor die falschen Anhaftungen waren. Eine andere Übung wirkte in die entgegengesetzte Richtung: Jede Facette des Universums war zu betrachten, um zu erkennen, dass alles, was in der Außenwelt

jemals existiert hat oder jemals existieren wird, bereits jetzt in einem selbst vorhanden ist.

Immer stellt Schleiermacher fest, dass die einfache Durchführung einer Übung nicht ausreicht, um die Erfahrung des unendlichen Einsseins zu gewährleisten. Das Unendliche selbst muss auch handeln und in das leere Gefäß eintreten. War das nicht der Fall, muss man einfach versuchen, eine Haltung der offenen Empfänglichkeit und Akzeptanz aufrechtzuerhalten, bis der richtige Moment der unendlichen Gnade eintritt.

Schlegel und Novalis nutzten noch eine andere Möglichkeit, eine Erfahrung des Einsseins herbeizuführen, die sie nur in ihren privaten Briefen und nicht in ihren veröffentlichten Werken erwähnten. Das war ihre Opiumtinktur. (Was die anderen drei Schriftsteller betrifft, so habe ich keine eindeutigen Hinweise dafür gefunden, ob sie Opium verwendeten oder nicht.) Es wäre ein Fehler, den romantischen Kult des Einsseins dem Opiumkonsum zuzuschreiben, schließlich waren Ideen über das Einssein in der wissenschaftlichen und philosophischen Kultur jener Zeit weit verbreitet. Aber dennoch erklärt das Benutzen von Opium, um sich in einen, wie sie es nannten, „indischen Zustand“ zu versetzen, viel über ihr bedingungsloses Vertrauen in das Einssein als etwas Gutes.

Als Schlegel 1802 ein Drama, *Alarcos*, fertiggestellt hatte, das schlecht aufgenommen wurde, erwähnte er in einem Brief, das Werk wäre besser geworden, wenn ihm beim Schreiben nicht das Opium ausgegangen wäre. Andere Passagen in seinen und Novalis Schriften vermitteln jedoch den Eindruck, die Tinktur sei nicht immer knapp gewesen. Eine davon ist Schlegels Aufsatz in *Lucinde*, der die Tugenden des „reinen Vegetierens“ preist und den wir in Kapitel vier besprechen werden. Eine andere ist die Passage in Novalis Roman *Die Lehrlinge zu Sais*, in der er die Liebe als den Wunsch definiert, flüssig zu werden:

„Wem regt sich nicht, rief der Jüngling mit funkelndem Auge, das Herz in hüpfender Lust, wenn ihm das innerste Leben der Natur in seiner ganzen Fülle in das Gemüth kommt! wenn dann jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine andere Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt, wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst,

und er bebend in süßer Angst in den dunkeln lockenden Schoos der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt, und nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt! Was ist die überall erscheinende Flamme? Eine innige Umarmung, deren süße Frucht in wollüstigen Tropfen herunterhaut. Das Wasser, dieses erstgeborene Kind luftiger Verschmelzungen, kann seinen wollüstigen Ursprung nicht verläugnen und zeigt sich, als Element der Liebe und der Mischung mit himmlischer Allgewalt auf Erden. Nicht unwahr haben alte Weisen im Wasser den Ursprung der Dinge gesucht, und wahrlich sie haben von einem höhern Wasser, als dem Meer- und Quellwasser gesprochen. In jenem offenbaret sich nur das Urflüssige, wie es im flüssigen Metall zum Vorschein kommt, und darum mögen die Menschen es immer auch nur göttlich verehren. Wie wenige haben sich noch in die Geheimnisse des Flüssigen vertieft und manchem ist diese Ahnung des höchsten Genusses und Lebens wohl nie in der trunkenen Seele aufgegangen. Im Durste offenbaret sich diese Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen.“⁹

Die Romantiker suchten die Erfahrung des Einsseins nicht auf eine systematische oder rigorose Weise, und das hilft, drei Merkmale ihres religiösen Denkens zu erklären:

1) Sie konnten Religion nicht als Fähigkeit lehren. Für sie war das Einssein eine Gemeinschaft zwischen inneren und äußeren Kräften, der äußere Beitrag war ebenso wichtig wie der innere. Letztlich war der äußere Beitrag der wichtigere von beiden, denn – wie die Autoren erkannten – gab es Momente, in denen sie versuchten, das Einssein zu erfahren, es aber nicht konnten, und andere Momente, in denen das Einssein ihnen ohne Vorbereitung aufgezwungen wurde. Aus diesem Grund vertrat ihre Religion, auch wenn sie eine große Vielfalt von Konzepten des Göttlichen berücksichtigte, die Auffassung, die Existenz einer einzigen göttlichen Kraft im Herzen des Universums sei ein

⁹ Novalis. *Die Lehrlinge zu Sais* aus *Schriften*, Band 1, S. 82-110. www.zeno.org

notwendiges Prinzip des religiösen Lebens. Ohne sie konnte es In ihren Augen keine religiöse Erfahrung geben. Daher konzentrierten sich ihre Definitionen von Religion auf das Wort „Beziehung“: Für sie war eine gefühlte Beziehung zwischen dem Individuum und einem göttlichen Prinzip notwendig, um Religion zu ermöglichen.

2) Weil die Symphilosophie lehrte, Ideen müssten nicht zu bestimmten Schlussfolgerungen führen, gaben sie sich mit einem religiösen Ziel zufrieden, das nie abschließend erreicht wurde. Man sollte die Religion wie eine fortlaufende Diskussion, als einen anhaltenden Prozess verstehen, ohne dass man zu einem endgültigen Ziel gelangen musste.

3) Sie lieferten keinen Maßstab dafür, was eine echte religiöse Erfahrung ist. Ein Paradoxon des gefühlten Einsseins mit dem Universum lautet: Wenn eine einzelne Person es fühlt, kann niemand sonst im Universum die Erfahrung dieser Person fühlen. Ein Gefühl des Einsseins wird nicht wirklich geteilt. Daher gibt es keinen äußeren Maßstab, um zu beurteilen, ob das Gefühl echt ist oder ob es tatsächlich beweist, dass das Universum Eins ist. Was man bräuchte, wäre ein innerer Maßstab – eine Reihe von Leitlinien für die Person, die das Gefühl erlebt, damit sie von innen heraus prüfen kann, ob das Gefühl des Einsseins wirklich und vollständig eins ist. Aber weil die Romantiker die Wahrheit ihrer Gefühle einfach akzeptierten, ohne sie zu prüfen, konnten sie anderen einen solchen Maßstab nicht anbieten.

Wie wir im fünften Kapitel sehen werden, schlossen ihre philosophischen Überzeugungen über den menschlichen Erwerb von Wissen über das Universum, die Möglichkeit aus, das Unendliche als unendlich zu erfahren. Denn endliche Mittel der Erkenntnis haben keine Möglichkeit, etwas vollständig zu erfassen, das größer ist als sie selbst. Die romantische Idee der religiösen Erfahrung war also nicht nur unbewiesen. Sie war in ihrem System der Dinge auch nicht überprüfbar.

In diesem Punkt unterschieden sie sich deutlich vom Buddha. Obwohl er ebenfalls lehrte, die Erfahrung des *nibbāna* oder der Ungebundenheit sei rein innerlich, konnte er seinen Schülern eine Reihe von Maßstäben zur

Verfügung stellen, um von innen heraus festzustellen, ob ihre Erfahrung wahres Erwachen darstellte oder nicht.

All diese Punkte zur Frage der Religion als Fähigkeit bilden zusammengekommen den ersten Unterschied.

Der zweite Unterschied betrifft die Definition dessen, was im Leben edel ist, und die Pflichten, die dieser Adel mit sich bringt. Für den Buddha bestand der spirituelle Adel in der Suche nach einem Glück, das unsterblich ist, einem Glück, das nicht nur von Dauer, sondern auch untadelig ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt und nichts und niemanden belastet oder in Bedrängnis bringt. Aus diesem Prinzip folgte, dass der Praxispfad zum wahren Glück für alle Wesen unschädlich sein musste. Das Prinzip der Harmlosigkeit beinhaltete auch ein Prinzip der Ehre: Man soll sich schämen, um des eigenen Vergnügens willen irgendeine Handlung auszuführen, die anderen Schaden zufügen würde. Mit anderen Worten: Es gibt Zeiten, in denen es notwendig ist, die eigenen Gefühle der eigenen Aufgabe zu opfern.

Für die Romantiker jedoch lag der spirituelle Adel darin, ein authentisches Gefühl des Einsseins mit dem Göttlichen zu erlangen. Auch wenn dieses Gefühl ihrer Erfahrung nach nur vorübergehend war, so hatte es doch einen inneren Wert – einen so großen Wert, dass sie sich keine Sorgen machen mussten, wenn ihr Streben nach diesem Gefühl anderen Menschen schadete.

So erklärte Schlegel als Julian, sein Alter Ego in *Lucinde*, nachdem er durch erotische Liebe eine Erfahrung des Einsseins gemacht habe, empfinde er eine brüderliche Liebe für alle Wesen, und diese Liebe führe zu Handlungen, die keiner Regeln bedurften. So führten die Ergebnisse des Gefühls der Einheit ganz natürlich zu sozialem Verhalten. Aber die Art und Weise, wie er dieses Einssein anstrebte, zeigte wenig Rücksicht auf die Auswirkungen auf andere.

Vor allem, wenn sie Philister waren. Der Begriff „Philister“, in Jena zum ersten Mal verwendet, um Bürger ohne eine Verbindung zur Universität zu bezeichnen, hatte zu jener Zeit seine moderne Bedeutung als „eine Person ohne ästhetisches Empfinden“ erlangt. Novalis, vielleicht weil er aufgrund seiner bürokratischen Laufbahn in ständigem Kontakt mit vielen Philistern stand, verteidigte nachdrücklich die Überlegenheit der Menschen, die *authentisch* waren – derjenigen, die ihre Erfahrung romantisieren und das

Unendliche im Endlichen sehen konnten. Daher waren authentische Menschen wichtiger als Philister, die per definitionem nicht authentisch waren; und die Gefühle der sensiblen Authentischen waren leichter verletzbar. In seinen Augen waren sie die natürliche Aristokratie.

Selbst Hölderlin vertrat in seinem Roman *Hyperion* die Ansicht, auf lange Sicht hätten Handlungen keine Auswirkungen auf das Universum und daher würden unüberlegte Fehler, ungeachtet ihrer unmittelbaren Folgen, niemals wirklich Schaden anrichten. Das Streben nach dem Einssein mit dem Göttlichen rechtfertige die eigenen Handlungen, ebenso wie das Gefühl des Einsseins die Gewissheit vermittele, trotz allen Anscheins werde alles gut. Diese Haltung hielt er nach Susettes Tod nicht ganz aufrecht, aber die Oden und Hymnen, die er in jener Zeit schrieb, kamen erst ein Jahrhundert später ans Licht.

Der Begriff des Adels in der Romantischen Religion bezog sich also nicht auf die Auswirkungen des eigenen Handelns auf andere, sondern auf die Empfindsamkeit der eigenen Gefühle. Pflicht hatte nichts mit Ehre zu tun. Anstatt Opfer zu verlangen, um sich selbst oder anderen nicht zu schaden, hatte man lediglich die Pflicht, auf jede erdenkliche Weise dem höchsten Gefühl nachzujagen: dem des Einsseins mit dem Göttlichen.

Das ist der zweite Unterschied.

Der dritte Unterschied besteht darin, dass der Buddha nicht lehrte, bevor er nicht eine zeitlose Lösung für das gefunden hatte, was er als grundlegendes religiöses Problem ansah. Wohingegen die Romantiker ihre Gedanken über die Religion veröffentlichten, bevor sie ihre langfristigen Konsequenzen geprüft hatten. Sie konzentrierten sich darauf, ihre Ideen aktuell zu veröffentlichen, bevor sie veraltet waren. Für Schlegel, der von seiner Schriftstellerei zu leben versuchte, war der Druck, seine Gedanken so schnell wie möglich zu veröffentlichen, besonders groß.

Um zu ihren Ansichten zu gelangen, bedienten sich die Romantiker eines Standards, den der Buddha „Übereinstimmung durch Abwägung der Ansichten“ (MN 95) nannte. Diesem Standard zufolge kann die Wahrheit gefunden werden, indem man Ansichten vergleicht und diejenigen akzeptiert, die zusammen einen Sinn ergeben – unabhängig davon, ob dieser Sinn logisch

kohärent oder, wie im Fall von Schlegel, auf eine eher ironische Weise schlüssig ist. Der Buddha wies jedoch darauf hin, dass die Schlussfolgerungen, die mit dieser Methode gezogen werden, manchmal wahr sind und manchmal nicht, weshalb er sich weigerte, sie zu verwenden, da sie ihm zu ungenau war. Ein Lehrer, der sich nicht verantwortungsvoll zu der Frage äußern kann, was in seinen Augen geschickt ist und was nicht, bietet seinen Zuhörern keine wahre Zuflucht (§ 8).

Im Ergebnis verkündet der Buddha von seiner ersten bis zu seiner letzten Rede eine widerspruchsfreie Lehre. Die Romantiker jedoch – wenn sie lange genug lebten und ihren klaren Geist bewahrten – verwarfen schließlich alle ihre früheren romantischen Ansichten über Religion und kehrten zu traditionelleren Formen des Christentums zurück. Aber auch wenn sie die Romantische Religion aufgegeben hatten, verbreiteten sich ihre Schriften mit den Grundsätzen der Romantischen Religion weiter in Europa und Amerika und halten sie bis heute lebendig. Wenn die Kuh erst einmal aus dem Stall ist, ist es nicht möglich, sie wieder einzufangen.

Die Romantiker rechtfertigten die Veröffentlichung von Ansichten, die sie später ablehnten, mit dem Argument, die Wahrheit sei nicht statisch. Sie mussten ihre Ansichten veröffentlichen, solange sie noch frisch waren, um ihre deutschen Mitbürger über die neuesten Entwicklungen des menschlichen Geistes auf dem Laufenden zu halten. Sie sahen also nichts Unverantwortliches darin, etwas zu veröffentlichen, das heute wahr erscheint, auch wenn es morgen nicht mehr wahr ist. Und so blieben sie der romantischen Annahme treu, dass keine von Menschen entdeckte Wahrheit zeitlos sein kann, auch wenn sie viele andere ihrer romantischen Ansichten letztlich verwarfen.

Das Paradoxon besteht darin, dass diese Annahme die *einzig*e Wahrheit war, die sie als zeitlos betrachteten. In vielen Kreisen, in denen sich romantische Einflüsse ausgebreitet haben, hält man sie bis heute für zeitlos, obwohl sie nie bewiesen wurde.

So entstand aus der romantischen Erfahrung mit der Religion ein Korpus religiöser Lehren, deren Endziel ungeprüft und unüberprüfbar war; deren Gefühl für die zu erledigende Aufgabe kein Ehrgefühl beinhaltete – da es sich

statt auf die Folgen des eigenen Handelns auf die Empfindsamkeit der eigenen Gefühle konzentrierte; und die keine Garantie für eine dauerhafte Wahrheit bietet.

Es wäre zu leichtfertig zu sagen, diese Ansichten seien nur durch Sex, Drogen und Romane inspiriert worden, denn die Romantiker waren Erben einer nüchternen europäischen Tradition der Wissenschaft, Philosophie und Literatur. Diese lieferten ihnen das Material, aus dem sie ihre Weltanschauung aufbauten, und lehrte sie, ihre Ansichten auf subtile und raffinierte Weise zu präsentieren. Aber es sollte uns zu denken geben, dass eine solche Tradition zu einer der vorherrschenden Strömungen im religiösen Denken des Westens geworden ist. Diese Lehren sind heute einer der Hauptstandards, an denen der Dhamma gemessen wird und dem er sich oft anpassen muss, wenn er in den Westen kommt. Das wirft zwei Fragen auf:

Wie konnte es dazu kommen?

Ist dies der beste Weg, um das Beste aus dem Dhamma herauszuholen?

Die zweite dieser Fragen ist die wichtigere der beiden. Um eine Perspektive für ihre Beantwortung zu bieten, wird sich das nächste Kapitel darauf konzentrieren, was der Dhamma lehrt, mit besonderem Augenmerk auf die Punkte, die im Gegensatz zu dem stehen, was die Romantiker lehrten. Auf diese Weise können wir bei der Beantwortung der ersten Frage ein wenig außerhalb unserer eigenen Kultur stehen, wenn wir untersuchen, wie diese Kultur die Romantische Religion hervorbrachte und ihre Verbreitung in der modernen Welt förderte. Dies wird uns auch ein Gefühl dafür vermitteln, was auf dem Spiel steht, wenn wir der Romantischen Religion das letzte Wort überlassen bei der Bestimmung dessen, was hier und jetzt als Dhamma gilt.

2 – Ein uralter Pfad

Der Buddha hat den Dhamma nicht erfunden. Wie er sagte, entdeckte er einen alten Pfad neu, den die Buddhas der Vergangenheit bereits vor ihm entdeckt hatten, der aber inzwischen zugewachsen war. Seine Aufgabe bestand einfach darin, diesen Pfad wieder freizulegen und andere zu lehren, ihm zu folgen (§ 1).

Indem er den Dhamma als einen Pfad beschrieb, macht er gleichzeitig klar, dass er kein philosophisches System lehrte. Stattdessen konzentrierte er alle seine Anweisungen darauf, wie man ein einziges Problem lösen kann: das Problem von *dukkha*, was man mit „Leiden“ oder „Druck“ übersetzen kann (§ 2). Seine Lösung dieses Problems – ein Pfad, der zu völliger Freiheit, zur völligen Erlösung vom Leiden führt – behandelte er als eine Kunst, die es zu meistern gilt (§ 3). Alle seine Lehren laufen auf dieses Thema zu; alle Themen, die für die Beherrschung dieser Kunst irrelevant sind, schob er beiseite.

Da ein richtiges Verständnis des Problems des Leidens ein wichtiger Teil der von ihm gelehrteten Fertigkeiten ist, sprach er eine Reihe von philosophischen Themen an, aber nur in dem Maße, wie sie für seinen Fokus relevant waren. Dies ist eines der markantesten Merkmale seines Dhamma: die sorgfältige Auswahl, welche Fragen zu beantworten waren und welche nicht. Tatsächlich ist das Wissen, welche Fragen angesprochen und welche beiseitegeschoben werden sollen, ein integraler Bestandteil der erforderlichen Fähigkeiten, um Befreiung zu erreichen (§ 4).

Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis waren die Fragen, die der Buddha auswählte, nicht durch sein kulturelles Umfeld bestimmt. Seine Konzentration auf das Thema des Leidens war völlig neu und unverwechselbar, ebenso wie seine Abneigung, viele der heißen philosophischen Themen seiner Zeit anzusprechen, wie zum Beispiel die Frage, ob die Welt unendlich sei oder nicht (§ 5; § 7). Selbst wenn er sich mit Themen befasste, die von seinen Zeitgenossen eifrig diskutiert wurden – wie die Frage der Macht der Handlung (*kamma*) und ihrer Beziehung zur Wiedergeburt (DN 2) – gab er eine vollkommen andere Antwort als alle anderen, die je im alten Indien gelehrt hatten.

Nicht die kulturelle Umgebung bestimmte also die Bandbreite seiner Lehre, sondern in vollständiger Weise das Problem des Leidens selbst. Um zu verstehen, welche Themen er wieweit ansprach, ist es wichtig, zu verstehen, was Leiden ist, wie es verursacht wird und wie es zu einem Ende gebracht werden kann.

Das Leiden, seine Ursache und sein Beenden

Gemäß den Pāli-Sutten – den ältesten erhaltenen Aufzeichnungen der Lehren des Buddha – gibt es drei Arten von Leiden und Druck: das Leiden des Schmerzes, das Leiden der Gestaltungen und das Leiden der Veränderlichkeit (SN 38,14). Die zweite dieser Arten – das Leiden der Gestaltungen – ist das Leiden, das tatsächlich auf dem Geist lastet, und daher ist dies das Leiden, das die Lehren des Buddha zu beenden versuchen. Ist es einmal gelöst, belasten die anderen beiden Arten von Druck den Geist überhaupt nicht mehr.

„Gestaltungen“ (Pāli: *saṅkhāra*; Englisch: fabrication) ist ein technischer Begriff, der wörtlich „Zusammensetzen“ bedeutet. Er hat in den Lehren des Buddha viele Bedeutungen, aber die für unsere Zwecke relevanteste Bedeutung ist die der absichtlichen Aktivität des Geistes, durch die er seine Erfahrung formt.

In der buddhistischen Sichtweise ist der Geist nicht passiv. Da er für einen Körper mit Hunger und vielen Bedürfnissen verantwortlich ist, muss er bei der Befriedigung dieser Bedürfnisse aktiv vorgehen. Bereits vor dem Sinneskontakt konditioniert er sich selbst durch seine Absichten, diese Kontakte so zu gestalten, dass sie die Bedürfnisse befriedigen, die er erfüllen möchte (§ 25). Weil er aktiv ist, muss er sich auch selbst ernähren (§ 26).

Der Geist wird also von vielerlei körperlichem und geistigem Hunger getrieben. Um diesen Hunger zu identifizieren und zu befriedigen, gestaltet er fünf Arten von Aktivitäten:

- Formsinn,
- Gefühle,
- Wahrnehmungen,
- mentale Gestaltungen und
- Sinnesbewusstsein.

Diese fünf Aktivitäten, Gruppen (*khandha*) genannt, sind bei der Suche des Geistes nach Nahrung immer im Spiel. Er bewohnt und benutzt die Form des Körpers, um Nahrung zu finden. Er versucht, Hungergefühle zu vermeiden und Gefühle der Befriedigung zu erzeugen; er lernt wahrzunehmen, welche Arten von Hunger er hat und welche Nahrungsmittel diese stillen. Er muss rohe Erfahrungen in eine genießbare Form bringen; und er muss sich all dieser Aktivitäten bewusst sein, damit sie erfolgreich sind.

Weil diese Aktivitäten so wichtig für die Ernährung sind, neigt der Geist dazu, sich auch von ihnen zu ernähren (§ 19). Diese zweite Ebene der Ernährung nennt man *upādāna*, ein Wort, das sowohl „Unterhalt“ oder „Nahrung“ als auch „Anhaften“ bedeuten kann. Das Anhaften kann vier Formen annehmen: das Anhaften an sinnlichen Leidenschaften, das Anhaften an Gewohnheiten und Praktiken, das Anhaften an Ansichten und das Anhaften an Thesen zum Thema des Selbst.

Der Akt des Anhaftens an die fünf Gruppen ist die Definition des Buddha für das Leiden der Gestaltungen (§ 3), und zwar aus zwei Gründen: Der Akt des Anhaftens selbst ist anstrengend und die Objekte des Anhaftens verändern sich ständig – wechseln zwischen angenehm und schmerzhaft –, sodass der Geist keine Ruhe finden kann.

Der Buddha identifizierte die Ursache dieses Anhaftens als das Verlangen, das zum Werden führt (§ 3). „Werden“ (*bhava*) ist ein weiteres Wort mit einer technischen Bedeutung. Es bezieht sich auf den Akt, eine Identität in einer bestimmten Erfahrungswelt anzunehmen, um ein Verlangen zu befriedigen – „Welt“ bedeutet hier entweder eine physische Welt oder eine geistige Welt, im großen oder kleinen Maßstab. Beispiele für ein Werden im großen Maßstab wären Ihr Gefühl für Ihren Platz in der menschlichen Gesellschaft oder für Ihren Platz im Universum insgesamt. Ein Werden im kleinen

Maßstab entsteht als Reaktion auf ein bestimmtes Verlangen. Wenn eine Person sich zum Beispiel eine Eistüte wünscht, besteht die relevante Welt aus allem, was es ihr ermöglicht, das Eis zu bekommen, oder was ihr im Wege steht, es zu bekommen. Andere Aspekte der physischen Welt sind für dieses spezielle Verlangen irrelevant. Ihre Identität kann hier zwei Formen annehmen: Die Identifikation mit einem Selbstgefühl, das das Vergnügen genießen wird, sobald es erlangt ist (der Konsument). Oder die Identifikation mit einem Selbstgefühl, das sich aus seinen Fähigkeiten oder Besitztümern zusammensetzt, die entweder sein Verlangen erleichtern oder seiner Befriedigung im Wege stehen (der Produzent). Andere Fähigkeiten oder Besitztümer sind für dieses bestimmte Werden irrelevant.

Werden kann sich also häufig ändern, sogar von Augenblick zu Augenblick, je nachdem, auf welche Wünsche sich der Geist konzentriert. Sogar groß angelegtes Werden ist flüchtig, da der Geist sich nicht immer um seinen größeren Platz im Universum kümmert –, zum Beispiel, wenn der Wunsch nach Schokoladeneis zu einem alles verzehrenden Verlangen wird.

Das Werden findet jedoch nicht nur auf der inneren, psychologischen Ebene statt, denn was als psychologischer Prozess beginnt, kann zu einer Wiedergeburt in einer der vielen äußeren Welten des Kosmos führen. Denn wenn die Prozesse des Werdens nicht gestoppt werden, liefern sie Nahrung, die dazu führen kann, immer wieder neue, unterschiedliche Identitäten in unterschiedlichen Wiedergeburten anzunehmen – in sinnlichen Bereichen, in Bereichen der Form und in formlosen Bereichen – und das auf unbestimmte Zeit (§§ 9–10).

Es gibt drei Arten von Verlangen, die zum Werden führen. Eine ist das Verlangen nach dem Werden selbst.

Eine andere ist das Verlangen nach Sinnlichkeit, das heißt die Leidenschaft des Geistes, Pläne für sinnliche Freuden zu schmieden. Mit anderen Worten, die Freuden selbst verursachen weder Leiden noch führen sie zum Werden. Die Besessenheit des Geistes, darüber nachzudenken, wie man sinnliche Freuden erlangen kann, ist die Ursache für beides.

Die dritte Art von Verlangen, die zum Werden führt, ist paradoxerweise das Verlangen nach Nicht-Werden, das heißt der Wunsch, ein bestimmtes

Werden zu zerstören, sobald es entstanden ist. Dies führt tatsächlich zu weiterem Werden, weil Sie, wenn Sie diesem Verlangen nachgehen, die Identität eines Zerstörers annehmen. Auf der Makroebene kann diese Art des Verlangens zu einer Wiedergeburt in einem unbewussten Bereich führen, aus dem Sie schließlich zum Bewusstsein und den Prozessen des Verlangens zurückkehren (DN 1).

Das Beenden des Leidens kommt mit dem vollständigen Aufgeben der drei Arten des Verlangens. Die daraus resultierende Freiheit wird *nibbāna* genannt. Dieses Wort bedeutet im allgemeinen Pāli-Sprachgebrauch das Erlöschen eines Feuers. Zur Zeit des Buddha sagte man, ein brennendes Feuer habe an seinem Brennstoff an (wiederum *upādāna*). Wenn es seinen Brennstoff losließ und erlosch, sagte man, es sei in einen Zustand der Ruhe, der Kühle und des Friedens entlassen oder befreit worden. Die beste Übersetzung für *nibbāna* ist also „*unbinding*“, *Ungebundenheit*. Gleichzeitig verbinden sich die im Wort „*unbinding*“ enthaltenen Bilder direkt mit dem Bild des Fütterns und machen einen wichtigen Punkt deutlich: Sie sind nicht durch Ihre Nahrung gefangen. Stattdessen sind Sie durch Ihren eigenen Akt des Ergreifens und der Ernährung gefangen. Freiheit entsteht, wenn man die Objekte loslässt, von denen man sich ernährt.

Obwohl Ungebundenheit das höchste Glück ist, kann man sie nicht als ein Gefühl einstufen, denn sie zeigt keines der Anzeichen, die Gefühle beim Entstehen und Vergehen aufweisen (§ 51; §§ 53–54). Es ist auch kein Zustand der Einheit oder der Nicht-Dualität, denn – wie der Buddha in der Praxis beobachtete – selbst die höchste Nicht-Dualität entsteht und vergeht (§ 23). Tatsächlich ist Ungebundenheit nicht einmal als eine Welt innerhalb des Kosmos klassifiziert. Stattdessen ist sie eine elementare Eigenschaft (*dhātu*) oder Dimension (*āyatana*), die außerhalb von Raum und Zeit liegt, aber vom Geist berührt werden kann (§ 52; §§ 47–48).

Darüber hinaus ist Ungebundenheit keine Rückkehr zur Quelle aller Dinge, und zwar aus zwei Gründen:

- 1) Laut dem Buddha haben alle Phänomene ihren Ursprung nicht in der Reinheit, sondern im Verlangen. In der Tat ist Ungebundenheit das Ende aller Dinge (§ 11).

2) Wenn Ungebundenheit eine Rückkehr zu einer Quelle wäre, dann wäre sie nicht endgültig: Es könnte erneut eine Quelle für weiteres Werden entstehen. In ähnlicher Weise ist Ungebundenheit keine Rückkehr in einen vermeintlich unschuldigen Zustand der Kindheit. Da der Geist eines Kindes unwissend und von Begierde getrieben ist, hätte es keinen Wert, zu diesem Zustand zurückzukehren (§ 34).

Stattdessen ist Ungebundenheit in keiner Weise gestaltet (§§ 50–51), sodass sie das Werden völlig transzendiert. Tatsächlich ist eine der ersten Einsichten des vollen Erwachens, dass es kein weiteres Werden gibt. Und daher gibt es auch kein Leiden und keinen Druck mehr. Da alles Gestalten Leiden mit sich bringt, kann nur eine nicht gestaltete Dimension, die frei von Werden ist, diese Befreiung bieten.

Weil Ungebundenheit nicht gestaltet ist, kann sie nicht durch irgendwelche Geistesakte erreicht werden. Aber man kann sie durch einen Praxispfad erreichen, so wie ein Weg zu einem Berg, auch wenn er nicht die Ursache für die Existenz des Berges ist, es einem dennoch ermöglicht, den Gipfel zu besteigen. Dies ist ein weiterer Grund, warum die Praxis als Pfad bezeichnet wird. Sie besteht aus Fähigkeiten, die den Geist bis zu dem Punkt stärken, an dem er nicht mehr ernährt werden muss, und ihn befähigen, ein Gefühl der Leidenschaftslosigkeit für alle Formen von Anhaftung und Begierde zu entwickeln. Da Leidenschaft das ist, was den Geist zum Gestalten antreibt, bringt Leidenschaftslosigkeit alle Gestaltungen zu einem Ende (§ 30).

Der Pfad

Der Pfad zum Beenden des Leidens wird der Edle Achtfache Pfad genannt, weil er zu einem edlen Glück führt, das frei von Altern, Krankheit und Tod ist, und weil er aus acht Faktoren besteht: rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung (§ 58). Jeder dieser Faktoren ist „recht“ in dem Sinne, dass er tatsächlich dazu beiträgt, dem Leiden ein Ende zu setzen. Jeder wird klar von seinem falschen Gegenstück unterschieden. Eine kanonische Analogie vergleicht die Faktoren des falschen Pfades mit dem Versuch, Milch von einer Kuh zu bekommen, indem man ihr Horn melkt. Dem richtigen Pfad zu folgen ist wie der Versuch, Milch von der Kuh zu bekommen, indem man an den Zitzen ihres Euters zieht (§ 59).

Da der Pfad zum Beenden des Leidens etwas Gestaltetes ist und Ungebundenheit etwas nicht Gestaltetes, muss der Pfad strategisch angegangen werden (§ 50). Er erfordert Verlangen und sogar Festhalten an geschickten Gewohnheiten und Praktiken und an geschickten Ansichten, die zu geschickten Zuständen des Werdens führen (§§ 11–13). Sobald diese Fertigkeiten jedoch ihre Arbeit getan haben, müssen sie aufgegeben werden. Ein Bild im Kanon vergleicht diese Strategie damit, einen Park aufzusuchen: Das Verlangen ist erforderlich, um die Anstrengung zu unternehmen, in den Park zu gehen, aber wenn der Park erreicht ist, wird das Verlangen aufgegeben. Ein anderes Bild ist die Überquerung eines Flusses mit einem Floß: Man nutzt das Floß, um den Fluss zu überqueren, aber wenn man das andere Ufer erreicht hat, lässt man es liegen und geht seiner Wege.

Aus diesem Grund umfasst der Pfad viele Stufen, eine Tatsache, die sich in den beiden Faktoren des Pfades widerspiegelt, die uns hier unter der Überschrift Einsicht oder Weisheit am unmittelbarsten betreffen: rechte Ansicht und rechter Entschluss.

Rechte Ansicht besteht aus den Hypothesen, die man akzeptieren muss, um dem Pfad zu folgen. Diese lassen sich in drei Hauptebenen einteilen.

Die erste Ebene, *weltliche rechte Ansicht*, nimmt folgende Prinzipien als wahr an: Ihr Vergnügen und Ihr Schmerz resultieren aus Ihren Handlungen.

Diese Handlungen können Ergebnisse haben, die von einem Leben auf die folgenden Leben übertragen werden, und es gibt Menschen, die so viel praktiziert haben, dass sie diese Prinzipien durch direktes Wissen kennen und nicht nur durch Hörensagen (§ 62).

Diese Prinzipien erfüllen zwei Aufgaben: Sie erklären, wie der Pfad funktioniert, und motivieren dazu, ihm zu folgen.

So nehmen sie Stellung zu drei großen philosophischen Fragen: der Natur der Handlung, dem Wirken der Kausalität und der Frage der Wahlfreiheit.

Handlung oder *kamma* identifizierte der Buddha mit der Absicht, die Gedanken, Worte und Taten motiviert (AN 6:63). Aus diesem Grund muss sich jeder Versuch, das Problem von Leiden und Druck zu lösen, auf die Absichten des Geistes konzentrieren.

Was Kausalität angeht, lehrte der Buddha, dass Glück und der Schmerz eines jeden Menschen aus vergangenen *und* aus gegenwärtigen Handlungen resultieren. Wenn alles aus vergangenen Handlungen entstehen würde, könnte in der Gegenwart nichts geändert werden, und es gebe keine Möglichkeit, mit den Handlungen eine neue Richtung einzuschlagen (§ 8). Es muss die Freiheit geben, zu wählen, wie die eigenen gegenwärtigen Handlungen aussehen sollen. Damit das möglich ist, kann die Kausalität nicht linear oder mechanisch sein. Der Buddha stellt Kausalität als einen komplexeren Prozess dar – er vergleicht ihn mit dem Fluss des Wassers, in dem sich Ergebnisse umkehren und einen Einfluss auf ihre Ursachen haben können, so wie Ströme Wirbel und Gegenströme haben können.

Der angehende Schüler muss die Freiheit der Wahl als Arbeitshypothese akzeptieren, denn sonst gäbe es keinen Grund, die von der Praxis geforderte Anstrengung zu unternehmen oder auch nur zu glauben, eine bestimmte Handlungsweise sei geschickter als eine andere. Erst mit dem Erwachen und der daraus resultierenden totalen Freiheit bestätigt man die Existenz der relativen Freiheit der Wahl innerhalb des Bereichs der Kausalität wirklich.

Diese Prinzipien von *kamma* und die Lehre, es habe einen Einfluss auf die Prozesse der Wiedergeburt, liefern die Motivation, dem Pfad zum Beenden des Leidens zu folgen, indem sie zwei Emotionen fördern:

Die erste Emotion ist Umsicht: Die eigenen Handlungen – sogar die absichtlichen Gedanken – können entweder zu langfristigem Leiden oder zu langfristiger Freude führen, daher muss man stets darauf achten, eine geschickte Art und Weise der Handlung zu wählen. Wie der Buddha bemerkt, ist diese Erkenntnis die Grundlage aller geschickten Gedanken, Worte und Taten (§ 33). Mit anderen Worten, er nimmt nicht Stellung dazu, ob der Geist von Natur aus gut oder schlecht ist. Er stellt aber fest, dass der Geist zu allen Arten von Handlungen fähig ist und er sich so schnell verändern kann, dass es keine adäquate Analogie dafür gibt, wie schnell das vor sich gehen kann (§§ 31–32). Das Einzige, was den Geist dabei hält, geschickt zu handeln, ist ein Gefühl der Umsicht: Seine Handlungen sind wichtig und das Glück hängt davon ab, sie weise zu wählen.

Die zweite Emotion, die die weltliche rechte Sicht hervorruft, ist *samvega*, ein Begriff, der Schrecken, Dringlichkeit oder Bestürzung bedeutet. Wenn man *samvega* fühlt, sieht man, dass der Kreislauf der Wiedergeburt potenziell endlos ist und dass er keine garantierte Sicherheit bietet – jemand kann viele Leben lang an geschickten Handlungen arbeiten und als Ergebnis eine angenehme Wiedergeburt erlangen, aber dann selbstgefällig und unachtsam werden und zurück auf ungeschickte Wege geraten. Gerade dieses Gefühl der überwältigenden Gefahren von wiederholten Geburten und Wiedergeburten liefert die Motivation für die Suche nach einem Ausweg aus dem Kreislauf (§§ 27–28; AN 5:57).

Diese Prinzipien von *kamma* und Wiedergeburt sind notwendig, um zu verstehen, wie der Pfad zum Ende des Leidens funktioniert. Daher sind sie der Hauptbereich, in dem der Buddha metaphysische Fragen direkt ansprach. Es handelt sich um die Realität der Kausalität und die Realität des Handelns; um die Macht des Handelns, die Erfahrung zu formen; und um die Macht des Verlangens, Bewusstseinsakte aufrechtzuerhalten, wenn es den einen Körper am Ende eines Lebens fallen lässt und sich für das nächste Leben auf den Weg in einen anderen macht.

Wie oben erwähnt, folgte die Behandlung dieser Themen durch den Buddha nicht einfach den Glaubensvorstellungen seiner Zeit. Die Fragen von *kamma*

und Wiedergeburt waren unter seinen Zeitgenossen heiß umstritten. Einige philosophische Schulen bezweifelten die Realität sowohl von *kamma* als auch von Wiedergeburt. Andere, die beides für real hielten, leugneten den Einfluss von *kamma* auf die Wiedergeburt komplett. Selbst unter den Schulen, die lehrten, dass *kamma* die Wiedergeburt bestimmt, verstand man die kausale Beziehung zwischen den beiden als linear und deterministisch. Wenn man einmal etwas getan hatte, gab es keine Möglichkeit, die daraus folgenden Ergebnisse, die man erleben würde, abzuschwächen oder umzuformen (DN 2). Man hatte keine Wahlfreiheit. Daher waren die Lehren des Buddha zu diesen Themen und ihre Beziehung zum Prozess des Werdens im Geist völlig neu und unverwechselbar.

Zum Schluss ist eines noch wichtig: Weltliche rechte Ansicht agiert in Begriffen des Werdens: Menschen handeln auf eine Weise, die dazu führt, dass sie in einer Welt nach der anderen Identitäten annehmen.

Die zweite Ebene der rechten Ansicht, *transzendente rechte Ansicht*, lässt diese Begriffe völlig fallen. Auf diese Weise vermeidet sie das Rätsel, das sich aus der Tatsache ergibt, dass sowohl das Verlangen nach dem Werden als auch das Verlangen nach dem Nicht-Werden als Ursachen des Leidens wirken: Sie lässt alle Fragen und Begriffe, die mit Welten und Identitäten zu tun haben, völlig fallen. Stattdessen lenkt sie die Aufmerksamkeit darauf, Erfahrungen in Bezug auf die vier oben beschriebenen Edlen Wahrheiten über Druck und Leiden zu betrachten. Was heißt das? Das Leiden besteht aus dem Anhaften an den fünf Gruppen, die drei Formen des Verlangens sind die Ursachen des Leidens, das Aufgeben dieser Formen des Verlangens ist das Beenden des Leidens und der Edle Achtfache Pfad ist der Pfad zum Beenden des Leidens. Keine dieser Wahrheiten beinhaltet Fragen der Identität oder der Welten überhaupt.

Rechte Ansicht auf dieser Ebene teilt die Erfahrung nicht nur in diese vier Kategorien ein, sondern gibt auch Anweisungen, was mit jeder einzelnen zu tun ist: Das Leiden soll verstanden werden und seine Ursache aufgegeben. Das Beenden soll verwirklicht werden und der Pfad zu ihm entwickelt (§ 3).

Die dritte und letzte Ebene rechter Ansicht wird erreicht, wenn all diese Pflichten erfüllt sind und die einzige verbleibende Pflicht für den Geist darin

besteht, alles loszulassen, was entsteht und vergeht, sogar den Pfad, sogar rechte Ansicht (§ 63). Auf diese Weise führen die Ebenen rechter Ansicht zu ihrer eigenen Transzendenz (§ 7). So führt ein gestalteter Pfad zum nicht Gestalteten. Gerade das macht rechte Ansicht zu rechter Ansicht.

Rechter Entschluss, der zweite Faktor des Pfades, der sich mit Einsicht befasst, wirkt ebenfalls auf weltlichen und transzendenten Ebenen, nämlich als Entschluss, nach den weltlichen und transzendenten Einsichten rechter Ansicht zu handeln. Auf der weltlichen Ebene bedeutet dies den Entschluss, drei Arten von ungeschickten Entschlüssen – Sinnlichkeit, Aversion und Gewalttätigkeit – aufzugeben und sie durch ihre geschickten Alternativen zu ersetzen: Entsagung, Wohlwollen und Mitgefühl. Diese geschickten Entschlüsse liefern dann die Motivation, die übrigen Faktoren des Pfades zu praktizieren.

Hier ist es wichtig, zwei Merkmale des weltlichen rechten Entschlusses ins Auge zu fassen:

- 1) Wie der erste Punkt in der Liste der ungeschickten Entschlüsse klar macht, gibt es auf dem Pfad zum Ende des Leidens keinen Platz für sinnliche Leidenschaft.
- 2) Wohlwollen und Mitgefühl sind dem Geist ebenso wenig angeboren wie ihre Gegensätze, weil der Geist so ungemein wandelbar ist und sowohl Potenziale für geschickte als auch für ungeschickte Handlungen hat. Daher muss es den Entschluss geben, Wohlwollen und Mitgefühl zu entwickeln und dieser Entschluss muss durch die Einsichten weltlicher rechter Ansicht motiviert sein: Ungeschickte Absichten führen zu Leiden und geschickte zu Glück. Mit anderen Worten, diese geschickten Entschlüsse müssen alle durch Umsicht motiviert sein, durch den Wunsch, sorgsam zu handeln, um Leiden zu vermeiden.

Wiederum angesichts der veränderlichen Natur des Geistes vertraute der Buddha nicht darauf, dass geschickter Entschluss ohne weitere Anleitung immer zu geschickten Handlungen führen würde. Schließlich kann eine Haltung des guten Willens die langfristigen Konsequenzen von Handlungen ignorieren, die oberflächlich geschickt erscheinen. Aus diesem Grund formulierte er spezifische Grundsätze, um rechte Rede und rechtes Handeln zu definieren, Er empfahl, diesen Grundsätzen unter allen Umständen bewusst zu

folgen (SN 42,8; AN 4:99). Weiter beschrieb er die guten und schlechten Konsequenzen von Handlungen, die sich nicht dazu eignen, in absoluten Regeln formuliert zu werden (MN 135). Und er riet zu Wegen, den Geist in *Integrität* zu schulen, sodass seine Anhänger lernen konnten, die Ergebnisse ihrer Handlungen sorgfältig selbst zu beobachten (MN 61), und in *Achtsamkeit* – der Fähigkeit, Dinge im Geist zu halten –, sodass sie die Lektionen, die sie gelernt hatten, immer wieder auf alle zukünftigen Handlungen anwenden konnten (§ 35).

Auf diese Weise endet der weltliche rechte Entschluss nicht einfach mit guten Absichten. Durch die Schulung des Pfades zielt sie darauf ab, diese Absichten im täglichen Leben gekonnt auszuführen.

Wenn es dem weltlichen rechten Entschluss gelungen ist, alle drei ungeschickten Arten von Entschlüssen fallen zu lassen, führt sie das zu ihrer transzendenten Ebene: dem Entschluss, die geistigen Qualitäten zu erreichen, die es dem Geist erlauben, in rechte Sammlung einzutreten und darin zu verweilen (MN 117). Rechte Sammlung ist eine Art des Werdens auf einer nicht-sinnlichen Ebene der Form oder Formlosigkeit, aber aufgrund ihrer Stille und Klarheit erlaubt sie rechter Ansicht, immer subtilere Ebenen des Ergreifens und des Verlangens aufzuspüren, bis nur noch der Akt des Ergreifens des Pfades selbst übrig bleibt. Nun kann die letztendliche Ebene rechter Ansicht ihre Arbeit tun und alle Formen der Gestaltungen aufgeben und damit zur Befreiung führen.

Wie der Buddha gelehrt hat

Wenn wir die Art und Weise verstehen, wie der Buddha das Problem des Leidens angegangen ist und wie er es gelöst hat, ist es leicht zu verstehen, warum er bei der Auswahl seiner Themen so selektiv war. Die primären Themen, die er ansprechen musste, betrafen Fragen des Handelns und der Entscheidungsfreiheit, denn diese sind zentrale Voraussetzungen für jeden Pfad des Handelns zum Ende des Leidens. Er musste sich auch mit der Art und Weise befassen, wie der Geist als aktiver Prozess zu Wissen und Ansichten gelangt und daran festhält, denn diese Fragen waren zentral für das Verständnis, wie er sich selbst Leiden schafft und wie dieses Leiden von innen heraus

rückgängig gemacht werden kann. Mit anderen Worten: Die Lösung erfordert kein Eingreifen von außen. Sie erfordert die Verwendung geschickter mentaler Prozesse, um ungeschickte mentale Prozesse aufzugeben, gefolgt von einer Verfeinerung dieser geschickten Prozesse, bis sie den Weg zu einer Erfahrung eröffnen jenseits von Prozessen jeder Art – physischer oder mentaler.

So kann man seinen Ansatz als radikal *phänomenologisch* bezeichnen. Das bedeutet, er befasst sich mit Ihrer Erfahrung, so wie Sie sie direkt erleben – dem Teil Ihrer Erfahrung, in den kein anderer hineinschauen kann und den Sie mit niemandem teilen können. Das Hauptproblem auf dieser Ebene ist das Leiden, das Sie direkt erleben, etwas, das niemand anders für Sie fühlen oder nachvollziehen kann. Das Gleiche gilt für den Hunger, der das Leiden verursacht: Sie allein erleben ihn, also können nur Sie ihn aufgeben. Der Weg zur Lösung des Problems besteht ebenfalls aus Prozessen, die Sie direkt erleben, weshalb jeder Mensch den Weg für sich allein entwickeln muss. Und wenn die Lösung kommt, wird auch sie auf dieser Ebene erfahren, weshalb die Erfahrung von Ungebundenheit eines Menschen etwas ist, das niemand sonst direkt erfahren kann.

Weil sich der Dhamma auf diese Ebene konzentriert, musste der Buddha ein spezielles Vokabular entwickeln, um ihn zu beschreiben. Er beschäftigte sich mit Fragen, die sich mit der gemeinsamen Realität der Menschen befassten nur dann, wenn diese Fragen halfen, die Aufmerksamkeit wieder auf die Lösung des Problems des Leidens auf der phänomenologischen Ebene zu lenken.

Zum Beispiel behandelte er Fragen, die in Begriffen des Werdens formuliert waren – die Identität des Selbst, die Natur oder den Ursprung der Welt – vorläufig auf der Ebene weltlicher rechter Ansicht. Er machte auf dieser Ebene Gebrauch von Konzepten des Selbst, konzentrierte sich dabei aber immer auf die Frage, was das Selbst *tut*, und nicht, was es *ist*. Auf diese Weise konnte er seine Zuhörer davon überzeugen, dass es in ihrer Macht stand, dem Pfad zu folgen. In ähnlicher Weise beschrieb er Welten, die durch Handlungen erreicht werden, damit die Menschen sich umsichtig in Bezug auf ihre Handlungen verhalten. Er sagte, allen Welten fehle ein intrinsischer Zweck (DN 1), sodass die Menschen – in der Erkenntnis, dass ihr Leiden

keinem höheren Plan dient – es zu ihrem *eigenen* Zweck machen würden, dem Leiden ein Ende zu setzen. Aber er ließ sich nie auf die Frage ein, woher das Universum kam oder was dessen endgültige Dimensionen in Raum und Zeit sein könnten (DN 11; AN 4:45; AN 4:77).

Auf der Ebene transzendenter rechter Ansicht weigerte sich der Buddha, Fragen, die in Begriffen des Selbst und der Welt formuliert waren, vollständig zu klären – abgesehen davon, dass er sie als falsch enttarnte – weil schon der Akt des Denkens in diesen Begriffen dem Ende des Leidens im Wege stehen würde, unabhängig von den Antworten auf die Fragen.

Aus diesem Grund schob er viele Fragen beiseite, von denen die Philosophen und Theologen seiner Zeit besessen waren, von denen Denker in der gesamten aufgezeichneten Geschichte besessen gewesen waren: Was ist das Selbst? Existiert es? Existiert es nicht? Ist es das Gleiche wie der Körper? Ist es vom Körper getrennt? Wie wird es erkannt? Unmittelbar? Indirekt? Ist es im Wesentlichen gut? Im Wesentlichen schlecht? Ist die Welt ewig? Ist sie es nicht? Ist sie endlich? Oder unendlich? Ist alles eine Einheit? Ist alles eine Vielheit? (§ 5; § 11; §§ 15–17; § 25)

Die Antwort des Buddha auf diese Fragen bestand darin, seinen Zuhörern zu empfehlen, die Handlungen und Absichten zu betrachten, durch die Konzepte von „Selbst“ und „Welt“ sich im Geist bilden, um zu erkennen, dass diese Handlungen notwendigerweise Anhaften und Werden – und damit Leiden – beinhalten. Sein komplexester Ausdruck des kausalen Prinzips, das diesen Handlungen und Absichten zugrunde liegt – das Abhängige Entstehen (*paṭicca samuppāda*) – erklärt, wie „Selbst“ und „Welt“ durch Prozesse entstehen, die nicht in Begriffen von „Selbst“ und „Welt“ gefasst sein müssen. Auf diese Weise zeigte er, dass diese Begriffe nicht grundlegend für die Erfahrung sind und dass Erfahrung verstanden werden kann, ohne auf diese zurückgreifen zu müssen (§ 25).

Wie oben erwähnt, zeigte er auch, dass die kausalen Beziehungen, die zu diesen Begriffen führen, weder deterministisch noch zielgerichtet sind. Mit anderen Worten, sie *müssen* nicht geschehen und sie dienen keinem höheren Zweck, der Vorrang vor dem Geist hat, der sie erzeugt. Das bedeutet, es steht den Menschen frei, sie nicht zu erschaffen. Sie sind frei, Erfahrungen einfach

als Handlungen zu verstehen, die zum Leiden oder weg davon führen, und sie können frei entscheiden, in welche Richtung sie ihre Handlungen lenken wollen. Der Zweck dieser Analyse war, seinen Schülern das Folgende vor Augen zu führen:

- 1) Den Zusammenhang zwischen Handlungen und Absichten, die zu Konzepten von „Selbst“ und „Welt“ führen,
- 2) das daraus resultierende Leiden und
- 3) die Tatsache, dass sie diese Handlungen und Absichten nicht weiter gestalten müssen.

Dann würden sie ganz natürlicherweise Handlungen ausführen, die sie vom Leiden weg führen.

Solche Handlungen beginnen mit Praktiken, die darauf abzielen, Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem Ergreifen und Verlangen zu entwickeln, das die Vorstellungen von „Selbst“ und „Welt“ mit sich bringen. Das Ergreifen von Vorstellungen vom Selbst ist eine der grundlegendsten Formen des Ergreifens. Daher legte der Buddha besonderen Wert darauf, zu zeigen, dass jede mögliche Annahme über das Selbst – ob es eine Form besitzt oder formlos ist, ob es endlich oder unendlich ist – es letztlich nicht wert ist, daran festzuhalten (§§ 18–19). Insbesondere die Vorstellung, das Selbst sei mit dem Kosmos identisch, hob er als besonders töricht hervor, vielleicht weil sie die Aufmerksamkeit völlig davon ablenkte, sich auf den Sinn des Selbst als eine bloße Gestaltung oder Handlung zu konzentrieren (§§ 21–22). Er lenkte die Aufmerksamkeit auch davon ab, diesen Akt des „Selbstseins“ auf der phänomenologischen Ebene zu sehen, der Ebene, auf der das Leiden, das das Selbstsein mit sich bringt, am direktesten gesehen werden kann. Der Zweck dieser ganzen Analyse war nicht, zu dem Schluss zu kommen, es gebe kein Selbst, sondern einfach nur, Leidenschaftslosigkeit gegenüber jedem Versuch zu entwickeln, irgendetwas als sich selbst zu identifizieren. Und zwar deswegen, weil Leidenschaftslosigkeit das ist, was den Geist zur Befreiung führt.

Auf diese Weise zeigen sowohl der Inhalt der Lehren des Buddha – was er lehrte – als auch seine taktische Herangehensweise – wie er lehrte – auf das hin, was er die „Grundlose Befreiung der Wahrnehmung“ {Unerschütterliche Gemütsbefreiung} nannte. Diese Befreiung ist total und endgültig, da sie den Geist von jeder möglichen Last oder Begrenzung befreit (§ 39). Sie ist im doppelten Sinne des Wortes anfangslos:

- 1) Sie wird nicht durch irgendeinen kausalen Faktor verursacht.
- 2) Sie kann nichts anderes verursachen.

Sobald sie erreicht ist, gibt es kein *kamma* mehr, keinen Hunger und somit auch keine Notwendigkeit für Begehren. Dann kann der Geist niemals mehr zum Werden zurückkehren.

Weil diese Befreiung weder Ursache noch Ergebnis ist, liegt sie jenseits aller bedingten oder gestalteten Natur (§§ 48–49). Weil sie kein Zustand des Werdens ist, gehört sie nicht zum Bereich „Welt“ oder „Kosmos“ oder überhaupt zu irgendeinem Ort im physischen oder geistigen Raum. Deshalb sind diejenigen, die diese Befreiung erlangen, „überall befreit“ (§§ 42–44). Sie ist außerhalb der Zeit und unterliegt nicht den Veränderungen in der Kultur oder der menschlichen Gesellschaft oder gar der Evolution oder Devolution des Kosmos als Ganzem. Daher bezeichnete der Buddha sie als die Essenz der Lehre – das Wort „Essenz“ (*sāra*) bedeutet auch Kernholz, der Teil des Baumes, der stehen bleibt, selbst wenn seine weniger dauerhaften Teile absterben (§ 11; §§ 39–41).

Den Pfad offen halten

Obwohl der Buddha den Pfad zur Befreiung nicht als Teil der Essenz der Lehre einstufte, sah er den Pfad in einer besonderen Beziehung zur Essenz, so wie das Weichholz eines Baumes direkt mit dem Kernholz verbunden ist. So ist die Befreiung der Geschmack, der allen seinen Lehren eignet (§ 41).

Es ist eine der Erkenntnisse, die einem Meditierenden beim ersten Schmecken des Erwachens auffällt: Es gibt keinen anderen Weg, der zum Erwachen führt, denn der Edle Achtfache Pfad ist der einzige Weg, durch den die Gestaltungen, die der Befreiung im Wege stehen, abgebaut werden können

(§ 57). Aus diesem Grund stufte der Buddha rechte Ansicht als eine kategorische Lehre ein – für alle wahr – denn sie befasst sich mit geistigen Prozessen auf eine Weise, die über die aktuelle Kultur hinausgeht (§ 46).

Weiter folgt auf den ersten Geschmack des Erwachens die Erkenntnis, dass dieser Pfad nur in den Lehren der Buddhas zu finden ist (§§ 55–56). Andere religiöse Lehren mögen Elemente des Edlen Achtfachen Pfades enthalten, wie zum Beispiel die Praxis der Tugend oder der tiefen Sammlung. Aber weil ihnen rechte Ansicht fehlt, bleiben sie in Zuständen des Werdens stecken. Denn sie stellen nicht die richtigen Fragen, die selbst auf den subtilsten Ebenen der Gestaltung in den höchsten Zuständen der Sammlung zu völliger Leidenschaftslosigkeit führen würden.

Die Behauptungen des Buddha über die außergewöhnliche Natur seines Dhamma entsprangen nicht Stolz oder Unwissenheit. Schließlich hat er, wie wir festgestellt haben, nicht behauptet, den Dhamma erfunden zu haben oder gar der Erste gewesen zu sein, der ihn gefunden hat. Der Pfad ist nicht wahr, weil er „sein eigener Pfad“ ist. Er ist wahr, weil er der einzige Pfad ist, der zur vollständigen Befreiung führt.

So ist die Autorität des Buddha nicht die eines Schöpfergottes, sondern die eines Experten, der eine Fertigkeit entdeckt und perfektioniert hat und sie unverändert weitergeben möchte. Und weil diese Fertigkeit nicht einfach eine Sache des intellektuellen Wissens ist, sondern eine Schulung des gesamten Charakters, erkannte er, dass sie durch Freundschaft und häufigen Umgang mit denjenigen weitergegeben werden musste, die diese Fertigkeiten bereits gemeistert hatten. Tatsächlich bezeichnete er vortreffliche Freundschaft – mit Menschen, die über Überzeugung, Großzügigkeit, Tugend und Einsicht verfügen – als den effizientesten äußeren Faktor, der zum Erwachen führt (§§ 64–65).

Aus diesen Gründen lehrte der Buddha nicht nur einen Korpus von Lehren, sondern richtete mit dem von ihm gegründeten Mönchsorden auch ein Ausbildungssystem ein, das die Fähigkeiten von Generation zu Generation weitergeben konnte. Weil sinnliche Begierde ein Hindernis auf dem Pfad ist (§§ 13–14) – und weil er wollte, dass der Orden seine Unterstüztzer nicht belastete – formulierte er Regeln, um den Orden zölibatär zu halten. Und um

sicherzustellen, dass die Lehren klar verstanden wurden, etablierte er innerhalb dieses Ordens eine Kultur des gegenseitigen kritischen Befragens, die die Schüler ermutigte, Fragen zu allen Lehren zu stellen, um alle unklaren Punkte zu klären, die ihre Umsetzung in die Praxis verhindern würden. Der Buddha kontrastierte damit eine Kultur des „Schwülstigen“, in der die Lehren eher auf poetische und ausdrucksstarke Schönheit abzielten und die Schüler nicht ermutigte, genau zu hinterfragen, was sie bedeuteten (§ 66).

Der Buddha wusste, dass das Weitergeben seiner Fähigkeiten den Unwägbarkeiten der Zeit und der Zivilisation unterworfen wäre, daher stellte er Standards auf, um zu beurteilen, ob Lehrer zuverlässige Mentoren waren und ob die überlieferten Texte wirklich echt waren (§ 67). Er stellte auch Standards auf, um den Schülern zu zeigen, wie sie abschätzen konnten, ob sie würdig waren, über diese Dinge zu urteilen (MN 110; MN 113).

Schon damals wusste er, dass irgendwann jemand seine Lehren verändern würde. Er betrachtete dies nicht als eine positive Entwicklung, denn die Fähigkeiten, die er lehrte, waren solche, die die Bedingungen der Zeit transzendierten. Obwohl er seine Zuhörer ermutigte, nicht einfach zu glauben, was er sagte, sondern seine Lehren auf die Probe zu stellen (§ 61), wusste er auch, dass jede gerechte Beurteilung sie intakt lassen würde.

Um also Veränderungen im Dhamma zu verhindern und zu verzögern, kritisierte er in unmissverständlichen Worten diejenigen, die ihn falsch zitierten, und nannte sie Verleumder (§ 68). Und insbesondere warnte er die Mönche – die primären Bewahrer seiner Lehren – jede Veränderung des Dhamma würde die Menschen an der Legitimität des wahren Dhamma zweifeln lassen, so wie die Existenz von Falschgeld die Menschen an echtem Geld zweifeln lässt. Weil falscher Dhamma nicht die gleichen Ergebnisse wie der wahre Dhamma liefere, würde das schließlich dazu führen, dass die Menschen das Interesse am Dhamma insgesamt verlören. So verschwände der wahre Dhamma (§ 69).

Aus diesem Grund erklärte der Buddha gegen Ende seines Lebens, die Praxis des Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma sei gerade das, was den wahren Dhamma am Leben erhalte (§ 60; § 70; § 73). Solange die Menschen die echte Freiheit erlangen, die aus der Dhamma-Praxis resultiert, tun

sie ihr Bestes – aus Dankbarkeit, Loyalität und Respekt –, um die Lehren des Buddha intakt zu halten und zukünftigen Generationen die Möglichkeit zu geben, echte Freiheit zu finden.

3 – Ein Zeitalter der Tendenzen

Im Gegensatz zum Buddha konzentrierten sich die frühen Romantiker bewusst darauf, ein Gedankengut zu schaffen, das nicht zeitlos ist, sondern mit ihrer Zeit Schritt hält – und ihr ein paar Schritte voraus ist. Um sie zu verstehen, muss man also ein Gefühl für die Zeit bekommen, an die sie sich wendeten.

Friedrich Schlegel zählte einmal die drei großen „Tendenzen“ des Zeitalters auf, in dem er und seine Mitromantiker ihre Ausbildung erhielten und auf das sie reagierten: die Französische Revolution, Johann Gottlieb Fichtes philosophische Abhandlung *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Die Liste sollte in mindestens zweierlei Hinsicht provozieren.

Erstens setzte er zwei deutsche Bücher auf die gleiche Ebene wie eine der wichtigsten sozialen und politischen Umwälzungen der modernen Welt. Er ließ also anklingen, Bücher und die in ihnen enthaltenen Ideen können ebenso wichtig sein wie Menschenmassen, die ganze Gesellschaftssysteme umstürzen. Und weiter deutete er an, deutsche Ideen ständen an der Spitze des europäischen Fortschritts.

Zweitens verwendete Schlegel, wie er in einem späteren Aufsatz erklärte, das Wort „Tendenzen“, um darauf hinzuweisen, dass das ganze Zeitalter ein Zeitalter der Tendenzen war. Er bezeichnete diese Tendenzen als Dinge, die „korrigiert oder gelöst werden müssen“. Mit anderen Worten: Die vorangegangene Generation hatte die Welt in eine bestimmte Richtung bewegt, sie aber in einem unvollkommenen Zustand voller Probleme zurückgelassen.

Schlegel bezweifelte, dass seine Generation – oder irgendeine andere – dazu imstande wäre, diese Unvollkommenheiten zu beheben. Trotzdem nennt seine Liste die drei Dimensionen des Hintergrunds, aus dem die Frühromantiker bewusst schöpften und den sie zu verbessern hofften: Politik, Philosophie und Literatur. Nach diesen drei Dimensionen werden wir die Diskussion dieses Kapitels strukturieren.

Die Liste lässt jedoch die Komponente aus, die die Konturen des frühromantischen Denkens am stärksten beeinflusste: die Wissenschaften des späten

18. Jahrhunderts. Dafür kann es zwei Gründe geben: Entweder konzentrierte er sich auf provokante Tendenzen – und war damit selbst provokant – oder in seinen gebildeten Kreisen war der wissenschaftliche Einfluss so allgegenwärtig, dass er ihn als selbstverständlich ansah. Die Trends in den Wissenschaften jener Zeit sind jedoch die Schlüssel zum Verständnis der Gedanken der frühen Romantiker über Politik, Philosophie und Literatur.

Alle Romantiker zeigten auf unterschiedliche Weise, dass sie nicht nur die zeitgenössische Wissenschaft kannten, sondern auch davon überzeugt waren, dass wissenschaftliche Erkenntnisse entscheidend waren für das Verständnis ihrer selbst und der Welt, in der sie lebten. Novalis erklärte in seinem Roman *Heinrich von Ofterdingen* ausdrücklich, die Ausbildung eines jeden guten Dichters solle auf dem Studium der neuesten Fortschritte der Wissenschaften beruhen. Als Schelling von der Theologie zum Studium der Philosophie wechselte, verbrachte er mehrere Jahre damit, sich über die Wissenschaften zu informieren, und blieb auch in den ersten Jahren seiner Karriere auf dem Laufenden, was wissenschaftliche Entwicklungen angeht. Als Schlegel zum ersten Mal mit Fichte zusammentraf, zeigte er sich überrascht, dass ein so herausragender Philosoph keinerlei Interesse an Wissenschaft oder Geschichte zeigte. Schleiermacher streute in sein Buch *Reden über die Religion* häufig Anspielungen auf Astronomie, Chemie und Biologie ein. Selbst Hölderlin, der poetischste der Romantiker, plante einmal, eine Zeitschrift herauszugeben, deren Aufgabe es sein sollte, die Natur- und die Geisteswissenschaften miteinander zu vereinen.

Es entspricht also ganz der romantischen Weltanschauung, wenn wir unserer Erörterung der romantischen Ansichten über Politik, Philosophie und Literatur eine kurze Skizze der wissenschaftlichen Strömungen voranstellen, die den stärksten Einfluss auf die romantische Vorstellungskraft ausübten.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, die frühen Romantiker seien anti-wissenschaftlich gewesen und hätten den rationalistischen wissenschaftlichen Ansatz der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zugunsten eines eher introspektiven, poetischen Ansatzes abgelehnt. Und mehr noch, sie hätten ihren eigenen Gefühlen und ihrer Vorstellungskraft den Vorzug gegeben vor den harten, trockenen Fakten der materiellen Welt. Aber obwohl es stimmt, dass die frühen Romantiker ihren Gefühlen und ihrer Vorstellungskraft große

Bedeutung beimaßen, waren sie der Meinung, das sei durch die Wissenschaft gerechtfertigt. Als Kinder der Aufklärung mögen sie in mancher Hinsicht gegen ihre Eltern rebelliert haben, aber in anderer Hinsicht haben sie viele Tendenzen der Aufklärung geerbt.

Eine dieser Tendenzen bestand darin, dass sie sich bei der Erforschung ihrer Gefühle und ihrer Vorstellungskraft als Pioniere der Wissenschaft des Geistes verstanden. Darüber hinaus sahen sie jeden menschlichen Körper und Geist als einen Mikrokosmos der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen und des Universums im Ganzen. Indem sie sich selbst von innen heraus erforschten, glaubten sie, objektives Wissen zu erlangen, das sie nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit ihren Mitmenschen und der Natur als Ganzem in Kontakt brachte.

Das Bild des Mikrokosmos geht direkt auf neue Strömungen in der Wissenschaft des späten 18. Jahrhunderts zurück. Die riesige Kluft, die durch diese wechselnden Strömungen entstand, kann man durch ein einfaches Bild veranschaulichen:

Immanuel Kant fühlte sich um 1789 beim Blick in den nächtlichen Himmel inspiriert von dem erhabenen Sinn für Ordnung, den er in den Sternen sah, und widersetzte sich damit den meisten neuen Strömungen der wissenschaftlichen Theorie. Friedrich Schleiermacher sah nur Chaos, als er zehn Jahre später zu denselben Sternen aufblickte.

Wissenschaft

Isaac Newton hatte im 17. Jahrhundert seine Bewegungsgesetze mit solcher Strenge und Klarheit dargelegt, dass sie das europäische Denken weit über den Bereich der reinen Wissenschaft hinaus beeinflussten. Diese Gesetze unterstützten die Ansicht, das Universum sei eine riesige Maschine, die nach strengen, unveränderlichen Gesetzen funktioniert. Ihre Unveränderlichkeit förderte die Vorstellung, das Universum sei im Wesentlichen statisch. Die Sterne standen fest an ihrem Platz, die Planeten liefen auf ihren Bahnen und die Koordinaten des Raums hatten sich seit Anbeginn der Zeit nicht verändert. Die Materie war von Natur aus träge, denn sie konnte sich nicht bewegen, es sei denn, etwas anderes bewegte sie. Gottes Rolle im Universum wurde reduziert auf die eines Uhrmachers, der die kosmische Uhr zusammengesetzt hatte, sie aufzog und sich selbst überließ, während er sich anscheinend anderen Dingen zuwandte.

Die mechanische und universelle Natur dieser Gesetze unterstützte die Vorstellung, die Kausalität in jedem Bereich des Lebens sei ebenfalls mechanistisch. Dieser Gedanke führte zu einer Kontroverse in der Philosophie darüber, ob es so etwas wie einen freien Willen gibt, und wenn ja, wie er sich auf eine materielle Welt auswirken kann, deren Bewegungen bereits durch feste Kausalgesetze bestimmt sind. Entweder war der menschliche Geist nichts anderes als die Materie selbst, in diesem Fall war der freie Wille eine totale Illusion, da die Materie völlig passiv und träge war. Oder er unterschied sich radikal von der Materie, dann war er, in einer berühmten Formulierung, ein Geist, der in einer Maschine gefangen war. Und wenn es sich um einen Geist in einer Maschine handelte, blieb die Frage, wie er Einfluss auf die Steuerung nehmen konnte.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts begannen wissenschaftliche Denker jedoch, das mechanische Weltbild der Newtonschen Physik und die strikte Trennung zwischen Geist und Materie infrage zu stellen. Diese Überlegungen ergaben sich aus neuen Entdeckungen in den Bereichen Biologie, Geologie, Paläontologie und Astronomie.

In der Biologie hatte das Studium der Organismen zwei wichtige Entdeckungen zutage gefördert:

- 1) Die Kausalität innerhalb eines Organismus sowie zwischen dem Organismus und seiner Umwelt ist wechselseitig.
- 2) Bei der Übertragung von Impulsen entlang der Nerven und bei den Muskelbewegungen sind elektrische Ströme am Werk.

Die erste Entdeckung führte zu einer neuen Auffassung von Kausalität, die nicht streng deterministisch war. Ein Tier reagierte auf Reize in seiner Umgebung nicht einfach passiv oder mechanisch, sondern mit einer aktiven Fähigkeit, die man *Sensibilität* nannte: seine Fähigkeit, die Aufnahme von und die Reaktion auf Reize zu organisieren. Und diese Fähigkeit hatte zwei Auswirkungen:

- 1) Das Leben war nicht einfach passiv. In ständiger Interaktion mit seiner Umwelt war es abwechselnd passiv und aktiv, passte sich seiner Umwelt an und eignete sie sich als Nahrung an. Die gleiche wechselseitige Passiv-Aktiv-Interaktion fand auch innerhalb des Organismus statt, zwischen den einzelnen Organen, aus denen er sich zusammensetzte. Je fortgeschrittener die Lebensform war, desto komplexer war auch ihre Sensibilität.
- 2) Das Leben interagierte mit seiner Umwelt mit einem Ziel: dem Überleben.

Die sich daraus ergebende Sichtweise der biologischen Kausalität unterschied sich somit in zweierlei Hinsicht von der mechanischen Kausalität. Sie war sowohl *reziprok* als auch *teleologisch*, das heißt sie verfolgte einen Zweck.

Die zweite Entdeckung – die Rolle der Elektrizität bei der Bewegung von lebendem Gewebe – zeigte, dass Materie nicht träge war. Damit verwischte sich die Grenze zwischen Materie und Geist. Anstatt sie einfach nur als toten „Stoff“ zu verstehen, schrieb man nun der Materie eine Kraft oder ein Potenzial zu, ähnlich wie dem Geist. Manche Denker spekulierten, dass Geist und Materie sich nicht radikal in ihrer Art unterschieden, sondern lediglich im Grad ihrer Sensibilität. Vielleicht war das physische Universum tatsächlich eine weniger fortgeschrittene Form des Lebens. Andere ließen das „vielleicht“ weg und betrachteten diese Aussage als erwiesene Tatsache: Geist

und Materie waren nichts anderes als verschiedene Aspekte eines größeren, einheitlichen Energiemusters.

Auch wenn diese Denkströmungen nicht überall auf Zustimmung stießen, fanden sie doch ihren Widerhall in neuen Theorien der deutschen Geologie und Paläontologie. Geologen hatten Fossilien und alte Knochen von Tieren – wie Mammuts und Riesenechsen – gefunden, die niemand je lebend gesehen hatte. Es war offen, ob diese Tiere noch in unerforschten Regionen der Erde lebten oder ob sie bereits ausgestorben waren. Und wenn die Fossilien mit bekannten Tieren verwandt waren, in welcher Beziehung standen sie dann zueinander? Ein prominenter deutscher Paläontologe, Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), nahm an, das Leben habe sich *entwickelt*. Seiner Ansicht nach zwang der *Bildungstrieb* – der Antrieb, sich zu entwickeln – das pflanzliche und tierische Leben dazu, neue Formen und Arten hervorzu- bringen, und zwar im Einklang mit der Entwicklung der physischen Umwelt. Dabei hatte das Leben drei große Epochen durchlaufen, die denen der menschlichen Gesellschaft entsprachen: die mythische, die heroische und die historische. Mit anderen Worten, der allgemeine Trend ging von größeren und stärkeren Organismen – den Riesenechsen der mythischen Zeit und den Mammuts der heroischen Zeit – hin zu den kleineren, schwächeren und empfindlicheren Menschen der historischen Zeit.

Diese Theorie ging Hand in Hand mit einer neuen geologischen Auffassung der Erde. Man datierte Gesteinsschichten nach den darin gefundenen Fossilien und es ergab sich ein Bild der Erde als ungeheuer alt und als sich radikal verändernd. Zwei bedeutende deutsche Geologen, Johann Heinrich Merck (1741–1791) und Abraham Gottlob Werner (1749–1817), der Geologieprofessor von Novalis, vertraten die Ansicht, die Erde sei organisch gewachsen und entwickle sich weiter.

Viele dieser Theorien wurden sowohl auf der religiösen Seite als auch der Seite des religiösen Skeptizismus heftig debattiert. Eingefleischte Christen nahmen Anstoß an den riesigen Zeitspannen, die die Geologen vorschlugen, und an der Vorstellung, die heutigen Lebensformen stammten nicht direkt aus der Hand Gottes. Religiöse Skeptiker wandten sich gegen die Idee einer Lebenskraft, die alle Materie durchdringt, da sie Gott als lebendiger Kraft eine kontinuierliche Rolle im Weltgeschehen zugestand.

Die entscheidende Stärkung einer Sicht des Universums als Organismus war ein Aufsatz des berühmten Astronomen William Herschel, dem Entdecker des Planeten Uranus, im Jahr 1789. Herschel, ein gebürtiger Deutscher, der in England lebte, hatte sich die Gunst von Georg III. gesichert, indem er den neuen Planeten anfänglich „Georgischer Stern“ nannte – ein Name, der sich glücklicherweise nicht durchsetzen konnte. Er blieb jedoch so lange bestehen, dass Herschels Freunde in der Königlichen Akademie der Wissenschaften den König dazu bewegen konnten, ihm die Mittel für den Bau eines riesigen Teleskops in der Nähe von London zur Verfügung zu stellen, des bis dahin mit Abstand größten Teleskops der Welt. Herschels Ruf – er war einer der frühen Superstars der Wissenschaft – sowie die Größe seines Teleskops verliehen seinen späteren Entdeckungen zusätzliche Autorität.

1789 veröffentlichte Herschel seine Entdeckungen in einer Abhandlung mit dem bescheidenen Titel *„Verzeichnis eines zweiten Tausends neuer Nebel und Sternhaufen, samt einigen vorläufigen Bemerkungen über den Bau des Himmels“*. Die darin berichteten Beobachtungen und die Schlussfolgerungen, die er daraus zog, waren jedoch alles andere als bescheiden.

Herschel hatte dank der verbesserten Leistung seines Teleskops entdeckt, dass viele der „Nebel“ in seinem Katalog gar keine Nebel waren, sondern separate Galaxien, und dass unser Sonnensystem nur zu einer von vielen Galaxien in seinem neuen, erweiterten Sichtfeld gehörte.

Seine wichtigste Beobachtung war jedoch, dass manche Galaxien Zeichen einer höheren Entwicklung aufwiesen als andere. Er erklärte das mit einer detaillierten Beschreibung davon, wie eine Galaxie gemäß den Gesetzen der Schwerkraft wächst, sich entwickelt und stirbt – ein organischer Prozess, der immense Zeitspannen umfasst. Mit anderen Worten, die höher entwickelten Galaxien waren viel älter als die weniger entwickelten, was wiederum bedeutete, dass die Galaxien nicht alle zur gleichen Zeit entstanden sein konnten.

Herschels Arbeit bewirkte gleich mehrere Dinge auf einmal. Sie machte die Astronomie von einer Wissenschaft der Navigation zu einer, die sich auf Fragen der Kosmologie konzentrierte: den Ursprung der Sterne und die Entwicklung des Universums. Inhaltlich war das noch radikaler als die

kopernikanische Revolution. Kopernikus hatte lediglich das Zentrum des Universums von der Erde zur Sonne verlegt, wogegen Herschel behauptete, es gebe überhaupt kein Zentrum. Da die Galaxien ein unterschiedliches Alter aufwiesen, obwohl sie denselben physikalischen Gesetzen gehorchten, gab es keinen eindeutigen Anfangspunkt der Schöpfung oder der Zeit.

Diese beiden Thesen stellten eine radikale Herausforderung für die Religion des Westens dar. Sie bestätigten die großen Zeitspannen, die zur Erklärung der geologischen und biologischen Evolution erforderlich waren, und stellten die zentrale Stellung des menschlichen Lebens im allgemeinen Schema des Universums infrage.

Vor allem aber, – zumindest in Bezug darauf, was die Romantiker aus dieser neuen Entdeckung machten –, stärkte Herschels Arbeit die organische Sicht auf das Universum. Wie ein moderner Autor schrieb, wandelte sich die Astronomie durch diese Arbeit zu einer Biowissenschaft, die sich mit der Entwicklung von Sternen und Galaxien im Laufe der Zeit befasst. Um diesen Punkt zu unterstreichen, benutzte Herschel in seinem gesamten Werk Analogien und Bilder aus dem Pflanzenleben.

Das Universum, das er mit seinem Teleskop entdeckte, sei wie ein Garten, sagte er. „Jugend und Alter sind vergleichende Ausdrücke; und eine Eiche eines bestimmten Alters kann man noch als jung bezeichnen, während ein Strauch im Vorgarten bereits an der Schwelle des Verfalls steht ... Um das Gleichnis fortzusetzen, das ich aus dem Pflanzenreich entlehnt habe ... sieht man nun, dass der Himmel einem üppigen Garten gleicht, der die größte Vielfalt an Gestaltungen in verschiedenen blühenden Beeten enthält ... und wir können den Bereich unserer Erfahrung [von ihnen] auf eine immense Dauer ausdehnen.“ In einem Garten ist man dazu fähig, „nacheinander das Keimen, die Blüte, das Blattwerk, die Frucht, das Verblühen, das Verwelken und den Untergang einer Pflanze zu beobachten“. Und ein Beobachter kann mit einem Teleskop in einem einzigen Augenblick und von einem einzigen Ort „eine große Anzahl von Exemplaren sehen, die zu je einem Stadium passen, das die Pflanze im Laufe ihrer Existenz durchläuft“.¹

¹ Holmes, Richard. *The Age of Wonder*, S. 191.

Diese Vorstellung von unserer Galaxis als einem riesigen Organismus in einem riesigen Garten anderer riesiger Organismen verbreitete sich schnell in den Werken von Dichtern, zum Beispiel in dem von Erasmus Darwin, dem Großvater von Charles Darwin. Sie warf in Europa viele Fragen auf: Welchen Platz haben wir als Organismen im Leben des größeren Organismus, von dem wir ein Teil sind? Und welche Bedeutung hat das Leben in einem riesigen Universum, in dem immer wieder Organismen geboren werden und sterben? Gibt es einen einzigen größeren Organismus, von dem die Galaxien ein Teil sind, oder ist der Garten zufällig und chaotisch? Inwieweit können wir Fragen beantworten, die sich auf solch riesige Ausdehnungen von Raum und Zeit beziehen?

Die Romantiker verwenden in ihren Schriften viele Analogien aus der Astronomie, zum Beispiel Hölderlins Verweis auf den nächtlichen Himmel als „Garten des Lebens“ in seinem Roman *Hyperion*. Das zeigt, dass sie mit Herschels Werk vertraut waren und die darin aufgeworfenen Fragen ernst nahmen. Ihre Antworten stützten sich auf die drei anderen Bereiche der europäischen Kultur, die ihre Weltanschauung am meisten beeinflussten: Politik, Philosophie und Literatur.

Politik

Als Friedrich Schlegel den Einfluss der Französischen Revolution auf seine Zeit erkannte, verwies er auf das dramatischste politische Ereignis, das sich zu seinen Lebzeiten ereignete. Aber andere politische Ereignisse, die der Revolution vorausgingen, hatten einen noch stärkeren Einfluss auf die Fragen, die er und seine Mitromantiker aufgriffen, und darauf, wie sie sie behandelten.

Zu seiner Zeit erholte sich Deutschland noch immer von den Verwüstungen durch den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648), der bereits mehr als ein Jahrhundert vergangen war. Dieser Krieg hatte katholische und protestantische Länder in ganz Europa gegeneinander ausgespielt, das meiste Blut wurde auf deutschem Boden vergossen, die größte Zerstörung hatte sich dort ereignet. Manche Fürstentümer, zum Beispiel Württemberg, hatten mehr als drei Viertel ihrer Bevölkerung verloren. Von Deutschland war nach der

Unterzeichnung des Westfälischen Friedens 1648 ein Flickenteppich von Fürstentümern übrig geblieben – manche, wie Preußen, relativ groß, andere nicht größer als ein Dorf –, jedes mit seinen eigenen Gesetzen, Bräuchen und Regierungsformen. Einige Historiker bestehen sogar darauf, das Wort „Deutschland“ für diese Zeit immer in Anführungszeichen zu setzen, um daran zu erinnern, dass nichts – nicht einmal eine vollständig gemeinsame Sprache – das heutige Deutschland als eine politische oder kulturelle Einheit zusammenhielt.

In den meisten Fällen wurden diese Fürstentümer von Räten von Adligen oder kleinen Monarchen regiert, die in jedem Fall das Recht hatten, die etablierte Kirche in dem Land unter ihrer Gerichtsbarkeit zu wählen: protestantisch oder katholisch. Da sie voneinander unabhängig waren, entwickelten einige der mächtigeren Monarchen Ambitionen auf ein Königreich und versuchten, ihre Höfe in kleine Versionen von Versailles zu verwandeln.

Dies erforderte Geld. Manchmal bestand die Lösung darin, ein anderes, aus Frankreich exportiertes Modell zu übernehmen: Das von den französischen *Philosophen* propagierte Ideal des aufgeklärten Despoten, das heißt eines Monarchen, der sein Land nach rationalen Grundsätzen mit einer effizienten Bürokratie regiert. Während die *Philosophen* für Effizienz und Rationalität mit Blick auf Gerechtigkeit eintraten, hatten die deutschen Kleinfürsten ein anderes Ziel im Auge: eine sehr wirksame Steuererhebung. Die Kombination aus effizienter Verwaltung und autokratischer Herrschaft, wie sie sich auf deutschem Boden entwickelte, vereinte das Schlimmste aus der mittelalterlichen und der modernen Welt: effizient durchgesetzte Willkürherrschaft. Tatsächlich wurden einige der Beschwerden über rationalistische Regierungen, die wir eher mit den Modernisten und Postmodernisten in Verbindung bringen, schon von Schriftstellern wie Novalis im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts vorgebracht.

Um die dafür benötigten Bürokraten auszubilden, unterstützten die verschiedenen Fürstentümer ihre lokalen Universitäten oder gründeten neue, wo es noch keine gab. Diese Universitäten sahen sich mit doppelten Anforderungen konfrontiert. Um gute Studenten anzuziehen, mussten sie ein aktuelles Curriculum anbieten, was oft bedeutete, mit den neuesten liberalen Trends aus England und Frankreich Schritt zu halten. Und um die Unterstützung

ihrer Sponsoren zu erhalten, mussten sie sicherstellen, dass die Lehre nicht so liberal war, dass sie den Status quo erschütterte. So fanden sich die Studenten an diesen Universitäten in einer schizophrenen Umgebung wieder, in der sich die Standards ständig änderten für das, was gelehrt werden durfte und was nicht.

Die Schizophrenie endete nicht mit dem Abschluss ihres Studiums. Wenn sie das Glück hatten, eine Stelle in der deutschen Bürokratie zu bekommen, mussten sie sich mit den Launen der lokalen Monarchen oder gesetzgebenden Räte auseinandersetzen, die von ihren Beamten oft verlangten, in direktem Widerspruch zu den in der Universität gelernten Prinzipien zu handeln. Dies ist natürlich ein immer wiederkehrendes Problem in der Geschichte der Menschheit, aber im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts war es besonders akut, da die politischen Realitäten in Deutschland weit hinter denen seiner westlichen Nachbarn zurücklagen.

Historiker beschreiben die vorherrschende Stimmung unter den gebildeten Deutschen als eine der Entfremdung und Trennung:

Sie fühlten sich in sich selbst gespalten, weil die liberalen Prinzipien, zu denen man sie erzogen hatte, und die konservativen Prinzipien, die die Gesellschaft immer noch beherrschten, weit auseinanderklafften. Und durch die zersplitterte soziale und politische Landschaft war eine Gemeinschaft mit Gleichgesinnten nicht möglich. In Begriffen, die später durch die Französische Revolution populär wurden, empfand man allgemein einen Mangel an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Da es wenig praktische Hoffnung gab, die ersten beiden dieser drei Ideale zu erreichen, konzentrierten viele gebildete Deutsche ihre Energien auf das dritte. Hier ging die Führung zunächst von einer anderen Folge des Dreißigjährigen Krieges aus: dem Aufkommen des Pietismus.

Obwohl moderne Historiker die Ansicht vertreten, die wahren Ursachen des Krieges seien wirtschaftlicher Natur gewesen, sahen diejenigen, die sich mitten drin befanden, ihn als einen Kampf auf Leben und Tod um die Zukunft der protestantischen Reformation. Die katholische Kirche war bestrebt, die Reformation mit militärischen Mitteln zu unterdrücken, wie sie es schon im Mittelalter mit andersgläubigen Bewegungen gemacht hatte. Die prote-

stantischen Konfessionen reagierten darauf mit besserer Organisation und ebenfalls mit der Suche nach militärischer Unterstützung. Im Gegenzug für diese Unterstützung mussten sie sich den mit ihnen verbündeten Herrschern mehr und mehr unterordnen. Der Altar wurde, wie es damals hieß, dem Thron untergeordnet. Um diese Tatsache schmackhaft zu machen, rechtfertigten die Kriegsteilnehmer sie mit den sehr geringen Unterschieden in der Lehre, die die Protestanten von den Katholiken trennten. Nachdem man sich dreißig Jahre lang gegenseitig umgebracht hatte, weil man die Einheit der Dreifaltigkeit oder die Anwesenheit Gottes – oder deren Fehlen – in liturgisch geweihtem Brot und Wein nicht nachvollziehen konnte, fragte man sich nun, ob dies wirklich das Christentum ausmachte.

Die müde Antwort darauf lautete „Ja“, was zum Anwachsen der anti-christlichen, säkularen Bewegungen des 18. Jahrhunderts führte, insbesondere in Schottland und Frankreich.

Die kraftvolle Antwort war der wachsende Glaube, die christliche Botschaft solle nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen verstanden werden. Als wahrer Christ sollte man sich nicht an seinem Verständnis der Dreifaltigkeit messen, sondern an seinem tiefen Gefühl der Liebe zu Gott, wie auch immer man ihn sich vorstellte. Diese wiederum sollte man im täglichen Leben an der liebevollen Beziehung zu den Mitmenschen messen. Aus diesen Überzeugungen heraus entstanden verschiedene religiöse Bewegungen. Eine davon, die sich in England aus einer Desillusionierung gegenüber der organisierten Kirche entwickelte, war der Methodismus. Die wichtigste Bewegung in Deutschland hingegen war der Pietismus.

Der Pietismus sprach vor allem Anti-Intellektuelle an, aber auch manche Gelehrte mit philosophischer Ausbildung. Diese behaupteten, im Gegensatz zur Meinung der Schultheologen, dass sich kein Mensch einen adäquaten Begriff von Gott bilden kann. Daher können auch keine selbsternannten Autoritäten das Recht haben, zu sagen, ihr Begriff von Gott sei richtig und der eines anderen sei falsch. Und da man das Grundprinzip des Universums nicht angemessen begrifflich fassen konnte, bestand der beste Einsatz der eigenen Energien darin, ein vorläufiges Konzept zu entwickeln, das die Liebe förderte, zu der die christliche Botschaft eindeutig aufrief. Mit anderen Worten: Religiöse Wahrheiten sollten nach pragmatischen Maßstäben beurteilt

werden, das heißt nicht nach ihrer Fähigkeit, die Wirklichkeit vollständig abzubilden, sondern nach ihrer Fähigkeit, ein korrektes Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen zu entwickeln.

Der Pietismus war ursprünglich eine Bewegung innerhalb der lutherischen Kirche, führte aber bald zu ähnlichen Phänomenen in katholischen Teilen Deutschlands. Da die Kirchenverwaltung in Deutschland jedoch häufig der politischen Einmischung lokaler Behörden unterlag, entwickelte die Bewegung eine lose Beziehung zu den bestehenden kirchlichen Organisationen. Tatsächlich förderte sie eine Auffassung, die die Romantiker übernahmen und die seither im gesamten Westen verbreitet ist: Die organisierte Religion ist dem echten religiösen Leben des Herzens abträglich. Heute bezeichnen wir das als Spaltung zwischen Religion und Spiritualität.

Es bildeten sich große, freiwillige, staatenübergreifende Bruderschaften, in denen gleichgesinnte Männer und Frauen in ihrem Bestreben, die richtigen Herzensqualitäten zu entwickeln, zusammenleben und -arbeiten konnten. Eine der wichtigsten Aktivitäten dieser Bruderschaften bestand darin, Bibel-sekretäre zu veranstalten, die ihre Mitglieder dazu ermutigten, Tagebuch über ihren Seelenzustand zu führen. Diese sollten sie in der (idealerweise) sicheren Umgebung des Kreises mit den anderen besprechen, um voneinander zu lernen, die richtige Einstellung zur geistigen Liebe zu entwickeln. Zu den weiteren Aktivitäten, die diese Liebe in die Welt bringen sollten, gehörten die Gründung von Waisenhäusern und Krankenhäusern zur Versorgung der Armen.

Die Bibellesezirkel der Pietisten inspirierten bald säkulare Pendanten in den gebildeten Schichten der Verwaltung Deutschlands: Lesezirkel, in denen sich die Menschen über das Auswendiglernen an der Universität hinaus selbst weiterbildeten und sich kulturell weiterentwickeln konnten. Das deutsche Wort für dieses Ideal – die selbstgesteuerte Verbesserung nicht nur des eigenen Wissens, sondern auch des guten Geschmacks, des Charakters, der Reife und der allgemeinen Kultur – ist *Bildung*. Da es kein adäquates englisches Wort gibt, um dieses Konzept zu übersetzen, werden wir in diesem Buch das deutsche Wort beibehalten. *Bildung* war von zentraler Bedeutung für das Gefühl einer deutschen kulturellen Identität, die in dieser Zeit damit begann, staatliche Grenzen zu ignorieren. In gewisser Weise war sie das

säkulare Äquivalent zur Frömmigkeit. Denn es ging um Reife und Qualität des gesamten Charakters, der von Philosophie und literarischer Sensibilität geformt war und bewusst und selbstbestimmt kultiviert wurde, wobei man weit über die vom Staat organisierte *Bildung* hinausging.

Obwohl durch die gesamte Lebenserfahrung erworben, wurde *Bildung* durch Ideen beeinflusst, die in Büchern aufgegriffen und in den Lesezirkeln diskutiert wurden. Das Verlegen von Büchern expandierte damals im deutschsprachigen Raum schneller als anderswo – ein Zeichen dafür, dass nicht nur immer mehr Deutsche lesen und schreiben konnten, sondern auch dafür, dass sie sich emotional und intellektuell immer mehr von Büchern ernährten. Der Leipziger Katalog der Neuerscheinungen beispielsweise listete 1764 etwa zwölfhundert Titel auf, im Jahr 1800 waren es bereits fünftausend. Zu den bevorzugten Gattungen gehörten Theaterstücke, Reiseliteratur, Essays, populäre Philosophie und Romane. Reisebücher ermöglichten es den Menschen, sich alternative Lebensweisen vorzustellen und zu diskutieren, ohne dass die Behörden dies als bedrohlich empfanden. Jährliche Aufsatzwettbewerbe riefen Reaktionen in allen deutschen Ländern hervor und entfachten eine breite Diskussion über Themen wie die Bedeutung der Aufklärung, das Verhältnis zwischen Vernunft und Gefühl und die Zukunft der deutschen Literatur. Populäre philosophische Bücher befassten sich mit den großen Fragen des Lebens, ohne jedoch von ihren Lesern technische Strenge zu verlangen. Sogar Kant schrieb eine Anleitung zur Ästhetik für den Laien, die zu seinen Lebzeiten mehr Auflagen erlebte als jedes andere seiner Werke.

Romane konnten die Feinheiten der psychologischen und emotionalen Entwicklung ihrer Figuren in einer Weise nachzeichnen, wie es anderen Genres nicht möglich war. Insbesondere ermutigten sie die Leser, die Wichtigkeit des Erforschens ihrer eigenen inneren emotionalen Entwicklung zu erkennen – ein Thema, das wir weiter unten untersuchen werden.

Dies war das Umfeld, in das die Nachricht von der Französischen Revolution im Jahr 1789 platzte. Wie zu erwarten, gehörten junge deutsche Universitätsstudenten zu den eifrigsten Befürwortern der Revolution. Hölderlin, Schelling und Hegel pflanzten einen „Baum der Freiheit“, als sie von einem wichtigen Sieg der Revolution erfuhren und tanzten um ihn herum, in der Hoffnung, diese schlage auch Wurzeln in den deutschen Ländern. Aber auch

ältere Mitglieder der gebildeten deutschen Öffentlichkeit reagierten positiv. Immanuel Kant zum Beispiel behauptete bis zu seinem letzten Tag, die Revolution hätte die Sache der menschlichen Freiheit vorangebracht.

Doch als die Revolution in ihre dunklen Phasen übergang – Terror und Kaiserreich – begann sich die Einstellung in Deutschland zu ändern, selbst unter den Liebhabern der Freiheit: Was war schiefgelaufen? Die Konservativen freuten sich natürlich über das Scheitern und werteten es als Beweis dafür, dass Freiheit und Gleichheit überall, wo sie auftauchten, ausgerottet werden müssten.

Liberalere Denker begannen, nach einer anderen Antwort zu suchen, einer, die einen sichereren Weg zu einer deutschen Gesellschaft aufzeigen könnte, in der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit schließlich die Oberhand gewinnen könnten. Eine der Antworten, die sie schließlich vorschlugen, war insofern spezifisch deutsch, als sie aus den Bedingungen erwuchs, die der Dreißigjährige Krieg geschaffen hatte: Die Revolution war gescheitert, weil den Franzosen jene *Bildung* fehlte, die für den Umgang mit der Freiheit erforderlich war. Die Folgefragen lauteten dann: Welche Art von *Bildung* könnte das sein? Und wie könnte man sie auf deutschem Boden zum Gedeihen bringen?

Diese Fragen waren das Erbe der Französischen Revolution für die frühen Romantiker. Um sie zu beantworten, befassten sie sich mit dem Zustand der zeitgenössischen deutschen *Bildung*. Die Philosophie – damals die Königin der Wissenschaften an den deutschen Universitäten – war einer der ersten Orte, an denen sie sich umsahen.

Philosophie

Vier Philosophen – drei zeitgenössische und ein toter – erwiesen sich als besonders einflussreich für die Gestaltung des frühromantischen Denkens. Bei dem toten Philosophen handelt es sich um Platon, auf den wir erst am Ende dieses Abschnitts eingehen werden, da sein Einfluss durch die Lehren der lebenden Philosophen gefiltert wurde.

Von den lebenden Philosophen war nur einer – Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) – von Beruf Philosoph. Die beiden anderen – Friedrich Schiller (1759–1805) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) – sind in erster Linie für ihre literarischen Leistungen bekannt. Aber langfristig erwiesen sich ihre philosophischen Schriften als einflussreicher als die von Fichte, insbesondere was die Art und Weise betraf, wie die frühen Romantiker über Kunst und ihre Beziehung zur Freiheit und zum Leben im Allgemeinen dachten.

Alle drei lebenden Philosophen waren zu irgendeinem Zeitpunkt Schüler oder Anhänger von Immanuel Kant (1724–1804) gewesen und alle hatten sich aus verschiedenen Gründen von ihm losgesagt. Die Romantiker wiederum lösten sich auf unterschiedliche Weise von allen dreien – manchmal kehrten sie zu Themen zurück, die sie mit Kant verworfen hatten, in anderen entfernten sie sich sogar noch weiter. Um die Romantiker zu verstehen, müssen wir also mit einer Skizze dessen beginnen, was sie an Kant am nützlichsten fanden und was am meisten der Korrektur bedürftig war.

Kant

Das Hauptthema der modernen europäischen Philosophie war eine Frage, die der Buddha als eine Frage eingestuft hätte, die es letztlich nicht wert war, sie zu beantworten, da sie in Begriffen des Werdens formuliert war: Was ist der Platz des Menschen in der Welt? Haben wir, ethisch gesehen, einen freien Willen zum Handeln in der Welt, oder sind wir einfach nur Automaten, die die Gründe für ihr Handeln nicht kennen oder nicht kontrollieren können? Die Beschäftigung mit diesen Fragen führte zu weiteren Fragen der Selbstreflexion: Gibt es ein Selbst? Gibt es eine Welt außerhalb des eigenen Geistes? Wie kann man diese Dinge mit Sicherheit wissen?

Hier ein paar typische Antworten:

Die Welt ist so, wie wir sie wahrnehmen. Man kann sie verstehen, indem man Basisprinzipien annimmt – das, was die Dinge ihrem Wesen nach sind, sowohl in der Welt als auch im Geist – und dann unsere Erfahrungen von diesen Prinzipien ableitet.

Die Welt existiert nur im Geist, der die einzige wesentliche Substanz ist, die es gibt.

Es ist unmöglich, das Wesen der Dinge zu erkennen, denn alles, was wir wissen, sind Repräsentationen, die wir durch unsere Sinne erhalten. Wir können nicht einmal wissen, ob hinter unseren Sinnesdaten wirklich Kausalität am Werk ist, denn man kann Kausalität niemals in Aktion sehen. Sogar unser Selbst ist nicht erkennbar. Es ist einfach eine Vermutung, die außerhalb der Reichweite unserer Sinne liegt.

Kant erlangte seinen Ruf als bedeutender Philosoph aufgrund der neuartigen und provokanten Art, wie er diese Fragen behandelte. Anstatt sich darauf zu konzentrieren, eine Essenz außerhalb oder innerhalb zu bestätigen oder zu leugnen, untersuchte er die Art und Weise, wie das Bewusstsein mit den Sinneindrücken interagiert. So zeigte er, dass das grundlegende Rohmaterial des Wissens nicht aus Sinnesdaten besteht, sondern aus Urteilen über Sinnesdaten. Mit anderen Worten: Was wir direkt wahrnehmen, sind nicht die Dinge-an-sich in der Außenwelt oder das Selbst im Innern, sondern das Wirken der Vernunft bei der Gestaltung der Erfahrung im Zwischenbereich. Wir *machen* unsere Erfahrung, und – wie Kant oft sagte – wir wissen nicht das am besten, was *ist*, sondern das, was wir *machen*.

Das hindert uns jedoch nicht daran, zu objektiven Schlussfolgerungen über unseren Platz in der Welt zu gelangen. Denn wenn wir durch Introspektion das Wirken der Vernunft in Aktion untersuchen, können wir über den subjektiven Inhalt unserer Erfahrungen hinaus zu ihrer objektiven Struktur oder Form vordringen, die für alle bewussten, vernünftigen Wesen gleich sein muss. Mit anderen Worten: Wir erfahren objektive Tatsachen über die Welt der Erfahrung durch das Beobachten, wie unsere Vernunft sie gestaltet, sie gestalten *muss*. Kant nannte diesen Ansatz *kritisch*, weil er die Kräfte und Grenzen der Vernunft kritisch betrachtet. Und er nannte ihn *transzendental*,

weil er versucht, notwendige objektive Formen bewusster Aktivität zu entdecken, die über die rein subjektive Ebene hinausgehen; das heißt, alle subjektive Erfahrung muss diese Formen voraussetzen und ihnen folgen. (Kants Bedeutung des Begriffs *transzendental* unterscheidet sich von den Bedeutungen, die andere Denker im Laufe dieses Buches verwenden; achten Sie also bitte darauf, wie diese Bedeutungen sich ändern.)

Eine der Konsequenzen dieses kritischen, transzendentalen Ansatzes war ein neuartiges Kriterium für Wahrheit, das Kant entwickelte. Da die Dinge ansich nicht bekannt sein können, ist es nicht möglich, die Wahrheit eines Urteils daran zu messen, wie gut es die Realität „da draußen“ wiedergibt. Stattdessen muss man die Wahrheit eines Urteils daran messen, ob es mit den anderen Urteilen „hier drinnen“ kohärent ist. Da die Kohärenz objektive, rationale Maßstäbe hat, ist die Beurteilung von Wahrheit nicht völlig subjektiv, aber Kant macht sie durch seine Argumentation dennoch zu einer inneren Qualität des Bewusstseins.

Auf seiner Suche nach Kohärenz unterteilte Kant die Vernunft zunächst in zwei Arten: die theoretische und die praktische. Die theoretische Vernunft befasst sich mit Überzeugungen zu Fragen wie der Realität der Kausalität, der Existenz eines unsterblichen Selbst und der Existenz Gottes. Kant war der Ansicht, allein aufgrund der theoretischen Vernunft müsse man die Kausalität – die mechanische Kausalität des Newtonschen Universums – als objektive, transzendente Form der Sinneserfahrung akzeptieren, während die Existenz Gottes und eines unsterblichen Selbst weder bewiesen noch widerlegt werden könne.

Die praktische Vernunft befasste sich mit dem Bereich des Handelns. Auch sie hatte eine objektive Form, die für alle vernunftbegabten Wesen universell war: die Achtung vor der eigenen Pflicht, wie sie die Vernunft in Form des *kategorischen Imperativs* diktierte, das heißt eines Imperativs, der für alle vernünftigen Wesen verpflichtend ist. Seine erste Formulierung dieses Imperativs war, man solle nur nach Maximen handeln, von denen man will, dass auch alle anderen Wesen nach ihnen handeln. Damit dieser Imperativ in der Praxis wirksam werden konnte, musste er zwei Prinzipien voraussetzen, die die theoretische Vernunft nicht beweisen konnte: Die Existenz Gottes, der einen Zweck für moralische Handlungen vorgibt (indem er einen Zweck

für das Universum verfolgt) und die Unsterblichkeit der Seele (um die Belohnungen zu erhalten, die sich aus der Hilfe bei der Erfüllung dieses Zwecks ergeben).

Der Imperativ lieferte auch eine praktische Rechtfertigung für die Annahme, der Mensch sei in einem doppelten Sinn frei. Der höhere der beiden war die *Autonomie*: die Freiheit von den eigenen Leidenschaften, die sich daraus ergab, dass man die Pflicht der Vernunft als einzige Motivation für sein Handeln ansah. Der niedere Aspekt der Freiheit war die *Spontaneität*: die Freiheit, auf eine Art und Weise zu handeln, die nicht durch die Gesetze der strengen Kausalität bestimmt ist, sodass man wählen kann, ob man diesen Imperativen folgt oder nicht. Die Annahme dieser beiden Formen der Freiheit widersprach jedoch einer der notwendigen Formen der theoretischen Vernunft: Die Erfahrung folgt strengen, mechanischen Kausalgesetzen. Wenn dies der Fall ist, wie kann eine Person den freien Willen haben, so zu handeln, dass sie die Erfahrung beeinflusst?

Andere Denker wären vielleicht zu dem Schluss gekommen, Willensfreiheit sei ein Ding der Unmöglichkeit, aber nicht Kant. Für ihn stammte alles Respektable der Menschen aus der Freiheit im doppelten Sinne des Wortes. Jeder, der glaubt, dass Regierungen Menschen nicht unterdrücken sollten, – dass Menschen es verdienen, sie als Selbstzweck und nicht als Mittel zum Zweck zu behandeln –, muss den Grundsatz respektieren, dass Menschen die Würde der Freiheit haben. Wenn man das menschliche Denken überhaupt respektiert, sei es das eigene oder das anderer, dann muss man den Grundsatz respektieren, dass die Menschen frei sind.

Kant schlug jedoch nicht vor, die Prinzipien der theoretischen Vernunft zu verwerfen, um dem Prinzip der praktischen Vernunft Platz zu machen. Er drückte den Konflikt als ein echtes Dilemma aus.

Aber er schlug zwei Ansätze vor, um mit diesem Dilemma umzugehen, von denen keiner die Romantiker – und viele andere – zufrieden stellte. Der erste Ansatz bestand in der Feststellung, es gebe zwei Ebenen des Selbst:

Das *phänomenale Selbst* oder das Selbst, wie es im Bereich der Natur erfahren wird, ein Selbst, das den kausalen Gesetzen der Natur unterliegt und das

Selbst als Noumenon – das Selbst an und für sich –, das außerhalb der Welt der Natur liegt und daher nicht den Naturgesetzen unterliegt.

Diese Unterscheidung schuf jedoch ein geteiltes Selbst, wobei die Beziehung zwischen den beiden „Selbsten“ unklar blieb. Sie bedeutet, das Selbst-an-und-für-sich sei nicht erkennbar – ebenso wie die Dinge-an-sich, die außerhalb unserer Erfahrung lagen, nicht erkennbar sind – und sie ließ die Frage offen, wie ein solches Selbst die Welt der Erfahrung tatsächlich beeinflussen kann.

Kants zweiter Ansatz bestand darin, einen anderen Bereich der Philosophie heranzuziehen: das Gebiet der Ästhetik oder des Schönen. Die Erfahrung des Schönen, so behauptete er, beweise zwar nicht, es gebe eine Lösung des Dilemmas, aber sie zeige, dass die Willensfreiheit auf einer übersinnlichen Ebene mit der Kausalität auf der sinnlichen Ebene vereinbar sein kann. Seine Argumentation konzentrierte sich dabei auf zwei Begriffe.

Der erste ist die *Schönheit*. Schöne Dinge sind Ausdruck von Freiheit, da sie das freie Spiel unserer Vorstellungskraft anregen, wenn wir sie betrachten. Tatsächlich bestand Kant darauf, es gebe keine objektiven Maßstäbe für Schönheit, wahrscheinlich weil für ihn die Erfahrung der Schönheit eine der Freiheit war. Gleichzeitig bringen schöne Objekte aber auch eine Notwendigkeit zum Ausdruck. Denn sie legen nahe, alle ihre Teile sollen einem einzigen Ziel dienen. Hierin ähneln sie biologischen Organismen. Das Wort *naheliegen* ist hier wichtig, weil es keinen Beweis dafür geben kann, dass der Schöpfer eines schönen Objekts irgendeinen Zweck damit verfolgt hat. Die Schönheit des Objekts weist jedoch stark darauf hin, dass es so ist. Kant argumentierte nun, man könne dasselbe auch von der biologischen Schöpfung sagen: Die Zweckmäßigkeit des tierischen und pflanzlichen Lebens weist darauf hin, dass das Universum als Ganzes einen Zweck hat. In diesem Sinne ist die Schönheit ein Symbol für die Realität des Sittengesetzes. Sie ist auch ein Symbol dafür, dass die Teile des Universums zueinander passen, was wiederum darauf hindeutet, dass die transzendentalen Muster der Vernunft gut zu der Art und Weise passen, wie die Dinge-an-und-für-sich sind.

Kants zweiter Begriff – der eine lange Vorgeschichte hat, die bis zu den Epikureern zurückreicht – ist das *Erhabene*. Erhabene Objekte gehen über das

Schöne hinaus, weil sie so gewaltig sind, dass sie ein Gefühl von Schrecken und Ehrfurcht hervorrufen. Typische Beispiele sind Berge, Schluchten, Wasserfälle und Sonnenuntergänge. (Wie ein Autor, der über die Wildnis schrieb, einmal bemerkte, gab die Theorie des Erhabenen den Anstoß für das amerikanische Experiment, Land für Nationalparks zu nutzen. Erst in den 1930er-Jahren wurde ein nicht erhabener Teil der Wildnis, ein Sumpfbgebiet, als Nationalpark ausgewiesen.)

Im 18. Jahrhundert, als das Konzept des Erhabenen zu neuem Leben erwachte, waren die Denker geteilter Meinung über die erhabenen Dimensionen der Natur. Waren sie wirklich furchterregend, in dem Sinne, dass sie die Möglichkeit einer größeren, wohlwollenden Kraft hinter ihnen infrage stellten? Oder waren sie letztendlich beruhigend, weil sie zeigten, dass der wohlwollende Gott, der sie schuf, noch größer als sie selbst sein musste? Kant gehörte dem zweiten Lager an: Die überwältigende Unermesslichkeit erhabener Erfahrungen und das Gefühl, sie folgten planmäßigen, kausalen Gesetzen, erregten im Geist die Vorstellung, im Universum müsse ein übersinnliches Vermögen am Werk sein. In der Tat war Kant der Ansicht, die bloße Möglichkeit, einen solchen Gedanken ohne Widerspruch zu denken, sei schon als Zeichen eines übersinnlichen Vermögens außerhalb von Zeit und Ort anzusehen, das im Geist selbst wirkt. Für ihn legten die Erfahrung und der Gedanke des Erhabenen sowohl einen wohlwollenden Gott nahe als auch ein unsterbliches Selbst und eine Verbindung zwischen beiden – auch, wenn man nichts davon beweisen konnte.

Kants Erörterung des Schönen ist der Punkt, an dem er seine pietistischen Wurzeln am deutlichsten zeigt. In der Tat ist die gelegentlich geäußerte Ansicht berechtigt, seine Philosophie könne als andauernder Versuch gelesen werden, dem Pietismus eine strenge, philosophisch respektable Form zu geben. Sicherlich lassen sich viele der Ungereimtheiten und Dilemmata, die Kant ungelöst ließ, durch eine zugrunde liegende pietistische Agenda erklären, ob sie ihm nun bewusst war oder nicht.

Wie bereits erwähnt, befriedigten die von Kant vorgeschlagenen Auswege aus dem von ihm aufgeworfenen Dilemma zwischen theoretischer und praktischer Vernunft weder die Romantiker noch einen der drei Philosophen, die einen direkteren Einfluss auf die Romantiker hatten. Aber es ist ein Tribut

an die Kraft und Originalität von Kants Argumentation, dass seine Philosophie, auch wenn sie unvollkommen war, so viele Gedanken in ganz Europa und darüber hinaus anregte. Insbesondere sechs Aspekte seiner Philosophie erwiesen sich für die Romantiker als besonders attraktiv:

Sein Ansatz, die Funktionsweise des Geistes als aktives Prinzip zu betrachten, um die Erfahrung als Ganzes zu erklären.

Seine Definition der Wahrheit als innere Qualität.

Sein Beharren darauf, viele metaphysische Fragen seien nicht durch die theoretische Vernunft lösbar.

Sein Festhalten an der zentralen Bedeutung der Freiheit für jede respektable Philosophie.

Sein Vorschlag, die Ästhetik als Schlüssel zur Lösung von Problemen zu nutzen, die über den Bereich des rein Ästhetischen hinausgehen.

Seine Lehre von der Erfahrung des Erhabenen als einer Andeutung des Göttlichen.

All diese Themen boten den Romantikern und ihren Lehrern reichlich Stoff zum Nachdenken.

Fichte

Einer der größten Schwachstellen in Kants Philosophie lag darin, einerseits darauf zu bestehen, die Vernunft benötige eine vollständige, kohärente Erklärung für alle Erfahrungen, und andererseits darauf, die Vernunft müsse ihre Unfähigkeit erkennen, eine solche Erklärung zu liefern. Viele seiner Anhänger versuchten, diesen Widerspruch aufzulösen. Einer der kreativsten Versuche war der von Johann Gottlieb Fichte, der wiederum direkt viele der frühen Romantiker in Philosophie unterrichtete. Fichte war der Ansicht, er bliebe dem kritischen Geist von Kants Philosophie treu, wenn er viele der Drehungen und Wendungen in Kants Argumentation glättete, auch wenn er dabei viele ihrer Grundzüge veränderte.

Wie Kant verlangte Fichte von der Philosophie als erstes Respekt vor dem Prinzip der Freiheit und er definierte Freiheit in denselben beiden Bedeutungen wie Kant: Autonomie und Spontaneität.

Wo er von Kant abwich, räumte Fichte diesen Prinzipien der Freiheit sogar noch mehr Vorrang ein als sein Meister. Zunächst ließ er die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft fallen und sagte, in Wirklichkeit gebe es nur eine Form der Vernunft: die praktische. In Anlehnung an Kants *Maxime*, dass wir nur wissen, was wir machen, argumentierte Fichte, echtes Wissen könne nur durch Machen und nicht durch reines Denken entstehen. Da die praktische Vernunft von Freiheit ausgehen müsse, hätten die Argumente der theoretischen Vernunft für deterministische, mechanische Naturgesetze keine Gültigkeit.

Man muss also nicht sagen, Freiheit sei in irgendeiner Weise paradox oder das Selbst sei nicht zu erkennen. Fichte argumentierte, das Selbst werde in der Tat direkt durch einen Akt der „intellektuellen Intuition“ erkannt, was bedeutet, dass dieses Wissen nicht durch die Sinne und die dazugehörigen Begriffe vermittelt wird, sondern durch eine direkte Erfahrung der Tätigkeit des Selbst. Diese Aktivität kann direkt erfahren werden, wenn das Selbst danach strebt, seine Vernunft auf die Teile der Natur zu übertragen, die „Nicht-Selbst“ sind. Da dieses Wissen direkt ist, hat das Selbst keine Essenz, die hinter seiner Aktivität des Strebens liegt; tatsächlich ist das Selbst reines Streben. Es *ist*, was es selbst *macht*, und seine Erkenntnis seiner selbst ist gerade das, was es selbst macht.

Dieses Prinzip treibt Kants *Maxime*, dass wir nur wissen, was wir machen, auf die Spitze. In vielen christlichen theologischen Systemen – wie in dem von Thomas von Aquin, dessen Theologie im Laufe der Gegenreformation zur offiziellen Lehre der katholischen Kirche wurde – ist der Status der reinen Aktivität, die mit reiner Selbsterkenntnis identisch ist, einzig Gott vorbehalten. So ist es leicht zu verstehen, warum Fichte schließlich mit den Behörden in Konflikt geriet.

Obwohl Fichte das Selbst als frei im spontanen Sinne ansah – es war in der Lage, danach zu streben, überhaupt etwas zu tun –, glaubte er nicht, wahre Freiheit sei völlig willkürlich. Denn die einzige Möglichkeit für das Selbst

zu wissen, dass es kein Sklave seiner Leidenschaften ist, wäre, dass es auch Autonomie ausübt. Mit anderen Worten: Es ist dann wirklich frei, wenn es Kants kategorischen Imperativ als handlungsleitendes Prinzip annimmt.

Da das Nicht-Selbst dem Streben des Selbst niemals vollständig nachgeben wird, ist die Erfahrung des Selbst eine Erfahrung des endlosen Strebens. Dies traf sicherlich auf Fichtes eigenes Leben zu, denn er verlor zwei Professuren – zuerst in Jena, dann in Berlin –, weil er für seine moralischen Prinzipien eintrat, als die Universitätsleitung ihn aufforderte, sie aufzugeben.

Fichte gab zu, dass seine Argumentation zirkulär war: Da er die Gültigkeit der theoretischen Vernunft leugnete, konnte er keine rein rationale Rechtfertigung für das Prinzip der Freiheit liefern. Also behauptete er einfach, es gebe eine moralische Pflicht, an die Freiheit zu glauben. Aber damit es so etwas wie eine moralische Pflicht geben kann, muss der Grundsatz der Freiheit wahr sein. Mit anderen Worten: Der Glaube an die moralische Pflicht setzt den Glauben an die Freiheit voraus, aber der Glaube an die Freiheit setzt den Glauben an die moralische Pflicht voraus. Fichte bot keinen Ausweg aus diesem Ringschluss.

In den Anfangsjahren der Französischen Revolution waren die Studenten bereit, über diesen Zirkelschluss hinwegzusehen, weil Fichtes Freiheitslehren ein attraktiver Anknüpfungspunkt für ihre revolutionären Bestrebungen waren. Seine Lehre vom Selbst, das in seiner spontanen Selbsterschaffung unmittelbar zu erkennen sei, blieb attraktiv für die frühen Romantiker, auch wenn sie andere Aspekte seiner Philosophie schließlich ablehnten. Als jedoch die Französische Revolution in ihre dunkle Phase eintrat, begann die Idee des zielgerichteten Strebens nach Freiheit an Glanz zu verlieren.

Als die frühen Romantiker begannen, ihre Enttäuschung über Fichtes Philosophie zu artikulieren, stachen zwei Punkte besonders hervor. Erstens erschien ihnen seine Darstellung des Selbst als nichts anderes als ein Streben – das auf die Welt einwirkt und sich gleichzeitig dagegen wehrt, von der Welt beeinflusst zu werden – als eng und einseitig. Aus ihrer Sicht, die sich zum Teil aus ihren Lehren aus der Biologie entwickelt hatte, müsste eine vollständige Darstellung des Selbst auch erklären, wie die Welt auf das Selbst einwirkt.

Zweitens hatte Fichte mit dem Aufheben des Dilemmas zwischen theoretischer und praktischer Vernunft auch die Rolle der Ästhetik in seiner Philosophie eliminiert. Und auf der Suche nach einem brauchbaren Verständnis der Rolle der Ästhetik bei der Entwicklung von *Bildung* wandten die frühen Romantiker sich wieder Kant zu, um dessen Lehre von der Erfahrung des Erhabenen zu verstehen. Aber sein Konzept des Schönen fanden sie zu leblos, da es die Rolle des Begehrens ignorierte. Auf der Suche nach einem adäquateren Begriff des Schönen wandten sie sich daher zwei anderen ehemaligen Anhängern Kants zu – Schiller und Herder – und schließlich Platon.

Schiller

Friedrich Schiller war Dramatiker und Dichter, kein Berufsphilosoph. Tatsächlich ist er der Nachwelt vor allem durch seine Ode „An die Freude“ bekannt, die Beethoven in der neunten Sinfonie überschwänglich vertonte. Schiller genoss jedoch eine philosophische und medizinische Ausbildung an einer Militärakademie, die sein lebenslanges Interesse an der Frage der Freiheit weckte. Um sein Verständnis dieser Frage zu vertiefen, beschäftigte er sich eingehend mit der Philosophie Kants, wobei er zunächst mit dessen Schlussfolgerungen übereinstimmte und schließlich zu einer eigenen Position gelangte.

Schillers Position entsprach in den Grundzügen derjenigen Kants: Das Ästhetische ist das, was die Spaltung der menschlichen Natur heilt und die Freiheit ermöglicht. Da sich Schillers Menschenbild jedoch radikal von dem Kants unterschied, kam er zu einer völlig anderen Schlussfolgerung, was Freiheit bedeutet und wie sie zu finden ist.

Kant hatte in seiner Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* dargelegt, jeder Mensch habe drei Dispositionen: Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit. *Tierheit* ist die Veranlagung zur körperlichen Selbstliebe, die sich in dem Drang zum Überleben, zur Fortpflanzung der Art und zu sozialer Aktivität ausdrückt. *Menschheit* ist die Veranlagung zur Selbstliebe, die sich mit anderen Menschen vergleicht und mit ihnen konkurriert, zunächst, um Gleichheit zu erlangen, dann, um sie zu beherrschen.

Persönlichkeit ist die innere Veranlagung, das moralische Gesetz zur Triebfeder des eigenen Handelns zu machen.

Für Kant war nur der dritte Aspekt der menschlichen Natur wirklich achtenswert, denn er ist der einzige in einem autonomen Sinne wirklich freie Aspekt. Er muss daher gestärkt werden, um die beiden anderen Dispositionen außer Kraft setzen zu können. In der Tat bestand Kant darauf, Handlungen seien nur dann wirklich moralisch, wenn sie rein durch Achtung vor der moralischen Pflicht motiviert sind. Handlungen, die im Einklang mit der Pflicht stehen, aber auch durch Überlegungen motiviert sind, die der eigenen Tierheit und Menschheit dienen, etwa um zu überleben oder um gesellig zu sein, gelten streng genommen nicht als moralisch. Dieser Punkt war schließlich für Schiller zu viel. Die Kurzfassung seiner Antwort war ein witziges kleines Gedicht, dessen „Decisum“ Kants Position persiflierte:

Gewissenskrupel

Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Decisum

Da ist kein anderer Rat; du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

{Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Band 1, München, 1962, S.299–300,
<http://www.zeno.org>}

Die Langfassung von Schillers Antwort erschien in zwei Büchern über moralische Fragen: *Über Anmut und Würde* und *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [über *Bildung*]. Die Grundposition dieser Bücher lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Schiller stimmte mit Kant darin überein, es gebe in jedem Menschen eine strenge Dichotomie zwischen tierischen Trieben und Trieben der Vernunft. Für ihn war jedoch nicht klar, inwieweit die moralischen Triebe überhaupt sichtbar sind. Und Kants Vorstellung von der Funktionsweise dieser Triebe fand er sowohl ungesund als auch nicht den Tatsachen entsprechend. Diese Schlussfolgerung veranlasste ihn, eine Freiheitslehre zu entwickeln, die sich deutlich von der Kants unterschied.

Schillers Ansichten über die menschliche Natur stammten aus der Theorie der Medizin – der sogenannten philosophischen Medizin –, in der er ausgebildet worden war. Diese betrachtet Körper und Geist nicht als radikal voneinander getrennt, sondern als zwei unterschiedliche, aber interaktive Teile eines einzigen Organismus, für den die Gesundheit des einen Teils für die Gesundheit des anderen erforderlich ist. Für einen Arzt bedeutete dies, dass Krankheiten des Körpers nicht unbedingt nur auf körperliche Ursachen zurückzuführen sind. Ihre Heilung erfordert es oft, Krankheiten des Geistes zu behandeln. Die ideale Gesundheit kann man nie vollständig erreichen. Aber man kann sie anstreben, indem man beide Seiten des Organismus in ein harmonisches Gleichgewicht bringt.

Aus dieser Perspektive entwickelte Schiller sowohl eine *Psychologie* als auch eine *Genealogie* der Moral, das heißt eine Theorie darüber, wie die Menschen das moralische Gesetz erkennen und ein Gefühl dafür entwickeln.

Die Psychologie basiert auf dem Prinzip der Gesundheit des Menschen als ganzer Organismus. Wenn, wie Kant behauptete, moralische Handlungen einem Teil des Organismus – der eigenen Persönlichkeit – dienen, auf Kosten der eigenen Tierheit und Menschheit, dann können sie nicht wirklich gesund sein. Daraus schloss Schiller, Freiheit könne nicht bedeuten, ein Teil des menschlichen Geistes regiere den übrigen Menschen auf dessen Kosten. Freiheit ist vielmehr die Fähigkeit, die verschiedenen geistigen und körperlichen Triebe, die den Menschen als Ganzes ausmachen, miteinander in Einklang zu bringen.

Dies ist ein Freiheitsbegriff, der sich radikal von Kants oder Fichtes Sicht unterscheidet – und von allem von dem, was sie als echte Freiheit anerkannt hätten. Er lässt keinen Raum für Freiheit als Autonomie und schränkt die Freiheit der Spontaneität stark ein. Die Freiheit ist nun den verschiedenen konkurrierenden Trieben unterworfen, die in ein Gleichgewicht gebracht werden müssen, aber es gibt keine Möglichkeit, sich von diesen Trieben zu befreien. Schiller fasste die Freiheit als Streben nach innerer Ganzheit und Ausgeglichenheit auf und machte sie so zu einer eher ästhetischen Kategorie als zu einer ethischen. Tatsächlich hatte er in einer seiner früheren Schriften den Begriff der Freiheit in der Ästhetik verankert, indem er Kants Formel für die Beziehung zwischen Freiheit und Schönheit abwandelte. Anstatt das

Symbol der Freiheit zu sein, war Schönheit in Schillers Augen der *Schein* der Freiheit { die Erscheinung, nicht der Anschein }. Also die Art und Weise, wie Harmonie aussieht, sowohl für den Beobachter als auch für die Person, die harmonisch handelt.

Freiheit ist für Schiller das Streben nach harmonischer Ganzheit. Sie ist eher ein unendliches Streben als ein zu erreichendes Ziel und entspricht von daher dem Streben des Individuums nach Gesundheit. Diese Definition von Freiheit wirkt sich auch auf Schillers Definition der Motivation aus, die dem moralischen Leben zugrunde liegt. Anstatt von einem angeborenen Respekt von der Pflicht angeleitet zu werden, wird das moralische Leben nun von dem Wunsch nach Ganzheit inspiriert.

Schillers Genealogie der Moral versucht zu erklären, wie dieses Verlangen überhaupt kultiviert wird. Dabei zeigt er, dass Schönheit mehr ist als nur der Schein von Freiheit. Ein ästhetischer Sinn macht in seinen Augen einen ethischen Sinn überhaupt erst möglich.

Der Mensch, sagt er, beginne nicht mit einer angeborenen Achtung vor dem moralischen Gesetz. Stattdessen beginnt er mit einem Sammelsurium von Veranlagungen, die sich in drei große Kategorien einteilen lassen: den *sinnlichen Trieb*, den Trieb zur Befriedigung der körperlichen Grundbedürfnisse, den *Spieltrieb*, den ästhetischen Trieb nach kreativ freien Genüssen und den *Formtrieb*, den Trieb nach Vernunft und Moral. Der Spieltrieb ist der einzige Trieb, der frei von Zwang ist, und er ist es, der den Sinnestrieb und den Formtrieb in Einklang bringt, das heißt der Spieltrieb ist der Ort der Freiheit. Tatsächlich macht die Ausübung des Spieltriebs den Menschen den Formtrieb überhaupt erst bewusst.

Wenn das Leben nur ein Kampf ums Überleben ist, haben die Menschen weder die Zeit noch die Energie, sich ihres Formtriebs überhaupt bewusst zu werden, geschweige denn, ihm zu folgen. Stattdessen widmen sie sich nur den Bedürfnissen ihres Sinnestriebs, was sie oft in Konflikt miteinander bringt. Wenn ihre Grundbedürfnisse jedoch befriedigt sind, wenden sie sich dem Spiel zu: Singen, Tanzen, Geschichten erzählen. Dabei finden sie Gefallen an der Gesellschaft des anderen.

Wird der Spieltrieb unbedacht ausgeübt, kann dies zu Unheil und noch mehr Konflikten führen. Wenn man ihm jedoch mit Bedacht nachgibt, kann er die Menschen schließlich dazu bringen, in moralischen Begriffen zu denken: Wie man am besten fair und harmonisch miteinander lebt – *Brüderlichkeit* im Sinne der Revolution oder *Ganzheitlichkeit* im weitesten Sinne –, um auf lange Sicht mehr Freude aneinander zu haben.

Das heißt, der Sinn für Moral entwickelt sich nicht im Widerspruch zu den eigenen Gefühlen und sozialen Trieben, wie es in Kants Theorie der Fall ist. Vielmehr entsteht der moralische Sinn als *Ergebnis* der eigenen Gefühle und sozialen Triebe – wenn man beide durch Reflexion darin schult, zu verstehen, dass das eigene langfristige Wohlbefinden vom Streben nach innerer und äußerer Ganzheit abhängt.

Hier setzt die ästhetische Erziehung an: Sie schult den Spieltrieb so, dass er eine moralische Richtung einschlägt. Schillers eigene Erfahrung mit Bildung durch den Staat hatte ihm klargemacht, dass Regierungen nicht in der Lage sind, die Art von Bildung zu vermitteln, die die Menschen brauchen, um frei zu werden. Im Idealfall würden die Regierungen die Wirtschaft so steuern, dass die Menschen weder voneinander noch von ihrer Arbeit entfremdet werden, also durch unfaire Ausbeutung keine Kontrolle über die von ihnen hergestellten Gegenstände hätten. Zumindest sollten die Regierungen für wirtschaftliche Bedingungen sorgen, unter denen alle Mitglieder der Gesellschaft ihre Bedürfnisse ausreichend befriedigen können, sodass sie Zeit und Muße haben, sich an den Künsten, wie dem Theater und den Büchern, zu erfreuen.

Sobald die Menschen jedoch für die Künste bereit sind, ist es die Aufgabe des *Künstlers*, sie ästhetisch zu erziehen. Der Zweck dieser Erziehung ist es, sie in den „ästhetischen Zustand“ zu führen – einen Geisteszustand, in dem sie von den unmittelbaren Sorgen ihrer sinnlichen Triebe zurücktreten und

- 1) die Tatsache betrachten können, dass sie auch Formtriebe haben und
- 2) zu wählen, ob sie ihre Formtriebe und Sinnestriebe in Einklang bringen wollen.

Mit anderen Worten: Ein echtes Kunstwerk sollte keine Moral predigen, denn das wäre ermüdend und selbstzerstörerisch. Stattdessen sollte es moralische Fragen aufwerfen und sein Publikum dazu bringen, sein eigenes Leben mit moralischen Fragen zu verbinden. Dann sei es an den Menschen, sich frei zu entscheiden, ihre verschiedenen Triebe in Einklang miteinander zu bringen.

Schiller beschrieb zwei Arten von moralischen Handlungen, die sich ergeben können, wenn der moralische Sinn entwickelt ist: Handlungen, die mit *Anmut* und solche, die mit *Würde* ausgeführt werden. Handlungen, die mit Anmut ausgeführt werden, sind das moralische Ideal: Handlungen, bei denen die eigenen Gefühle und Vorlieben mit dem moralischen Gesetz in Einklang stehen. Man *will* das tun, von dem man weiß, dass man es tun *sollte*. Wenn diese innere Harmonie durch Selbstschulung erreicht wird, ist die Gnade, die die daraus resultierenden Handlungen kennzeichnet, der Schein von Freiheit. Dies ist eine der Parallelen, die zwischen Moral und Kunst bestehen: Ein Kunstwerk ist schön, wenn man nicht das Gefühl hat, der Autor habe sich anstrengen müssen, um die verschiedenen Teile zu einem harmonischen Ganzen zu formen. In Schillers Augen ist das höchste Kunstwerk die schöne Seele, die sich in Handlungen zeigt, die sie aus freien Stücken vollzieht.

Würdige Handlungen sind solche, bei denen die eigenen Gefühle im Widerspruch zu dem stehen, was das moralische Gesetz verlangt – man will nicht tun, was man tun sollte –, aber man kann diese Gefühle überwinden, und tut das Richtige. Diesen Handlungen fehlt die Schönheit anmutiger Handlungen, da sie offensichtlich unter Zwang geschehen, aber sie inspirieren dennoch andere, die ebenfalls mit ihrem Widerstand gegen das moralische Gesetz zu kämpfen haben. Als Dramatiker wusste Schiller, dass solche Handlungen sich besser für ein Drama eignen als anmutige. Und sie sind auch lehrreicher, da sie moralische Fragen hervorheben, ohne vor den Schwierigkeiten zurückzuschrecken, die das Streben nach Ganzheit mit sich bringen kann.

Schiller schrieb die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, um eine Frage zu beantworten, die das Scheitern der Französischen Revolution aufgeworfen hatte: Wie kann *Bildung* die Menschen auf eine Gesellschaft vorbereiten, in der sie wirklich frei sein können? Diese Briefe sprachen also direkt ein Thema an, das die Romantiker faszinierte. Sie enthielten

insbesondere zwei Maximen, die nicht nur auf die frühen Romantiker einen großen Einfluss hatten, sondern auch auf viele spätere Generationen von Künstlern und Psychologen:

- 1) „... der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.*“
- 2) „... ja daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert.“²

Zusammengenommen umreißen diese Maximen das Programm der Romantiker: den Spieltrieb zu trainieren, um die Freiheit zu erreichen.

Wie bereits erwähnt, ließ sich auch Beethoven von Schillers Traum inspirieren, die Kunst als Mittel zur Freiheit einzusetzen. Als er die Ode „An die Freude“ vertonte, wählte er die Fassung von 1803. Schiller hatte sie erstellt, um seine reifen Gedanken, wie die Freude am Spiel zur Ganzheit des Menschengeschlechts führt, besser widerzuspiegeln.

Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken,
Himmlische, dein Heiligtum.
Deine Zauber binden wieder,
was die Mode streng geteilt,
Alle Menschen werden Brüder,
wo dein sanfter Flügel weilt.

Schiller wusste, dass diese Brüderlichkeit aufgrund der jedem Menschen innewohnenden Zwiespältigkeit nur ein anzustrebendes Ziel ist, das nie ganz zu erreichen ist. Auch diese Auffassung – das Finden von Freiheit und Harmonie ist ein Prozess, keine endgültige Errungenschaft – hatte einen enormen Einfluss auf die Romantiker, auch wenn sie die zugrunde liegende Psychologie letztlich ablehnten. Für die Grundvoraussetzung ihrer eigenen Psychologie wandten sie sich stattdessen an Herder.

² Schiller, Friedrich. *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in *Werke*, Band 5, S. 614–619.

<http://www.zeno.org/> und Ebenda, S. 571–573. <http://www.zeno.org/>

Herder

Es gehört zu den Widersprüchen der romantischen Bewegung: Die frühen Romantiker würdigten einen ihrer Urväter – Johann Gottfried Herder – explizit nur wenig. Vielleicht lag das daran, dass sein Einfluss strukturell war: Er lieferte ihnen die grundlegenden Umrisszeichnungen ihrer Weltanschauung, ihres Kunstverständnisses und ihres Sinns für ihren Platz in der Welt und der Geschichte. Weil Struktur unter der Oberfläche liegt, nehmen die Menschen, die direkt daneben stehen, sie oft nicht wahr.

Ein weiterer Grund war, dass Kant und Kant-treue Personen, wie Fichte, Herder aktiv anfeindeten. Von den verschiedenen Schülern, die sich von Kant losgesagt hatten, löste Herder bei Kant die stärksten Gefühle des Verrats aus, denn in Kants Augen war Herder zum Feind übergelaufen.

Herder stammte aus ärmlichen Verhältnissen. Kant, der seine Begabung erkannte, hatte ihm den kostenlosen Besuch seiner Vorlesungen ermöglicht und sich viel Zeit für seine Unterstützung während des Studiums genommen. Aber Herder geriet unter den Einfluss eines in Königsberg lebenden mystischen Denkers, Johann Georg Hamann, und kam schließlich zu dem Schluss, Kants Glaube an reine, universelle Vernunftprinzipien, die das gesamte Leben des Geistes bestimmen, sei viel zu eng gefasst. In der großen Bandbreite der menschlichen Kultur im Laufe der Geschichte hatten sich wunderbare und vielfältige Beweggründe des menschlichen Herzens und Geistes gezeigt. In Herders Augen konnte man diese mit universellen Regeln nicht angemessen beurteilen und verstehen. Und er lehnte Kants Idee ab, ästhetische Wertschätzung lediglich als eine subjektive Angelegenheit zu behandeln, da dies die Möglichkeit ausschloss, durch die bewusste Entwicklung des eigenen ästhetischen Geschmacks wichtige Dinge lernen zu können.

Herders Lebensziel wurde daher die Suche nach Prinzipien, die es erlauben, alle Produkte der menschlichen Kultur nach ihren eigenen Bedingungen zu würdigen. Er nannte das die Entwicklung einer „unendlichen Sphäre des Geschmacks“, im Gegensatz zu dem engen Geschmack des Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Wie er in seinen *Kritischen Wäldern* schrieb:

„... es ist aber auch möglich, sich von diesem angebohrnen und eingeflößten Eigensinn zu entwöhnen, sich von den Unregelmäßigkeiten einer zu singulären Lage loszuwickeln und endlich ohne National-, Zeit- und Personalgeschmack das Schöne zu kosten, wo es sich findet, in allen Zeiten und allen Völkern und allen Künsten und allen Arten des Geschmacks; überall von allen fremden Theilen losgetrennt, es rein zu schmecken und zu empfinden. Glücklich, wer es so kostet! Er ist der Eingeweihte in die Geheimnisse aller Musen und aller Zeiten und aller Gedächtnisse und aller Werke: die Sphäre seines Geschmacks ist unendlich, wie die Geschichte der Menschheit ...“³

Durch seine Schriften und Forschungen legte Herder den Grundstein für viele moderne und postmoderne Disziplinen: Kulturanthropologie, Volkskunde und Geistesgeschichte. Fast im Alleingang belebte er die Wertschätzung für die Werke Shakespeares wieder – der im 18. Jahrhundert auf dem Tiefpunkt seiner Reputation stand – und er war einer der ersten europäischen Philosophen, der seine Bewunderung für die Religionen Indiens zum Ausdruck brachte. In seiner Freizeit widmete er sich dem Sammeln von Volksliedern, zunächst in Lettland, wo er kurzzeitig als lutherischer Pfarrer tätig war, und später dann, zusammen mit Goethe, in Deutschland. Wenn die Diversitätsforschung einen toten weißen Mann zum Schutzpatron wollte, dann würde sie Herder wählen.

Herder, der eine philosophische Ausbildung genossen hatte, suchte nach philosophischen Grundlagen, um seine Interessen zu begründen. Die Philosophie, die er schließlich entwickelte, basierte auf drei Prinzipien:

Dem *Vitalismus*, der Theorie, das Universum sei von einer organischen, lebendigen Kraft beseelt; dem *Historismus*, der Überzeugung, dass etwas nur durch seine eigene Geschichte und auf seinem eigenen Platz in der größeren Geschichte des Universums verstanden werden kann; und dem *Monismus*, der Theorie, das Universum sei Eins.

³ Herder, Johann Gottfried. *Herders Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 41. <https://www.google.de/books/>

Er leitete diese drei Prinzipien aus drei unterschiedlichen Quellen ab. Der Vitalismus stammte aus der sich damals entwickelnden organischen Ansicht von der Wissenschaft. (Herder war mit dem Geologen Johann Heinrich Merck befreundet und zitierte Albrecht von Hallers Forschungen über die Rolle von Magnetismus und Elektrizität in biologischen Geweben.) Der Historismus stammt vom Begründer der Kunstgeschichte, Johann Joachim Winckelmann (1717–1768), und der Monismus von Kants Erzfeind Benedikt Spinoza (1632–1677).

Auf einer allgemeinen Ebene sind alle drei Quellen logisch miteinander verbunden. Hallers vitalistische Theorien passen gut zum Monismus, da sie behaupten, jede klare Trennlinie zwischen Geist und Materie aufzuheben. Winckelmanns ästhetische Theorie harmoniert mit dem Vitalismus, denn er postulierte, dass Kunststile sich historisch auf organische Weise entwickeln. Wenn wir uns jedoch die Details ansehen, stellen wir fest, dass Herder Spinozas Philosophie stark modifizieren musste, damit sie mit den beiden anderen Theorien übereinstimmte. Hätte Spinoza noch gelebt, wäre er mit dem Ergebnis ebenso wenig zufrieden gewesen wie Kant.

Herder fühlte sich von Spinozas Monismus angezogen, weil er die Vision eines Universums vertrat, das nicht nur Eins ist, sondern auch Eins in Gott. Dies rechtfertigte Herders Interesse an allen menschlichen Dingen, da diese als Ausdruck des göttlichen Handelns in und durch die menschliche Natur erklärbar waren. Spinozas Monismus führte jedoch auch zu weniger attraktiven Schlussfolgerungen. Er lehrte, das Universum könne nur eine einzige Substanz haben, nämlich Gott, und alles andere sei nur ein Nebenprodukt dieser Substanz. Die physische Welt und die geistige Welt seien lediglich zwei Aspekte einer einzigen zugrunde liegenden Substanz. Jeder Aspekt gehorche, für sich betrachtet, seinen eigenen Gesetzen, aber da die physische Welt sich nicht wesentlich von der mentalen unterscheidet, verliefen diese Gesetze parallel zueinander.

Die physikalischen Gesetze sind nach Spinozas Auffassung rein logisch und mechanisch, vorgegeben durch die der Natur Gottes inwohnende Vernunft, und wirken ohne erkennbaren Willen oder Zweck. Dies bedeutet, alles, was im Geist geschieht, ist ebenfalls durch die Notwendigkeit vorherbestimmt. Spinoza schrieb sogar sein philosophisches Hauptwerk, die *Ethica*,

nach dem Vorbild von Euklids *Elementen*. Er wollte damit zeigen, wie das Verhalten der Dinge, sowohl in der Welt der Gegenstände als auch in der des Geistes, sich notwendigerweise von einer einzigen ersten Ursache ableitet.

Da Gott die einzige Substanz war, besaß nur Gott Freiheit, die Spinoza als die Macht definierte, seiner eigenen Natur zu folgen. Die Menschen als „endliche Modi“ der Substanz Gottes haben keine Entscheidungsfreiheit, da sie notwendigerweise im Einklang mit Gottes Gründen handeln. Die Freiheit besteht für sie – für ihren Geist – einzig und allein in der Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Universum zu machen, die, ihnen hilft, die Dinge, wie sie sind, zu erkennen und zu bejahen. Dies würde sie von ihren Leidenschaften befreien und ihnen erlauben, in gleichmütiger Akzeptanz zu leben. In ähnlicher Weise ist nur Gott unsterblich; ein Mensch kann Unsterblichkeit nur erlangen, indem er die Dinge so akzeptiert, wie sie sind –, aber wieso man die Freiheit hat, zu wählen, die Dinge zu akzeptieren oder nicht zu akzeptieren, hat Spinoza nie erklärt.

Spinozas Philosophie wird oft als eine Reaktion auf die religiöse Intoleranz seiner Zeit gesehen. Er vertrat die Ansicht, der Mensch könne als endliches Wesen Gott oder seine Absichten – sofern er welche hat – niemals vollständig verstehen. Daher sei es unvernünftig, andere zu töten, deren Vorstellungen von Gott und seinen Absichten sich von den eigenen unterscheiden. Da er Gott mit reinen, notwendigen Gründen identifizierte, musste er jedoch einen Großteil des Talmuds und der Bibel neu erklären, da der Gott dieser Bücher kaum eine Verkörperung der Vernunft war. Daher bestand Spinoza darauf, religiöse Schriften, die sich der Vernunft widersetzten, dürften lediglich als Allegorien verstanden werden und ihre poetischen Ergüsse gehörten verworfen.

Obwohl Kant eine ähnliche Auffassung von der Bibel hatte, kann man leicht verstehen, warum er eine solche Abneigung gegen Spinozas Auffassung von der Stellung des Menschen im Universum empfand: Sie stand im Gegensatz zu allem, was Kant als inspirierend für das menschliche Herz und den menschlichen Geist empfand. Freiheit in Kants doppeltem Sinn des Wortes war in Spinozas Philosophie unmöglich.

Herders Interesse an der Freiheit unterschied sich von dem Kants. Er interessierte sich für die Freiheit weniger als moralische Frage denn als ästhetische – die Freiheit, eine unendliche Sphäre des Geschmacks zu entwickeln –, aber selbst für diese Art von Freiheit war in Spinozas mechanistischer Sicht des Universums kein Platz. Also interpretierte Herder einfach dieses Universum neu und ersetzte es durch das, was er als die neue wissenschaftliche Orthodoxie ansah: das Universum als Organismus, der sich ständig entwickelt und entfaltet. Die Gesetze dieses Universums waren notwendig, aber sie waren auch wechselseitig, in ständiger Interaktion und Verflechtung, sodass nicht alles vorherbestimmt war. Und sie wirkten teleologisch, wie das gesamte Leben, um Ziele zu erreichen. In dem Maße, in dem sich das Universum entwickelte, entwickelten sich auch seine Gesetze weiter, hin zu immer höheren Zwecken.

Da das Universum nach Herders Auffassung eine Manifestation der Substanz Gottes war, folgte daraus, eine Veränderung des Universums erfordere auch eine Veränderung Gottes. Gott war nicht mehr zeitlos und unveränderlich. Auch er entwickelte sich im Laufe der Zeit. Tatsächlich war er die Kraft, die durch die Notwendigkeit seiner organischen inneren Gesetze die Evolution vorantrieb, und er hatte einen Willen und ein Ziel. Als Kraft war sein Wirken in allem zu finden, von der Materie bis hinauf zu allen Aktivitäten der Mineral-, Pflanzen- und Tierwelt. Diese Ebenen unterschieden sich nicht in ihrer Art, sondern nur in ihrer Komplexität. Aber weil diese Kräfte ein organisches Ganzes bildeten, war alles einheitlich und führte zum bestmöglichen Ziel. Als Herder dieses Universum betrachtete, sah er, dass es – und alles, was darin war – gut war:

„Was wir Materie nennen, ist also mehr oder minder selbst belebt; es ist ein Reich wirkender Kräfte, die nicht nur unsern Sinnen in der Erscheinung, sondern ihrer Natur und ihrer Verbindung nach *ein Ganzes bilden*. Eine Kraft herrscht (sonst wäre es kein Eins, kein Ganzes); mehrere auf den verschiedensten Stufen dienen. Alle diese Verschiedenheiten aber, deren jede aufs Vollkommenste bestimmt ist, haben was gemeinschaftlich Thätiges, in einander Wirkendes; sonst könnten sie kein Eins, kein Ganzes bilden. Da nun im Reich der vollkommens-ten Macht und Weisheit Alles aufs Weiseste zusammenhängt, da in

ihm nichts sich anders als nach inwohnenden nothwendigen Gesetzen der Dinge zusammenfügen, helfen und bilden kann: so sehen wir auch allenthalben in der Natur *unzählige Organisationen*, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommenes, d.i. ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist, wie solche sich in diesem Zusammenhange sichtbar machen konnte.“⁴

Für Herder war es klar: Wenn diese allumfassende Kraft im menschlichen Herzen immer höhere Stufen der Evolution erreicht, zeigt sie ihre fortgeschrittenen Formen nicht nur in den Prinzipien der theoretischen Vernunft, sondern auch in den Emotionen. Und diese, wie alles andere auch, unterscheiden sich von der Vernunft nicht prinzipiell, sondern nur im Grad der Komplexität. In ihrer höchsten Form wird diese Kraft zu dem Wunsch, sich *auszudrücken*. Ihr Ziel ist es, durch ihre schöpferische Tätigkeit zu kommunizieren.

Dieser Punkt hängt zusammen mit Herders Auffassung von Kunst – und allem kreativen Ausdruck des Menschen. Da Gott sich ständig weiterentwickelt, muss sich auch sein Ausdruck durch die menschliche Kreativität weiterentwickeln. Daher existiert kein einheitlicher Maßstab, um menschliche Schöpfungen als richtig oder falsch, schön oder nicht schön zu beurteilen. Alles ist danach zu beurteilen, wie angemessen es die Kraft Gottes für die jeweilige Zeit und den jeweiligen Ort zum Ausdruck bringt.

Herder entlehnte hier ein Prinzip aus dem Werk von Johann Winckelmann, der fast im Alleingang die Kunstgeschichte erfunden hatte. Winckelmann, ein glühender Verehrer und Schüler der griechischen Kunst, hatte die heute weit verbreitete Theorie entwickelt, Kunst sei nicht nach ewigen Regeln, sondern nach ihrer kulturgeschichtlichen Situation zu würdigen. Man muss also einerseits beurteilen, wie sich ein Kunstwerk in die Kultur zum Zeitpunkt seiner Entstehung einfügt, das heißt in die Philosophie, die Institutionen und die Sitten der jeweiligen Zeit. Andererseits bedeutet es zu untersuchen, wie sich das Kunstwerk zu anderen Kunstwerken ähnlichen Stils

⁴ Johann Gottfried Herder, *Herders Werke*, Berlin [o. J.], S.103–106.

<http://www.zeno.org/>

verhält, die ihm vorausgingen und es inspirierten – oder die es seinerseits inspirierte –, um zu zeigen, wo es in die organischen Gesetze der Geburt, des Wachstums, der Blüte oder des Verfalls dieses bestimmten Stils passt.

Zu dieser Kunsttheorie fügte Herder zwei Elemente hinzu:

- 1) Man soll sich *allen* schöpferischen Bemühungen des Menschen – auch der Wissenschaft, der Philosophie und der Religion –, als Kunst nähern, sie also nicht betrachten in Bezug auf ihre Wahrheit, sondern in Bezug auf das, was sie über das Herz ausdrücken, das sie ins Leben gerufen hat.
- 2) Da Gott die Kraft ist, die nicht nur die Inspiration des Künstlers formt, sondern auch den Kontext, in dem der Künstler arbeitet, ist das Studium der Geschichte der schöpferischen Bemühungen der Menschen nicht einfach ein Zeitvertreib für Müßiggänger. Es ist stattdessen ein Weg, ein umfassenderes Verständnis für den göttlichen Willen zu entwickeln, der im Universum am Werk ist.

Wie weit Herder und Spinoza voneinander entfernt waren, lässt sich an der Art und Weise verdeutlichen, wie beide die Bibel behandelten. Wie bereits erwähnt, fand Spinoza in der Bibel nichts Wertvolles, abgesehen von universellen, rationalen Grundsätzen für das moralische Verhalten. Für Herder waren die interessantesten Teile der Bibel die Gedichte, insbesondere die Psalmen, weil sie die charakteristischsten Ausdrucksformen der Kultur waren, aus der sie stammten. Er schrieb ein revolutionäres Buch, *Vom Geist der hebräischen Poesie*, in dem er zeigte, wie die Bildsprache der Psalmen die besonderen Stärken der frühen hebräischen Kultur perfekt zum Ausdruck brachte und eine Sicht auf Gott möglich machte, die späteren Kulturen fehlte.

Mit diesem Ansatz, den man heute als *Kulturrelativismus* bezeichnet, gelang es Herder, die Bibel – und alles andere, auf das er ihn anwandte – sowohl zu erhöhen als auch herabzustufen. Er wies auf Aspekte der antiken Literatur hin, die seine Zeitgenossen als grob und barbarisch empfanden, und zeigte, dass auch diese ihre innere Logik und ihren Reiz hatten. Aber er degradierte sie auch, indem er ihr eine universelle Gültigkeit oder Autorität absprach.

Der Gedanke, kein menschliches Denken könne universell gelten, wäre Spinoza zuwider gewesen, da er Gott mit universellen Vernunftprinzipien identifizierte. Dennoch war Herder in der Art und Weise, wie er seine Wertschätzung für Spinoza darlegte, so überzeugend, dass für viele nachfolgende Generationen „Spinoza“ gleichbedeutend war mit Herders Neufassung von Spinozas Lehre. Wenn die frühen Romantiker davon sprachen, die beiden ihrer Meinung nach gegensätzlichen Pole der Philosophie – Fichte und Spinoza – in einer neuen Synthese zusammenzubringen, versuchten sie eigentlich, Fichte und Herder zu vereinen.

Trotz allen Unterschieden zu Spinoza in der Frage der Kausalität kann man schwer sagen, Herder habe die Schwierigkeiten von Spinozas Freiheitslehre vollständig überwunden. Auch für Herder ist Freiheit nichts anderes als die Fähigkeit, seiner Natur entsprechend zu handeln. Und wenn er den Begriff „seine Natur“ weit über die Fähigkeit zur Bildung adäquater Vernunftbegriffe hinaus ausdehnt, setzt seine Lehre der Freiheit des Menschen Grenzen. Die wichtigste Einschränkung besteht darin, nicht frei zu sein, seine Natur oder die im eigenen Inneren wirkenden Kräfte zu ändern. Als Künstler hat man eine gewisse Freiheit, diese Kräfte auszudrücken, aber nicht die Freiheit, die Grenzen seiner Zeit und seines Ortes zu überschreiten oder sich über die Gesetze der organischen Entwicklung der menschlichen Kultur hinwegzusetzen. Diese waren für Herder ebenso notwendig wie die ewigen Gesetze der Logik für Spinoza. Herder räumte dem Interpreten der Kunst zwar ein größeres Maß an Freiheit ein, denn dieser konnte durch bewusste *Bildung* die Gesetze der kulturellen Evolution begreifen und sich so über manche der dem Künstler auferlegten Beschränkungen erheben. Aber dies war ein Ideal, das mehr angestrebt als erreicht werden sollte. Und wenn man seine Wertschätzung zum *Ausdruck* bringt, ist man an die gleichen Beschränkungen gebunden, wie sie dem Künstler auferlegt sind.

Da Herder eher ein enthusiastischer als ein systematischer Denker war, ließ er viele der Schwächen und Ungereimtheiten seines Denkens stehen. Aus Kants Sicht war die größte Schwäche das Fehlen einer empirischen Grundlage für die Aufhebung der Grenze zwischen Geist und Materie. Wie Kant in einer Besprechung von Herders Werk argumentierte, beweist das Vorkommen von Elektrizität und Magnetismus in der Materie nicht, dass sie

zielgerichtet gemäß einem bestimmten Zweck handelt. Wir kennen zielgerichtete Aktivitäten nur in unserem eigenen Geist, wenn wir uns selbst dabei beobachten, wie wir um Ideen und Prinzipien willen handeln. Aber es ist unmöglich, in die Materie einzudringen, um zu wissen, ob sie auch um Ideen und Prinzipien willen handelt. Das bedeutet, Herders wichtigstes Prinzip zur Erklärung des Universums als Eins – eine universelle Kraft, die gemäß einem bestimmten Zweck handelt – erklärt Dinge, die direkt erfahren werden, durch etwas, das man überhaupt nicht erfahren kann.

Eine der Inkonsistenzen in Herders Ansichten sticht besonders hervor: Wenn wir davon ausgehen, Gott wirke durch alle menschlichen Schöpfungen, warum bringen dann manche Schöpfungen in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmtem Ort seine Energie besser zum Ausdruck als andere? Und warum sind manche Kulturen für seinen Einfluss empfänglicher und andere weniger empfänglich? Herder gab sich mit der typisch monistischen Antwort auf das Problem des Bösen zufrieden: Etwas als böse zu betrachten, bedeute einfach, man habe seine Rolle im Gesamtgefüge der Dinge nicht verstanden. Aber das Problem der Franzosen des 18. Jahrhunderts machte ihm zu schaffen: Wie konnte, aus seiner Sicht, eine ganze Kultur so eng und abweisend sein? Wie konnte sie sich in das Gesamtbild der Dinge einfügen? Welchem Zweck könnte sie dienen? Und was könnte ein Mensch, der in einer engen Kultur gefangen ist, tun, um ihr zu entkommen?

Die Schwierigkeiten in Herders Freiheitsbegriff und die Schwächen und Ungereimtheiten seines Denkens schlugen sich in der romantischen Sicht auf die Welt und die menschliche Psychologie nieder: Was ist der Beweis dafür, dass alles ein Ausdruck göttlicher Kraft ist? Selbst wenn man den göttlichen Ursprung innerer und äußerer Kräfte annimmt, wie soll man entscheiden, welchen man folgt und welchen nicht? Ist man wirklich frei in seiner Wahl? Was das Problem der eingeengten Kulturen angeht, so ging es den Romantikern nicht um die Enge der französischen Kultur, sondern um die der deutschen Kultur, die sie umgab. Um herauszufinden, wie man diese Enge überwinden kann, wandten sie sich außerhalb dieser Kultur an den antiken Philosophen, der ihrem Projekt am meisten entgegenkam: Platon.

Platon

Platon hat mit seinen sokratischen Dialogen ein zweifaches Vermächtnis hinterlassen. Auf der einen Seite war da Sokrates, der Skeptiker, der die Positionen seiner Gegner so lange zermürbte, bis nichts mehr davon übrig war, sich dann aber scheute, eine eigene Position zu vertreten. Und auf der anderen Seite gab es den Mystiker Sokrates, der mit viel Gefühl über Themen wie Freundschaft, Liebe, Schönheit und das ewige Leben der Seele sprach.

Dieser zweite Sokrates sprach alle Frühromantiker an, aber auch der erste hatte seine romantischen Verehrer. Vor allem Friedrich Schlegel lobte Sokrates für seine Ironie: seine Fähigkeit, einen Standpunkt einzunehmen, dafür zu argumentieren, dann dagegen zu argumentieren und so immer weiterzumachen. Schlegel war der Meinung, dies sei ein Beispiel für die Philosophie als lebendigem, dialektischen Prozess statt eines toten Systems. Gemäß diesem Modell wollte er selbst Philosophie betreiben.

Aber der Mystiker Sokrates lieferte den Romantikern das positive Ziel für einen solchen Prozess: die Suche nach Inspiration, um wahrhaft schöne und ausdrucksstarke Kunstwerke zu schaffen. Die beiden Dialoge, in denen Sokrates sich am eifrigsten zu diesen Themen äußert – *Phaidrus* und *Symposion* {deutsch auch: *Das Gastmahl*} – wurden von den Romantikern am häufigsten gelesen.

Beide Dialoge lehren, die Liebe zur Schönheit stelle eine Verbindung zum Göttlichen dar. Im *Phaidrus* sprach Sokrates das Problem der Liebe als Wahnsinn an und erklärte sie als göttlichen Ursprungs. Er beschrieb mehrere Stufen des göttlich inspirierten Wahnsinns, wobei die zweithöchste der Wahnsinn ist, der die Dichter zum Dichten inspiriert; der höchste ist die Liebe zu einer schönen Person. Diese Liebe sei göttlich inspiriert, so Sokrates, weil der Anblick einer schönen Person rudimentäre Erinnerungen an die Götter wachrufe, die man in einem früheren Leben gesehen hatte und Assoziationen zu diesen Erinnerungen auslöse. Sobald diese Assoziationen geweckt worden waren, trieben sie den Menschen dazu, die Geliebte oder den Geliebten zu verfolgen. Dieses Streben kann dann entweder in eine verherrlichende oder in eine erniedrigende Richtung führen.

Sokrates veranschaulichte diesen Punkt mit einer Analogie. Die Seele sei wie ein Wagen, der mit zwei Pferden bespannt sei: einem edlen und einem niederen. Wenn das niedere Pferd den Wagenlenker und das edle Pferd überwältigte, dann würde die Liebe zu nichts anderem führen als zum Streben nach fleischlicher Lust. Wenn jedoch der Wagenlenker und das edle Pferd die Kontrolle behielten, brächte die Liebe die Liebenden dazu, auf solche Vergnügungen zu verzichten und sich stattdessen gemeinsam den Freuden der Philosophie zu widmen. Und dies würde ihre Seelen nach dem Tod zu einer höheren Reinkarnation führen.

Im *Symposion* berichtete Sokrates über die Lektionen, die er von Diotima, einer geheimnisvollen Frau aus dem Osten, über die Liebe gelernt hatte – die einzige Person, mit der Sokrates nie stritt, wie Schlegel bemerkte. Diotima lehrte, die Liebe sei halb sterblich, halb unsterblich: Sie sei das Medium, durch das die Menschen mit dem Göttlichen in Verbindung treten. Die Liebe zur Schönheit werde von dem Ziel angetrieben, durch Fortpflanzung Unsterblichkeit zu erlangen. Auf der niedrigsten Ebene bedeute dies, Kinder zu zeugen. Auf der höchsten Ebene gehe es darum, edle philosophische Gedanken zu erschaffen.

Um die höchste Stufe zu erreichen, bedurfte es nach Ansicht der Romantiker eines Trainings – der *Bildung*. Sie begann mit der Liebe zu einem schönen Körper, musste dann aber geschult werden, die Grenzen dieser speziellen Schönheit zu erkennen. Das geschah, indem sie die gleiche Schönheit auch in anderen Körpern und – auf einer höheren Ebene – im Geist vieler Individuen wahrnahm. Über den einzelnen Menschen hinausgehend lernte die Seele höhere und feinere Ebenen der Schönheit zu schätzen – Sitten, Gesetze und Institutionen – bis sie in der Lage war, in der Kontemplation die ewige Form der Schönheit selbst wahrzunehmen. Aus dieser Kontemplation heraus war der Mensch in der Lage,

"...keine Abbilder der Tugend zu gebären – weil er nicht mit Abbildern in Berührung kommt –, sondern wahre Tugend –, weil er mit der wahren Schönheit in Berührung kommt. Die Liebe der Götter gilt

demjenigen, der die wahre Tugend geboren und genährt hat, und wenn ein Mensch unsterblich werden könnte, so wäre er es."⁵

In beiden Dialogen wies Sokrates nachdrücklich darauf hin, die Wertschätzung der Schönheit könne vielleicht mit erotischer Begierde beginnen, müsse aber schnell über die sexuelle Aktivität hinauswachsen, wenn sie nach oben führen solle. Dieser Punkt ging jedoch an den Romantikern vorbei. Sie waren eher von Sokrates Lehre beeindruckt, die Lust stehe keineswegs im Widerspruch zum Göttlichen, sondern sei vielmehr ein notwendiger Teil des Weges dorthin – ganz anders, als das Christentum und Philosophen wie Kant es behaupteten. Die Liebe zu einem anderen Menschen aktiviert nun die Wertschätzung für die göttlichen Kräfte, die in der Welt wirken. Diese Wertschätzung wird dann durch die Liebe zur Menschheit, zur Natur und zur Kunst auf eine Ebene ausgedehnt, auf der die eigenen ausdrucksstarken und künstlerischen Schöpfungen mehr und mehr vom Universum aufnehmen. So können die Grenzen der eigenen Kultur überschritten werden – so weit wie es dem Menschen möglich ist. Menschen, die das erreicht haben, können dann in anderen den Sinn für Liebe und Gemeinschaft wecken, durch den eine wahrhaft freie Gesellschaft wachsen kann.

Solange die eigene Liebe diese höheren Dimensionen stimulieren kann, bestehe also keine Notwendigkeit, auf die Schönheiten fleischlicher Freuden zu verzichten. Das war der Standpunkt der frühen Romantiker.

Genau hier begann die Ideologie der romantischen Liebe, sowohl als persönliches als auch als politisches Programm.

⁵ Platon. *Das Gastmahl oder Symposion, Sämtliche Werke*, Band 1, Berlin, 1940, S. 657–728. <http://www.zeno.org/>

Literatur

Mit der Liebe als einem so wichtigen Bestandteil der Entwicklung von Weisheit und des Gefühls für den eigenen Platz – in der Welt und gegenüber ihrem Schöpfer – war es für die frühen Romantiker offensichtlich: Die akademische Philosophie war nicht das beste Medium, um die gesamte Weisheit hervorzubringen und auszudrücken. An der Universität war kein Platz für die Liebe. Im besten Fall konnte die akademische Philosophie einen Teil der menschlichen Natur detailliert erforschen: die Vernunft. Die gesamte menschliche Natur in all ihrer emotionalen Vielfalt erforderte ein ganz anderes und umfassenderes Genre: die Literatur.

Herder hatte schon früher argumentiert, man könne durch die Literatur mehr über die menschliche Natur erfahren als durch die Philosophie, weil die menschliche Sprache in erster Linie aus Analogien bestehe und die Literatur in ihrem Umgang mit Analogien anspruchsvoller sei als die Philosophie. Doch für Herder bedeutete Literatur in erster Linie Poesie: Drama, Epos und Lyrik – die Werke von Homer, Sophokles, Dante und Shakespeare.

Die Romantiker waren jedoch in einer Kultur aufgewachsen, die stärker von einer neuen Literaturgattung geprägt war, die sich weniger mit Analogien als mit psychologischer Entwicklung befasste. Diese Gattung war der *Roman, le roman* auf Französisch.

Im späten 18. Jahrhundert war der Roman noch eine neue Kunstform. Da es in der griechischen und römischen Antike keine Romane gegeben hatte, gab es auch keine antiken Maßstäbe, was einen Roman ausmachte. So nahmen die Romanautoren fast alles als Thema und experimentierten mit einer Vielzahl von Stilen, manchmal innerhalb eines einzigen Werks. Die experimentelle Belletristik der Gegenwart ist nicht experimenteller als das, was viele damalige Romanciers verfassten, zum Beispiel Lawrence Sterne. Offiziell – das heißt in der akademischen Literaturtheorie – galt die dramatische Dichtung als die höchste Form der Kunst. Da aber Romane im Gegensatz zum Drama in erster Linie für Einzelpersonen bestimmt waren, konnten Romanautoren sich mit Themen befassen, die das Drama bestenfalls unzureichend behandelte: die Offenlegung des sich organisch entwickelnden Innenlebens und der Gedanken ihrer Figuren.

Dass Romane etwas wirklich Neues zum Ausdruck brachten, machte das beispiellose Aufsehen deutlich, das zwei Romane in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erregten: Rousseaus *Julie oder die neue Héloïse* (1761) und Goethes *Die Leiden des jungen Werther* (1774). *Julie* erzählt in sechs Bänden die Geschichte einer zum Scheitern verurteilten Liebe, in der die Hauptfiguren die Entwicklung ihrer Gefühle bis ins kleinste Detail beschreiben und analysieren. *Werther* erzählt in Form von Briefen zwischen den beiden Hauptfiguren und ihren Freunden von einem jungen Mann, der aus Liebe zu einer Frau, die mit einem anderen verlobt ist, schließlich Selbstmord begeht. Der letztgenannte Roman traf einen derartigen Nerv, dass auf seine Veröffentlichung eine Reihe von Selbstmorden folgte – eine Tatsache, die Goethe ohne Ende bedauerte. Und beide Romane zogen Industrien nach sich: In der Schweiz stieg die Zahl der Touristen, die Orte besuchen wollten, an denen sich Szenen aus *Julie* abgespielt hatten; in Deutschland konnte man Sammelteiler kaufen, die mit Szenen aus *Werther* illustriert waren. Aufgrund des Realismus beider Romane waren viele Leser davon überzeugt, sie seien keine Fiktion, sondern würden tatsächliche Ereignisse darstellen.

Aber was für ein Realismus war das? *Julie* hatte in Deutschland einen Streit der Kritik ausgelöst, als Moses Mendelssohn – eine der letzten großen Figuren der deutschen Aufklärung, Dorothea Schlegels Vater –, behauptete, *Julie* sei unlesbar, weil die langen Diskussionen über Gefühle schwer zu ertragen seien. „Ich glaube“, schrieb er, „es sei nichts unerträglicher, als wenn das Pathetische weitschweifig wird.“⁶ Noch schlimmer sei, dass die langen Liebeserklärungen des Romans völlig unrealistisch seien: Niemand, der wirklich verliebt sei, würde im wirklichen Leben jemals so sprechen.

Johann Georg Hamann, Herders Mentor des Mystischen, entgegnete daraufhin, Mendelssohn wisse die „wahre Natur des Romantischen“ nicht zu schätzen. Romane, so argumentierte er, enthüllten und erforschten eine tiefe Ebene der Wahrheit, die die Enge der Gesellschaft gewöhnlich verbarg. Es spiele keine Rolle, dass die meisten Menschen nicht so redeten. Es gebe einen Teil der menschlichen Seele, der das wolle – und Romane böten das nötige Ventil, es auszudrücken.

⁶ Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften*, Band 5,1, Seite 380.

Mendelssohn ließ sich von dieser Reaktion nicht beirren. Er nahm Hamanns Formulierung auf, formulierte sie um und sagte, die „romantische Natur der Wahrheit“ müsse die Regeln einhalten, die alle Wahrheiten einhalten: Sie müsse stichhaltig, kohärent und geordnet sein. Hamann verlange einen Vertrauensvorschuss, indem er eine Wahrheit zuließ, die keinerlei Ordnung hatte.

In diesem Gespräch hat man den Begriff „romantisch“ vielleicht zum ersten Mal als Adjektiv verwendet, um eine bestimmte Art von Wahrheit zu beschreiben. Und obwohl Mendelssohn das letzte Wort hatte, setzte sich Hamanns Position schließlich durch. Die Ansicht, dass Romane die psychologische Entwicklung mit einem Realismus erforschen, wie das keine andere Gattung kann, – auch wenn ihre Geschichten unwahrscheinlich und extrem sein mögen –, gewann immer mehr Einfluss, bis man sie als selbstverständlich nahm.

In seinem späteren Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795–96) versuchte Goethe, das Besondere der Gattung durch einen Vergleich mit dem Drama herauszuarbeiten. Das Drama befasse sich mit *Charakteren* und *Handlung*, der Roman mit *Gefühlen* und *Ereignissen*. Mit anderen Worten: Romane konzentrieren sich weniger auf Motive der Figuren als vielmehr auf deren *Gefühle*, die von Ereignissen hervorrufen werden. Tatsächlich sollen die Gefühle die Geschichte vorantreiben. Wenn dieser Antrieb langsam und organisch war, konnte man ihn erwarten und sogar genießen. Unabhängig davon, wie lange die Figuren brauchten, um ihre Gefühle zu ordnen, gab es genügend Raum, um den Leser durch alle Schritte zu führen.

In Dramen, so Goethe weiter, solle das Schicksal eine große Rolle spielen, nicht aber in Romanen. Romane, die dem Leben entsprechen sollen, müssten dem Zufall Raum geben. In der Tat solle die treibende Kraft des Romans nicht das äußere Schicksal sein, sondern die innere emotionale Entwicklung als Reaktion auf zufällige Geschehnisse.

Schließlich stellte Goethe fest, dass romanhafte – das heißt romantische – Züge nicht auf Romane beschränkt sind. Tatsächlich war diese Diskussion der Gattungen im *Wilhelm Meister* ein Vorspiel zu einer Diskussion über *Hamlet*. Dort fanden die Protagonisten, Hamlet werde mehr vom Gefühl als vom Charakter angetrieben und Shakespeares Darstellung sei daher

eigentlich eine „Erweiterung eines Romans“. Was *Hamlet* in ihren Augen zu einem echten Drama machte, war die Tatsache, dass gerade das *Schicksal* zu einem notwendigen und tragischen Ende führte.

Diese Diskussion war es wohl, die Schlegel und seine Mitromantiker dazu veranlasste, Shakespeare als „romantischen“ Autor zu bezeichnen, obwohl er nie Romane geschrieben hat. Die Romantik, wie Schlegel sie unter dem Einfluss Goethes definierte, war weniger eine Gattung als vielmehr ein allgemeiner Ansatz für die Literatur als Ganzes.

Wilhelm Meister selbst ist ein Paradebeispiel für diesen Ansatz: ein von Gefühlen und zufälligen Ereignissen getriebener Roman. Die Geschichte befasst sich in erster Linie mit der emotionalen Entwicklung der Titelfigur – es handelt sich um einen der ersten deutschen *Bildungsromane* {im Original deutsch}, einen Roman über das Wachsen und Reifen eines jungen Menschen. Wilhelm ist zu Beginn aufgeweckt, wissbegierig und wortgewandt, aber emotional unreif. Im Laufe der Ereignisse trifft er viele Entscheidungen darüber, was er mit seinem Leben anfangen will, aber in fast allen Fällen erweisen sich seine Entscheidungen als umso verhängnisvoller, je mehr sie vom Verstand bestimmt sind. Am Ende lehren ihn die Ereignisse – und das freundliche Eingreifen der Menschen um ihn herum – wie er sein Glück finden kann, indem er auf sein Herz hört und die Weisheit derer zu schätzen lernt, die ihn wirklich lieben. Obwohl die „Lehre“ im Titel sich zunächst auf Wilhelms Streben nach einer Theaterkarriere zu beziehen scheint, lässt der Roman dieses Interesse gegen Ende des Buches fallen. Das heißt, seine Lehrzeit ist in Wirklichkeit eine Reihe von Lektionen, um nichts Geringeres als die Lebenskunst selbst zu meistern.

Wie oben erwähnt, hat Schlegel *Wilhelm Meister* als eine der drei großen „Tendenzen des Zeitalters“ bezeichnet. Wie bei den anderen Tendenzen war er der Meinung, auch das Buch habe seine Unvollkommenheiten. Aber im Großen und Ganzen schätzten er und seine Freunde es sehr und betrachteten es – zusammen mit seinem Autor – als einen der wenigen Lichtblicke der deutschen literarischen Kultur. Novalis, obwohl er später seine Meinung über das Buch änderte, hatte einen sehr positiven ersten Eindruck davon und nannte es den „absoluten Roman“. Schlegel fügte in einem seiner kritischen Fragmente hinzu:

„Wer Goethes ‚Meister‘ gehörig charakterisierte, der hätte damit wohl eigentlich gesagt, was es jetzt an der Zeit ist in der Poesie. Er dürfte sich, was poetische Kritik betrifft, immer zur Ruhe setzen.“⁷

Für beide schien sein Reiz darin zu liegen, den Roman als inspirierendes Beispiel dafür zu sehen, wie er zur *Bildung* eines Lesers beitragen kann, der selbst die Kunst des Lebens meistern will.

Für Novalis lag eine der wichtigsten Lektionen des *Wilhelm Meister* in seinem magischen Element. Ein Abbé – weise, gütig und alt – wacht aus der Ferne über Wilhelms Ausbildung, ohne dass dieser davon weiß, und mischt sich gelegentlich hinter den Kulissen ein, um Wilhelm zu zeigen, dass es mehr in der Welt gibt, als er ahnt. Das Wissen des Abbé über Wilhelms Gemütszustände und Aktivitäten – das er in einem Manuskript festhält, das er Wilhelm gegen Ende des Buches zeigt – lässt sich mit normalen menschlichen Kräften nicht erklären, und für Goethe scheint eine Erklärung nicht nötig. Die Anziehungskraft der Idee – ein wohlwollendes, allwissendes Wesen überwacht den geistigen Fortschritt des Menschen – soll als Erklärung ausreichen. Novalis verwendete später ein ähnliches Mittel zu Beginn seines unvollendeten Romans *Heinrich von Ofterdingen*, in dem der junge Heinrich ein altes, illustriertes, aber unvollständiges Buch in provenzalischer Sprache findet, das offensichtlich die Geschichte seines Lebens enthält. Novalis bietet eine Erklärung für dieses Stück Magie an, wenn er sagt, die Natur enthalte magische Dimensionen. Diese blieben dem verschlossen, der sich ihr ohne Fantasie näherte, öffneten sich aber für den Fantasievollen. Mit anderen Worten: Die Fantasie fügt der Natur nichts Falsches hinzu. Sie bringt lediglich die Magie zum Vorschein, die bereits potenziell und authentisch vorhanden ist.

Diesen Sinn für Magie hatte Novalis schon vorgeschlagen, als er sagte:

„Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman sein.“⁸

⁷ Schlegel, Friedrich. *Kritische Fragmente*, KA Band 2, S. 147–164, Nr. 120.

<http://www.zeno.org/>

⁸ Novalis. *Fragmente und Studien 1797-1798*, S. 389, Zeile 21 aus *Werke*, <https://books.google.de/>

Wenn man das Magische im Gewöhnlichen sieht, „romantisiert“ man das Leben – so nannte er es – und macht sich dadurch selbst „authentisch“ – auch das sein Begriff. Die Fähigkeit, das Alltägliche und Gewöhnliche in das Geheimnisvolle und Erhabene zu verwandeln, bestätigte die eigene Freiheit und die Macht, die eigene Erfahrung zu gestalten und seinen Anteil am Unendlichen zu genießen. *Wilhelm Meister*, auch wenn Novalis ihn später wegen seiner ironischen Haltung gegenüber den Künsten ablehnte, hatte ihm jedoch gezeigt, was eine romantische, authentische Sichtweise sein konnte.

Für Schlegel war die Anziehungskraft des *Wilhelm Meister* komplexer. In einer ausführlichen Rezension für die Zeitschrift *Athenäum* stellte er fest, dass die Lektionen des Romans in Sachen Bildung auf drei Ebenen wirken:

Die erste Ebene betrifft den Inhalt des Buches. Die Etappen von Wilhelms *Bildung* veranschaulichen viele Prinzipien, wie man seine eigenen Gefühle erziehen kann. Und diese Prinzipien sind nicht nur implizit in den Ereignissen enthalten. Goethe füllt den Roman mit Diskussionen zwischen den Figuren über Kunst, Liebe, Philosophie – alle Aspekte des Lebens, sogar über die geschmackvollste Art, ein Haus zu dekorieren und Gäste zu unterhalten. (Die deutsche Mode, bei den Mahlzeiten Musik im Hintergrund zu spielen, ohne dass die Musiker zu sehen sind, wurde offenbar von Goethes Empfehlungen inspiriert.) So wie sich die Figuren in ihren Worten und Taten offenbaren, bieten sie dem Leser reichlich Stoff zum Nachdenken: sowohl inspirierende Beispiele für ein gut gelebtes Leben als auch anrührende für eines, das auf Abwege geraten ist, Erlösung sucht und auf unerwartete Weise Mitgefühl erlebt. Wenn man das Buch auf dieser Ebene liest, lernt man viel über das Leben.

Die zweite Ebene der *Bildung*, die Schlegel in dem Buch entdeckt, geht jedoch tiefer. Hier geht es um die Herausforderung, die die Form des Buches darstellte – oder besser gesagt, das Fehlen einer leicht erkennbaren Form. In Übereinstimmung mit Goethes Theorie des Zufalls ist die Geschichte episodenhaft und lässt den Leser oft zweifeln, ob sie überhaupt irgendwo hinführt. Schlegel benennt die Zufälligkeit des Romans, aber er bezeichnet sie als eine „kultivierte Zufälligkeit“: Zufälligkeit mit einem höheren Zweck. Er betrachtete sie nicht als Schwäche, sondern als Teil der Stärke des Romans, als Mittel der *Bildung*. Denn in seinen Augen erwarb der Leser *Bildung* nicht nur

durch die Ereignisse der Erzählung. Er erwarb sie auch durch den Zwang, die Struktur des Romans auf einer tieferen Ebene zu reflektieren und zu betrachten, um dem Ganzen einen Sinn zu geben. Diese Übung in imaginativer Reflexion schulte den Leser darin, nicht nur die Ganzheit und Kohärenz des Romans zu sehen, sondern auch die seines eigenen Lebens. Auf diese Weise wäre man nach dem Verlassen des Romans ein veränderter Mensch. Wie Schlegel in einem seiner Fragmente sagte, in dem er den „synthetischen Schriftsteller“ lobt und sich damit offenbar auf Goethe bezieht:

„Der analytische Schriftsteller beobachtet den Leser, wie er ist; danach macht er seinen Kalkül, legt seine Maschinen an, um den gehörigen Effekt auf ihn zu machen. Der synthetische Schriftsteller konstruiert und schafft sich einen Leser, wie er sein soll; er denkt sich denselben nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegenwirkend. Er läßt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden, oder er lockt ihn es selbst zu erfinden. Er will keine bestimmte Wirkung auf ihn machen, sondern er tritt mit ihm in das heilige Verhältnis der in- nigsten Symphilosophie oder Sympoesie.“⁹

Indem man sich auf das „heilige Verhältnis“ eines Dialogs mit dem Autor einlässt, schärft man seine Kritikfähigkeit und wird zum Mitautor des Buches. Auf diese Weise gewinnt man eine höhere Wertschätzung für die Prozesse der Sensibilität im gesamten Leben, die die Romantiker von ihren Biologieprofessoren gelernt haben: Man muss lernen, sowohl für äußere Reize empfänglich zu sein, als auch sie *aktiv* zu gestalten, um voll und ganz am fortlaufenden, organischen Leben des Universums teilnehmen zu können.

Dieser Dialog mit dem Autor führt zu einer dritten Ebene in den Lektionen des Romans über *Bildung*: eine tiefe Auseinandersetzung mit einem wirklich kultivierten Geist. Durch ihre wissenschaftliche Ausbildung betrachteten die Romantiker den menschlichen Geist als Mikrokosmos des Unendlichen. So ist es leicht nachzuvollziehen, warum Schlegel das Kennenlernen des großen Geistes eines kultivierten Autors als Gelegenheit sah, die ganze Welt neu zu sehen. In einem seiner Fragmente erklärte er:

⁹ Schlegel, Friedrich. Kritische Fragmente, KA Band 2, S. 147–164, Nr. 112.
<http://www.zeno.org/>

„Mancher der vortrefflichsten Romane ist ein Kompendium, eine Enzyklopädie des ganzen geistigen Lebens eines genialischen Individuums...“¹⁰

In seiner Besprechung von *Wilhelm Meister* fügte er hinzu:

„Die gewöhnlichen Erwartungen von Einheit und Zusammenhang täuscht dieser Roman ebenso oft als er sie erfüllt. Wer aber echten systematischen Instinkt, Sinn für das Universum, jene Vorempfindung der ganzen Welt hat, die Wilhelmen so interessant macht, fühlt gleichsam überall die Persönlichkeit und lebendige Individualität des Werks, und je tiefer er forscht, je mehr innere Beziehungen und Verwandtschaften, je mehr geistigen Zusammenhang entdeckt er in demselben. Hat irgendein Buch einen Genius, so ist es dieses.“¹¹

Ein Teil dieses Genius, so Schlegel, sei Goethes Haltung als Erzähler des Romans. Obwohl der Erzähler Zuneigung für alle seine Figuren zeigt, bewahrt er ihnen gegenüber eine gewisse ironische Distanz und lässt Raum für ihre Schwächen und Fehler. So kann sich der Leser ein eigenes Urteil bilden und gleichzeitig die Sicht auf das Leben aus der Vogelperspektive, die eine ironische Distanz erlaubt, unmittelbar erfahren. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, war das Prinzip der ironischen Distanz als Mittel zur Würdigung der Ganzheit des Lebens von zentraler Bedeutung für Schlegels eigene Philosophie.

Schlegel war überzeugt: Das organisierende Prinzip hinter dem *Wilhelm Meister* war Goethes Versuch, eine Theorie der Kunst und ihres Platzes im Leben zu präsentieren. Er war auch der Meinung, Goethe habe durch die Darstellung dieser Theorie in Form eines Romans einen Weg gefunden, eine Philosophie zu vermitteln, die das, was ihr an logischer Strenge fehlte, durch ihre Lebendigkeit und Überzeugungskraft mehr als wettmachte.

„Es war so sehr die Absicht des Dichters, eine nicht unvollständige Kunstlehre aufzustellen, oder vielmehr in lebendigen Beispielen und

¹⁰ Ebenda, Nr.78.

¹¹ Schlegel, Friedrich. *Über Goethes Meister*, KA Band 2, S. 126–147.

<http://www.zeno.org/>

Ansichten darzustellen, daß diese Absicht ihn sogar zu eigentlichen Episoden verleiten kann, wie die Komödie der Fabrikanten und die Vorstellung der Bergmänner. Ja man dürfte eine systematische Ordnung in dem Vortrage dieser poetischen Physik der Poesie finden; nicht eben das tote Fachwerk eines Lehrgebäudes, aber die lebendige Stufenleiter jeder Naturgeschichte und Bildungslehre.“¹²

Mit anderen Worten: Schlegel war der Meinung, Goethe habe es verstanden, die Stärken des Romans als Gattung zu nutzen, nicht nur um psychologische Einsichten zu vermitteln. Er hatte auch eine Gesamtphilosophie, einschließlich Geschichte und Wissenschaft, in einer lebendigen, sich entwickelnden, fortschreitenden Weise kommuniziert. Wilhelm Meister vereinte „Poesie“ – das heißt schöne Literatur – und Philosophie. Das war für Schlegel die wichtigste Tendenz des Buches, da es einen Weg wies, die Philosophie vom Muff der Akademie zu befreien und sie lebendig zu machen. Wie er in einem seiner Fragmente sagte:

„Die Romane sind die sokratischen Dialoge unserer Zeit. In diese liberale Form hat sich die Lebensweisheit vor der Schulweisheit geflüchtet.“¹³

Aus diesem Grund entwickelte es sich zu einer Herzenssache der Frühromantiker, die Poesie, – jede schöne Literatur in einem romanhaften Stil –, mit der Philosophie zu vereinen. Schelling war eine bemerkenswerte Ausnahme in diesem Bestreben, aber die anderen vier großen Frühromantiker betrachteten alle Romane und andere „romantische“ und „synthetische“ Literatur primär als Vehikel, um ihre philosophische Vision zum Ausdruck zu bringen. Ihre Sichtweise des Universums hatten sie von Herder übernommen – es sei eine unendliche, organische Einheit, in der sich die Teile durch ständige Interaktion auf ein nicht erkennbares Ziel hin entwickeln. Da war ein offenes Genre, das es der Philosophie erlaubte, sich durch Dialog, Ironie, Intuition, Liebe und psychologische Entwicklung auszudrücken, ein ideales

¹² Ebenda

¹³ Schlegel, Friedrich. *Kritische Fragmente*, KA, Band 2, S. 147–164, Nr. 26.
<http://www.zeno.org/>

Medium, um das philosophische Unternehmen im Kontext dieses Universums durchzuführen.

Die frühen Romantiker nannten sich selbst nicht „Romantiker“. Obwohl sie den Begriff verwendeten, um die von ihnen bewunderte Literatur zu beschreiben, war die erste Person, die ihn auf sie selbst anwendete, ihre erste große französische Bewunderin, Madame Germaine de Staël, in ihrem Buch *Über Deutschland* (1813). Sie war selbst Romanschriftstellerin und wollte mit der Bezeichnung „Romantiker“ für Schlegel und seine Mitstreiter die romanhafte Ausformung ihrer Philosophie unterstreichen. Allerdings betrachtete sie die Gruppe als unpolitisch, was ein Irrtum war. Wie Schlegels Bemerkung über die Tendenzen des Zeitalters schon andeutete, sahen er und seine Freunde in ihrer Auseinandersetzung mit Philosophie und Literatur auch eine politische Dimension. So sehr sie mit Schiller in den Details seiner ästhetischen Theorie uneins waren, so sehr stimmten sie mit ihm darin überein, dass „der Mensch nur durch das Schöne zur Freiheit gelangt“. Zu diesem Zweck wollten sie Philosophie und Literatur in einer Weise verbinden, die den Deutschen die *Bildung* verschaffte, die sie brauchten, um zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu finden und gleichzeitig die Fehler der Französischen Revolution zu vermeiden.

Madame de Staël mag das politische Programm der Frühromantiker ignoriert haben, weil sie über sie schrieb, kurz nachdem sich ihre Gruppe aufgelöst hatte, ohne eine kohärente politische Theorie oder greifbare politische Ergebnisse hervorgebracht zu haben. Für dieses Scheitern gab es mehrere Gründe, und – wie wir im nächsten Kapitel sehen werden – einer der Hauptgründe war, dass die wissenschaftliche Weltanschauung, die ihrer Philosophie zugrunde lag, die Möglichkeit der persönlichen Freiheit untergrub. Ihre Versuche, die Tendenzen ihrer Zeit zu synthetisieren, scheiterten daran, dass sich manche nicht mit den Lehren vereinbaren ließen, die William Herschel in den Sternen gesehen hatte.

4 – Das romantische Universum

Im Deutschland der späten 1790er Jahre war es ganz normal, dass die Frühromantiker sich öfter trafen, um Fragen der Philosophie, der Literatur und der *Bildung* zu diskutieren. Die Begeisterung für diesen Zeitvertreib teilten sie mit vielen anderen Lesezirkeln ihrer Zeit. Was sie jedoch von anderen unterschied, waren fünf Faktoren:

Die Geschwindigkeit, mit der sie die neuesten Entwicklungen der Kunst, der Wissenschaften und der revolutionären Politik aufnahmen und konsolidierten.

Die Gründlichkeit, mit der sie die philosophischen und künstlerischen Implikationen ihrer neu konsolidierten Weltanschauung ausarbeiteten.

Die Fantasie, mit der sie versuchten, die Widersprüche innerhalb dieser Weltanschauung aufzulösen.

Die Radikalität der Implikationen ihrer Überlegungen zu den großen Fragen der Philosophie – in Kants Worten: reine Vernunft, Moral und Ästhetik; in Platons Worten: das Wahre, Schöne und Gute.

Ihr Gefühl, an der Spitze des menschlichen Bewusstseins zu stehen, und der missionarische Eifer, mit dem sie ihre Berichte von der Front an den Rest der Welt weitergaben. Novalis Worte fangen dieses Selbstverständnis ein: „Wir sind auf einer *Mission*: zur *Bildung* der Erde sind wir berufen.“¹

Diese fünf Merkmale ihrer „Symphilosophie“ verwandelten einen gewöhnlichen Lesezirkel in eine revolutionäre Kraft im europäischen Denken. Die kultivierte Öffentlichkeit Deutschlands in den frühen 1790er-Jahren betrachtete Kants philosophisches Werk als eine Revolution auf Augenhöhe mit der französischen Revolution und sah dessen Werk als das intellektuelle Gegenstück zu den politischen Kräften, die die Französische Revolution entfesselt

¹ Novalis. *Blüthenstaub*, aus *Schriften*, Band 2, S. 413–464, Nr. 32.
<http://www.zeno.org/>

hatte. Doch wenn man Kant heute liest, fällt es schwer, ihn als Bewohner desselben Universums zu sehen, in dem wir heute leben. Wenn man jedoch die Romantiker liest, ist es offensichtlich – wenn man von ein paar stilistischen Exzessen absieht –, dass sie die ersten Bewohner dieses Universums waren.

Ein Teil dieser Ähnlichkeit liegt darin begründet, dass sie, im Gegensatz zu Kant, in den nächtlichen Himmel blickten und sahen, was auch wir dort sehen: ein sich ständig veränderndes Universum mit unendlichen Dimensionen in Raum und Zeit. Abgesehen davon sind ihre Schlussfolgerungen, was diese Dimensionen für ein gutes Leben auf der Erde bedeuten – die subjektive Natur der Wahrheit, die Pflicht, seinen Gefühlen treu zu sein und die Position des Künstlers an der Spitze der Evolution des menschlichen Bewusstseins – immer noch sehr aktuell. Ihre Revolution ging über diejenige Kants hinaus und betraf die Kultur im Allgemeinen.

Drei Aspekte ihres Denkens waren besonders wichtig für das Erweitern dieser Revolution in den Bereich der Religion und schließlich in die Buddhistische Romantik:

Die gemeinsame Weltanschauung, die sie als Ergebnis ihrer Symphilosophie entwickelten.

Ihre unterschiedlichen Ansichten über die Rolle der menschlichen Freiheit innerhalb dieser Weltanschauung.

Die Art der *Bildung*, durch die sie hofften, den Rest der Welt zu ihrer Sache zu bekehren.

Diese drei Punkte sind die Themen dieses Kapitels.

Symphilosophie

Als die Romantiker sich mit Symphilosophie beschäftigten, entwickelten ihre Gespräche ein zentrales, paradoxes Thema. Dieses bildete die Grundlage ihrer Diskussionen. Das Element des Paradoxen hielt die Diskussionen in Gang, da jedes Mitglied der Gruppe seine eigenen Variationen des Themas erarbeitete, um ihm einen Sinn zuzuschreiben.

Dieses zentrale Thema war eines, das der Buddha als Definition einer bestimmten Art von Werden eingestuft hätte – die Natur des Kosmos und der Platz des Selbst in diesem Kosmos. Aus buddhistischer Sicht ist es besonders problematisch, dass sie diese Art des Werdens feierten und die Möglichkeit leugneten, es gebe etwas darüber hinaus.

Das Thema umfasst zwei Aspekte:

Jedes Individuum ist ein organischer Teil eines Kosmos, der eine unendliche organische Einheit ist. Dennoch hat jedes Individuum die Fähigkeit zur Freiheit.

Wir behandeln den ersten Satz zuerst, da die Romantiker hier gemeinsame Ansichten vertraten. Im nächsten Abschnitt betrachten wir dann die verschiedenen Arten, wie sie versuchten, diese gemeinsamen Ansichten mit dem Paradoxon der Freiheit in Einklang zu bringen.

Offensichtlich leiteten die Romantiker ihre erste These von Strömungen in der Astronomie und Biologie ihrer Zeit ab: Herschels Theorie eines unendlichen, organischen Kosmos und die biologistische Theorie einer einheitlichen Kraft, die die Kluft zwischen Geist und Materie überbrückt. Diese Aussage hat eine strukturelle Ähnlichkeit mit Herders Weltbild, obwohl die Romantiker das „Unendliche“ viel stärker betonten als er. Die Folgerungen, die sie aus diesem Satz in Bezug auf das Wahre, Schöne und Gute zogen, werden erst klar, wenn wir ihr Verständnis der Begriffe *unendlich*, *organisch* und *Einheit* im Detail untersuchen.

Wir beginnen mit dem letzten Begriff.

Einheit

Obwohl es scheint, Dualität werde vielfach erfahren – zwischen Individuum und Natur, zwischen Individuum und Gesellschaft und zwischen den verschiedenen Fähigkeiten innerhalb eines Individuums –, vertreten die Romantiker die Ansicht, alle diese Arten seien in Wirklichkeit nur graduelle Unterschiede. Mit anderen Worten, die beiden Seiten einer jeden Dualität sind nicht radikal voneinander getrennt. Sie sind einfach zwei Manifestationen einer Kraft, die aus einer einzigen ursprünglichen Kraft hervorgehen und in einer Spannung existieren, die von einer größeren, harmonischen Einheit umgeben ist.

Zunächst einmal gibt es im Akt des Wissens keine wirkliche Trennlinie zwischen Subjekt und Objekt. Da Subjekt und Objekt in Wirklichkeit verschiedene Ausdrucksformen einer einzigen Kraft sind, sind sie Teile einer höheren Einheit. Auf der äußeren Ebene bedeutet dies, dass es nichts gibt, was einen selbst von anderen Menschen oder der Natur im Allgemeinen trennt. Auf der inneren Ebene gibt es keine Linie, die den Körper vom Geist oder die Gefühle von der Vernunft scheidet. Alle Spannungen zwischen den beiden Seiten dieser scheinbaren Arten von Dualität können aufgrund ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen Natur miteinander versöhnt werden.

Die Romantiker glaubten, durch das Aufheben der Grenze zwischen Subjekt und Objekt hätten sie die drei großen Spaltungen in der europäischen Philosophie geheilt. Die erste ist die Spaltung zwischen Geist und Materie. Wenn Geist und Materie radikal verschieden wären, gibt es keinen befriedigenden Weg zu erklären, wie sie interagieren können, wie der Geist ein materielles Objekt erkennen kann, oder wie der Geist einen Einfluss auf den Körper oder die äußere materielle Welt ausüben kann. Man kann leicht erklären, wie Materie auf Materie einwirkt – um eine Billardkugel in Bewegung zu versetzen, stößt man sie einfach mit einer anderen an –, aber wenn der Geist nur die Fähigkeit ist, die Welt zu kennen und sie sich selbst darzustellen, mit welchen Mitteln würde diese Fähigkeit die Atome Ihres Arms „anstoßen“, um sie zu bewegen? Und wie würde die Materie den Geist berühren, sodass der Geist das Vorhandensein von Materie überhaupt erkennen könnte? Aber

wenn Geist und Materie einfach als unterschiedliche Energieebenen erklärt werden, dann ist es einfach zu erklären, wie eine Energieebene mit einer anderen interagiert.

Die zweite Spaltung ist die Spaltung zwischen der inneren Welt des Geistes und der äußeren Welt der Dinge an sich. Wenn der Geist von der Natur getrennt ist – wie in den Philosophien von Fichte und Kant – kann er nur seine eigenen Repräsentationen der Natur kennen: die Art und Weise, wie er sich die Welt vorstellt. Und wenn das der Fall ist, wie kann er dann hinter seine Repräsentationen gelangen, um zu überprüfen, ob sie die Außenwelt akkurat darstellen? Selbst wenn seine Repräsentationen kohärent sind, wäre das kein Beweis für eine akkurate Darstellung. Der Geist wäre also in sich selbst eingemauert. Wenn man den Geist jedoch als Teil der natürlichen Welt betrachtet – anstatt ihn von ihr abzugrenzen –, dann ist er nicht „hier drinnen“, in seiner eigenen Welt, gefangen. Man kann ihn als Teil der Natur verstehen, der im Einklang mit den Gesetzen der Natur handelt. Man kann etwas über den Geist lernen, indem man seine Objekte studiert, und über seine Objekte, indem man die Arbeitsweise des Geistes studiert.

So nahmen die Romantiker das, was Kant als bloße Andeutung der Erfahrung des Schönen bezeichnete – die Harmonie zwischen Geist und Natur – und machten es zum ersten Lehrsatz ihrer Philosophie. Für sie war dieses Prinzip jedoch mehr als eine Andeutung. Es war eine direkte Erfahrung – was Schelling, in Anlehnung an einen Begriff von Fichte, eine *intellektuelle Intuition* nannte: eine direkte Wahrnehmung der Aktivität des Selbst, ungefiltert durch Begriffe. In diesem Fall ist die direkt wahrgenommene Aktivität jedoch nicht das Streben des Selbst gegen die Natur, wie in Fichtes Philosophie. Stattdessen ist es die harmonische Interaktion zwischen dem Selbst und der Natur. Wir spüren unsere Verbundenheit mit der Natur direkt, wenn wir wahrnehmen, dass das Selbst die Natur formt und gleichzeitig von der Natur geformt wird, und dass die eigentliche Existenz sowohl des Selbst als auch der Natur in dieser Wechselwirkung liegt.

Die Romantiker nahmen an, auch eine dritte Spaltung geheilt zu haben: die innere Spaltung zwischen Gefühl und Vernunft. Gefühle wurden nicht länger als Leidenschaften oder Schwächen betrachtet, die eine äußere Bedrohung für die Freiheit und Unabhängigkeit der eigenen Vernunft darstellten.

Stattdessen sah man Gefühle und Vernunft als ein einheitliches inneres Kontinuum mentaler Kräfte, die alle den gleichen Gesetzen folgten und daher natürlicherweise miteinander harmonierten.

Die Romantiker gingen davon aus, dass Gefühl und Vernunft eher ähnlichen als unterschiedlichen Gesetzen folgten, und so fassten sie die verschiedenen Facetten, die Kant im Individuum vorfand – Tierheit, Menschlichkeit und Persönlichkeit – einfach zusammen. Sie ignorierten sogar Schillers Unterscheidung zwischen dem Formtrieb und dem Sinnestrieb. Obwohl Schiller die Notwendigkeit gesehen hatte, diese beiden Triebe zu harmonisieren, betrachtete er sie immer noch als von unterschiedlicher Art. Das moralische Gesetz zog in die eine Richtung, die Bedürfnisse der Sinne in die andere. Für die Romantiker unterschieden sich diese Triebe jedoch nur graduell. So musste die moralische Pflicht nicht zwangsläufig mit den Gefühlen in Konflikt geraten. Sie teilten Schillers Motivation für moralisches Handeln, – den ästhetischen Trieb nach Ganzheit –, aber sie entzogen dem Handeln, das Schiller als das Zeigen von *Würde* charakterisiert hätte, jede Grundlage. Stattdessen bestand das moralische Ideal der Romantiker allein aus dem, was er *Anmut* genannt hätte. Und Anmut wurde für sie nicht dadurch erreicht, indem man seine Gefühle trainierte, das moralische Gesetz zu mögen. Sie wurde dadurch erreicht, dass man spürte, wie die eigenen Gefühle und Beweggründe, wenn sie von Einsicht in die Einheit geprägt waren, ganz natürlich miteinander harmonierten.

Dies schuf jedoch ein Problem, da damit die traditionelle Grundlage für das Verständnis dessen, was als moralische Pflicht galt und wie diese Pflicht ihre Autorität erhielt, infrage gestellt wurde. In den Augen aller Philosophen, von denen sich die Romantiker inspirieren ließen, ergab sich die Autorität moralischer Pflichten nicht daraus, dass Pflichten von anderen, eher subjektiven Aspekten der individuellen Person abgeleitet wurden, wie etwa von Gefühlen oder körperlichen Trieben. Stattdessen leitete sie sich aus objektiven Überlegungen ab, die auf unveränderlichen Prinzipien beruhten. Selbst Herder glaubte trotz seiner Überzeugung von kultureller Relativität noch an die Universalität und Objektivität des Sittengesetzes: Für ihn war es ein Teil der unendlichen Substanz Gottes, die sich nicht veränderte. Da die Romantiker hingegen die Teile des Individuums zu einer Einheit zusammenfügten,

leugneten sie eine vom Gefühl unabhängige Quelle der Moral. Dennoch waren sie der Meinung, manche Gefühle seien moralischer als andere.

Ihre Position in dieser Frage – und ihre Unterschiede zu ihren Vorgängern – lassen sich veranschaulichen durch einen Vergleich von Goethes *Die Leiden des jungen Werther* mit Schlegels *Lucinde*. Im *Werther* zieht keine der Figuren die Möglichkeit in Betracht, dass Werther und Lotte das Gelübde der letzteren gegenüber ihrem Mann brechen könnten: daher der Kampf und das tragische Ende. In *Lucinde* dagegen gibt es keine Tragödie. Der einzige Kampf ist der Kampf, sich zu artikulieren und sich seinen natürlichen Gefühlen echter Liebe hinzugeben, die auf einem Gefühl natürlicher Einheit basieren. Julius und Lucinde erwähnen nie die Gelübde der letzteren gegenüber ihrem Ehemann – dessen Existenz schattenhaft bleibt – und sagen sogar, ihre Liebe sei heiliger als leere Ehegelübde, weil sie wahr sei.

Was sie wahr und heilig macht, ist ihr Einklang mit der angeborenen Göttlichkeit und Unschuld der geeinten Kraft des Lebens. Wie Julius zu Lucinde sagt:

„Es gibt eine reine Liebe, ein unteilbares und einfaches Gefühl ohne die leiseste Störung von unruhigem Streben. Jeder gibt dasselbe was er nimmt, einer wie der andre, alles ist gleich und ganz und in sich vollendet wie der ewige Kuß der göttlichen Kinder.“²

„Wenn man sich so liebt wie wir, kehrt auch die Natur im Menschen zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit zurück. Die Wollust wird in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im großen Ganzen ist – das heiligste Wunder der Natur; und was für andre nur etwas ist, dessen sie sich mit Recht schämen müssen, wird für uns wieder, was es an und für sich ist, das reine Feuer der edelsten Lebenskraft.“³

„Wir sind nicht etwa taube Blüten unter den Wesen, die Götter wollen uns nicht ausschließen aus der großen Verkettung aller wirkenden Dinge, und geben uns deutliche Zeichen. So lass uns denn unsre Stelle in dieser schönen Welt verdienen, lass uns auch die unsterblichen

² Schlegel, Friedlich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 59-61. <http://www.zeno.org/>

³ Ebenda, S. 61-72. <http://www.zeno.org/>

Früchte tragen, die der Geist und die Willkür bildet, und lass uns eintreten in den Reigen der Menschheit. Ich will mich anbauen auf der Erde, ich will für die Zukunft und für die Gegenwart säen und ernten, ich will alle Kräfte brauchen, so lange es Tag ist, und mich dann am Abend in den Armen der Mutter erquicken, die mir ewig Braut sein wird.“⁴

Diese Haltungen, die alle frühen Romantiker teilten, zeigen, dass sie die Ideen des moralischen Imperativs und der Heiligkeit beibehielten, auch wenn sie das Verständnis der Altvorderen davon ablehnten, was diese Ideen bedeuteten, woher sie kamen und woraus sie ihre Autorität ableiteten. Anstatt von einer grundlegenden Dualität in der Natur auszugehen, entwickelten sich diese Ideen nun daraus, alles als Teil einer organischen Einheit zu betrachten. Man muss den Gesetzen des organischen Wachstums folgen, nicht den Gesetzen der Vernunft. Kant hätte argumentiert, die Romantiker lehrten Pflicht ohne Würde, – der Buddha hätte vielleicht Pflicht ohne Ehre gesagt –, aber die Romantiker fühlten das sich entwickelnde Universum auf ihrer Seite.

⁴ Ebenda

Organisch

Aus der Biologie und Paläontologie extrapolierten die Romantiker drei miteinander verbundene Prinzipien des organischen Wachstums und der Kausalität, die sie auf die Aktivität menschlicher Organismen innerhalb des größeren Organismus des Universums als Ganzes anwendeten.

Das erste Prinzip definiert einen Organismus: Er besteht aus Teilen, die auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten, nämlich auf sein Überleben und die Produktion von weiterem Leben. Organische Kausalität ist also nicht blind und mechanisch. Stattdessen ist sie *teleologisch*, das heißt, sie verfolgt einen bestimmten Zweck. Dieser Zweck gibt dem Organismus seine Einheit, und er ist auch das, was die *Tatsache* des Lebens in den *Imperativ* des Lebens verwandelt: Jeder Teil des Organismus hat die Aufgabe, den Zweck des Organismus zu fördern. Jede Handlung, die diesen Zweck fördert, ist gut; jede, die diesen Zweck stört, ist schlecht.

Da einer der Zwecke eines jeden Organismus darin besteht, weitere Organismen zu schaffen, ist er mit dem größeren Prozess der Fortsetzung des Lebens verbunden. Sein Zweck geht also über sein eigenes Überleben hinaus. Diese Tatsache allein verbindet den Organismus jedoch nicht mit dem Leben – oder dem Universum – als Ganzes. Sie verbindet ihn nur mit seinen eigenen Nachkommen. Die größere Verbindung, die Zusammengehörigkeit allen Lebens, ergibt sich aus dem dritten Prinzip (siehe unten).

Das zweite Prinzip: Organismen erreichen ihren Zweck durch *Weiterentwicklung*. Dieses Prinzip gilt am offensichtlichsten auf der individuellen Ebene, in der Entwicklung eines Organismus vom Embryo bis zu seiner erwachsenen Form. Aber es gilt auch im größeren Maßstab, für die Geschichte des Lebens. Wenn sich das Leben entwickelt, entwickeln sich auch die Gesetze des organischen Wachstums und die Natur der organischen Aktivität. So strebten frühe Lebensformen einfach nur nach dem Überleben, aber mit dem Fortschreiten des Lebens wurde dieses immer bewusster: Und zwar wurde es sich seiner selbst und seiner Umgebung bewusster. Aus dem Bewusstsein heraus entwickelte sich – insbesondere beim Menschen, der höchsten Form des Lebens – der Drang, die Kräfte in seinem Inneren durch Sprache und andere schöpferische Akte *auszudrücken*. Der dem Menschen

eigentümliche Beitrag zur Evolution des Lebens, der Beitrag, der die Menschheit an die Spitze der Evolution stellt, ist also die immer weiter fortschreitende Freiheit und Fähigkeit, ihre gemeinsame innere Lebenskraft nach außen hin auszudrücken.

Das dritte Prinzip lautet: Organismen entwickeln sich durch *Reziprozität*, durch Wechselseitigkeit. Auf der inneren Ebene bedeutet dies, dass die Teile des Organismus alle einen gegenseitigen Einfluss aufeinander ausüben. Jeder Teil übt einen Einfluss auf die anderen aus und wird gleichzeitig von ihnen beeinflusst. Auf der äußeren Ebene gilt das gleiche Prinzip: Organismen formen ihre Umwelt und gleichzeitig formt die Umwelt sie.

Organische Kausalität ist also nicht einseitig. Vielmehr handelt es sich um ein ständiges Hin- und Her-Fließen. Ein gesunder Organismus ist ein Organismus, der sich den Einflüssen seiner Umwelt anpasst, indem er Teile dieser Umwelt für seine eigene Versorgung und sein Überleben nutzt und neues Leben in die Umwelt zurückgibt. Mit anderen Worten, er erreicht seine Ziele – zumindest teilweise – dadurch, dass er anderen Organismen hilft, ihre Ziele zu erreichen, so wie diese ihre Ziele – wiederum zumindest teilweise – dadurch erreichen, dass sie ihm helfen.

Zugleich ist organische Kausalität nicht deterministisch. Mit anderen Worten, die Handlungen des Organismus sind nicht vollständig durch seine Umgebung oder durch physikalische und chemische Gesetze bestimmt. Die Tatsache, dass ein Organismus als Objekt Reize empfängt, kann, wie Schelling beobachtete, durch die Chemie erklärt werden. Die Tatsache, dass er als Subjekt seine Reaktionen organisiert, nicht. Hier, so Schelling, muss das empirische Studium der Organismen als von außen betrachtete Objekte enden, und man muss von innen heraus untersuchen, was es bedeutet, sowohl ein Subjekt als auch ein Objekt zu sein. Das notwendige Ergebnis dieser inneren Untersuchung, so schloss er, wäre, dass alle Objekte auch Subjekte sind und alle von einer einzigen organischen Kraft belebt sind, die in der gesamten Natur wirkt.

So führte das *Prinzip der Reziprozität* die Romantiker zu der Idee der *Verbundenheit allen Lebens*. Weil kein Organismus für sich allein existieren kann, kann man jeden einzelnen nur als Teil eines größeren Ganzen

verstehen. Sein eigenes Sein ist mit allem Sein verbunden. Aus diesem Prinzip haben insbesondere Novalis und Schelling die Idee abgeleitet, das organische System aller einzelnen Lebewesen bilde ein einziges individuelles Lebewesen: die Weltseele. Alle individuellen Organismen müssen also danach streben, den Endzweck der Weltseele voranzutreiben, auch wenn sie als Individuen nicht so lange überleben, um diesen Zweck zu erreichen. Da sich das Leben jedoch von den toten Überresten anderen Lebens ernährt, werden alle Teile eines jeden toten Organismus zu neuem Leben. In diesem Sinn ist das Leben unsterblich.

Schelling – der unter den Romantikern am systematischsten über die Implikationen dieser Prinzipien nachdachte – erklärte weiter, der Zweck der Weltseele bestehe darin, die Einheit in der Vielfalt herbeizuführen. Das *Sein* war von der Einheit ausgegangen, hatte sich in die Vielfalt aufgespalten und würde erst dann seine Vollendung erreichen, wenn es eine höhere, bewusste und voll ausgedrückte Einheit innerhalb der Vielfalt erreicht hätte. Nun, der Ausdruck „Einheit in der Vielfalt“ hat eine lange Geschichte in der Philosophie der Ästhetik: Schön ist ein Kunstwerk deshalb, weil man seine verschiedenen Elemente wahrnehmen kann als etwas, das sich harmonisch zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügt. So ist die Weltseele nach Schelling in erster Linie ein Künstler, der danach strebt, das höchste Werk der Schönheit zu schaffen. Sie ist auch ein Philosoph, der danach strebt, sich dieser Schönheit voll bewusst zu werden. Und so stehen Künstler und Philosophen ganz natürlich an der Spitze des Fortschritts der Evolution des Universums und zeigten anderen den Weg – durch *Bildung*.

Von den drei Prinzipien des organischen Wachstums war das dritte – die Wechselseitigkeit und Verbundenheit zwischen dem Organismus und seiner Umwelt – für das romantische Programm der *Bildung* am zentralsten. Zunächst einmal sahen die Romantiker es als das unmittelbarste der drei Prinzipien an. Im Gegensatz zu Fichte vertraten sie die Auffassung, das Selbst kenne sich nicht nur in seinem Streben, wie es seine Umwelt formt, sondern auch in seiner Offenheit für die Einflüsse der Umwelt, die es ihrerseits formt. Dies war für sie der direkte Beweis dafür, dass das Selbst und die Umwelt Teile eines größeren organischen Ganzen sein mussten.

Hier ist es wichtig zu bemerken, dass die Romantiker mit dem Verstehen von Reziprozität als *notwendiges* Zeichen organischer Einheit einfach den Wissenschaften ihrer Zeit folgten. Die neuere Wissenschaft hat gezeigt, dass wechselseitige Interaktionen auch innerhalb von Systemen auftreten können, die nicht organisch sind, die keinen allgemeinen Zweck haben, insbesondere nicht den Zweck, für das gemeinsame Wohlergehen aller ihrer zusammenwirkenden Teile zu arbeiten. Mit anderen Worten: Interdependenz bedeutet nicht immer Einheit; voneinander abhängige Aktivitäten haben nicht immer ein gemeinsames Ziel. Dieser Punkt ist wichtig, wenn wir die romantischen Vorstellungen von wechselseitigen Ursachen mit den buddhistischen Vorstellungen zum selben Thema vergleichen.

Nichtsdestotrotz hatten die Romantiker noch ein anderes Motiv, sich auf die Prinzipien der Wechselseitigkeit und der Verbundenheit als Zeichen einer größeren organischen Einheit zu konzentrieren. Weil nämlich diese beiden Prinzipien die Imperative des Lebens gesellschaftsfähig statt nur egoistisch machten. Wenn das brutale Überleben eines Organismus sein einziger Zweck wäre, könnten die Gesetze des organischen Wachstums kein brauchbares Paradigma für soziale Harmonie liefern. Wenn man den Menschen aber bewusst machen kann, wie ihr Wohlergehen als Teile einer größeren organischen Einheit vom Wohlergehen des Ganzen abhängt, sind sie eher bereit, ihre Kräfte zum Wohle aller einzusetzen.

Die Erfahrung der Wechselseitigkeit – Sensibilität für die Auswirkungen der Umwelt auf einen selbst wie für die eigene Wirkung auf die Umwelt – wurde so zum Prüfstein der ästhetischen und politischen Imperative, die die Romantiker durch ihre Kunst zum Wohle ihrer eigenen *Bildung* und der anderer zum Ausdruck bringen wollten. Kunst sollte für sie idealerweise aus einer unmittelbaren Erfahrung der Verbundenheit allen Seins entspringen und gleichzeitig eine ähnliche unmittelbare Erfahrung in ihrem Publikum inspirieren. Nur dann könne sie zu den Zielen des Universums beitragen.

Aus diesen drei Prinzipien des organischen Wachstums entwickelten die Romantiker drei Imperative für das ästhetische Schaffen.

Der erste lautete: Der Künstler sollte sich darin üben, *empfänglich* zu sein und sich für die gesunden Einflüsse seiner Umgebung zu öffnen, wie die

Liebe anderer und die Schönheiten der Natur. Erst dann sollte er seiner Seele erlauben, auf diese Einflüsse auf natürliche Weise zu reagieren, indem er ein Kunstwerk schuf, so wie eine Pflanze nur dann Früchte hervorbringt, wenn sie offen ist für die Einflüsse der sie umgebenden Welt. In Novalis Terminologie muss sich der Künstler in *Selbstentäußerung* üben, indem er sich seinem äußeren Objekt anpasst, was dann zur *Aneignung* führt, indem er das Objekt seinem Willen anpasst. „Selbstentäußerung“, sagte er in *Blüthenstaub*, „ist die Quelle aller Erniedrigung, sowie im Gegenteil der Grund aller echten Erhebung.“⁵ Das nannte er „die höchste philosophische Wahrheit“.

In seinen Augen war das Ergebnis dieses wechselseitigen Prozesses, dass jede Seite die andere der Vollendung ihrer Entwicklung näher bringt. Das Selbst wächst und erweitert sich, indem es für die Welt empfänglich ist, so wie seine Aktivität bei der Gestaltung der Welt die Entwicklung der Welt zu größerer Schönheit unterstützt. Auf diese Weise werden alle drei Prinzipien des organischen Wachstums – (1) ein Zweck, (2) entwickelt durch (3) Wechselseitigkeit – durch den Akt des künstlerischen Schaffens gefördert.

Auch Schlegel rühmte die Tugend, sich offen und empfänglich für die Einflüsse der Umwelt zu machen, um eine natürliche schöpferische Reaktion vorzubereiten. In einer Passage in *Lucinde* drückte er die organische Natur dieses Prozesses in noch anschaulicheren Worten aus. Seine Wortwahl war allerdings etwas unglücklich und mag von seinem „indischen Zustand“ inspiriert gewesen sein. Er nannte den Prozess „*Müßiggang*“ und „*reines Vegetieren*“.⁶

„In der Tat man sollte das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden! Um alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, desto ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste.“

⁵ Novalis. *Blüthenstaub*, aus *Schriften* Band 2, S. 413–464, Nr. 24.

<http://www.zeno.org/>

⁶ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 25–29. <http://www.zeno.org/>

Und also wäre ja das höchste vollendeste Leben nichts als ein *reines Vegetieren*.“

Obwohl er Schlegels Wortwahl nicht folgte, machte Schleiermacher diesen ersten ästhetischen Imperativ – die Empfänglichkeit – zum Eckpfeiler der Romantischen Religion.

Der zweite ästhetische Imperativ erwuchs direkt aus dem ersten: Die Kunst sollte *ausdrucksvoll* sein, nicht nachahmend. Die Aufgabe des Künstlers besteht nicht darin, das, was er außerhalb von sich sieht, zu imitieren oder darzustellen, sondern die Gefühle auszudrücken, die in ihm entstehen als Reaktion auf das, was er sieht. Denn das Ziel des Lebens als Ganzes, so wie es sich entwickelt hat, ist nicht, andere Formen zu imitieren, sondern sich selbst auszudrücken. Wenn man seine Gefühle ausdrückt, gibt man sich nicht einfach einer subjektiven Übung hin. Stattdessen drückt man die organische, einheitliche Kraft des Lebens aus, wie sie sich entwickelt und sich im gegenwärtigen Moment neu präsentiert. Nur so kann man in seinen Zuhörern ein Gefühl für die gemeinsame Lebenskraft wecken, die in ihnen selbst wirkt. Wenn Sie sich mit einem Autor/Künstler identifizieren, können sie sich in seinen Versuch des Ausdrucks einfühlen und das Verlangen verspüren, dieselbe Lebenskraft ebenfalls auszudrücken. Gerade diese Empathie erweckt ein Kunstwerk zum Leben und inspiriert weiteres Leben durch die Erfahrung der Kunst.

So bemerkte Schlegel, als er den romantischen – das heißt den romanhaften – Stil der Literatur pries: „... und doch gibt es noch keine Form, die so dazu gemacht wäre, den Geist des Autors vollständig auszudrücken: sodass manche Künstler, die nur auch einen Roman schreiben wollten, von ungefähr sich selbst dargestellt haben.“⁷ Mit anderen Worten, der Zweck der romantischen Kunst war es nicht, einen Gegenstand der Schönheit für das freie Spiel der unvoreingenommenen Betrachtung zu schaffen, wie Kant es wollte. Stattdessen sollte sie das Publikum mit dem verbinden, was im Autor am lebendigsten ist.

⁷ Schlegel, Friedrich. *Fragmente*, KA, Band 2, S. 165-256, Nr.116.
<http://www.zeno.org/>

Caspar David Friedrich, ein von den Romantikern beeinflusster Maler, drückte es noch deutlicher aus:

„Der Maler soll nicht bloß malen, was er vor sich sieht, sondern auch was er in sich sieht. Sieht er aber nichts in sich, so unterlasse er auch zu malen, was er vor sich sieht. Sonst werden seine Bilder den Spanischen Wänden gleichen, hinter denen man nur Kranke und Tote erwartet.“⁸

Die einzig legitime künstlerische Tätigkeit – die die Romantiker als Paradigma für alle menschlichen Aktivitäten ansahen – besteht also nicht darin, die wahre Erscheinung oder Natur der Dinge außerhalb des Geistes darzustellen oder nachzuahmen. Stattdessen soll sie Gefühle innerhalb des Körpers und des Geistes ausdrücken. Dieser Punkt hat einen wichtigen Einfluss auf die romantische Sicht der Religion.

Der dritte ästhetische Imperativ, den die Romantiker aus den organischen Prinzipien ableiteten, lautete: Die Kunst muss sich *weiterentwickeln*. Ein Künstler sollte sich nicht an die Vorbilder oder ästhetischen Regeln der Vergangenheit gebunden fühlen, sondern eine Form finden, die geeignet ist, jene innere Inspiration auszudrücken, die sich im Hier und Jetzt präsentiert. Tatsächlich muss der Künstler, sobald er ein Kunstwerk geschaffen hat, dieses aufgeben, damit es nicht die Entwicklung seiner Sensibilität für die Lebenskraft behindert, wie sie sich im nächsten Moment ausdrücken wird und im nächsten. Andernfalls trägt seine Kunst nicht zur Evolution der menschlichen Gesellschaft oder des Lebens als Ganzes bei. Auch dieser Punkt hatte einen großen Einfluss darauf, wie die Romantiker die Religion als menschliche Aktivität betrachteten.

Diese drei ästhetischen Imperative liefern zusammengenommen das, was man einen romanhaften Ansatz für die Schaffung und Rezeption eines Kunstwerks nennen könnte. Mit anderen Worten, sie behandeln den Künstler

⁸ Carus, Carl Gustav. *Friedrich der Landschaftsmaler*, Dresden, Teubner, 1841, S. 11.

<https://epub.ub.uni-muenchen.de>

und sein Publikum wie ein Romancier seine Figuren: Sie lenken die Aufmerksamkeit weg vom Kunstwerk selbst und hin zu den psychologischen Prozessen, die es hervorbringen und die aus der Einfühlung in das Werk resultieren. Die Romantiker haben Herders Prinzip übernommen, alle menschlichen Aktivitäten als Kunstwerke zu betrachten. Es sollte also nicht überraschen, dass sie – wie wir unten sehen werden – dieselben Prinzipien auf ihr Verständnis von Philosophie und Religion anwendeten: Wahrheit war in beiden Bereichen keine Angelegenheit von Aussagen oder Texten, sondern von den psychologischen Prozessen, die einen Menschen dazu bringen, Dinge zu schaffen, und von der psychologischen Reaktion derer, die sie aufnehmen.

Alle drei ästhetischen Imperative der Romantiker waren umstritten. Sie fanden bei den einen ein aufnahmebereites Publikum, bei anderen provozierten sie extremen Zorn. Wie konnte durch Müßiggang inspirierte Kunst einer Kunst überlegen sein, die durch Training und Beherrschung des eigenen Handwerks erreicht wurde? Warum sind die Gefühle eines Menschen bezüglich der Welt interessanter als eine Darstellung der Realitäten der Welt? Wie kann man sich auf ein Kunstwerk beziehen, wenn man darin keine erkennbare Form finden kann?

Mit diesen Fragen konfrontiert, erkannten die Romantiker, dass sie ihr Publikum erziehen mussten, damit es ihre Kunst zu schätzen wusste. Wie wir unten sehen, kamen sie zu dem Schluss, die *Bildung*, die sie anderen anboten, dürfe nicht allein von der Kunst abhängen, sondern auch von anderen Dingen, um ihr Publikum für die Wunder der Gesetze des organischen Wachstums zu sensibilisieren.

Bei allen Schwierigkeiten, auf die die Romantiker stießen, wenn sie versuchten, andere dazu zu bringen, ihre ästhetischen Imperative anzunehmen, stellten die politischen Imperative, die sie aus den Gesetzen des organischen Wachstums zu entwickeln versuchten, noch größere Probleme dar. Das lag daran, dass diese Gesetze, auch wenn sie den allgemeinen Rahmen der Imperative lieferten – jeder sollte in Harmonie leben – alle individuellen Imperative für das Erreichen dieser Harmonie untergruben. Außerdem zerrütteten sie den objektiven Status jeglicher Wahrheiten, auf denen selbst die allgemeineren Imperative beruhten.

Was war nun der allgemeine politische Imperativ der Romantik? Das ideale Kunstwerk sollte die Gesellschaft näher heranzuführen an die Verwirklichung des Sinns des Lebens als Ganzes. Für Schlegel und Hölderlin war dieser Zweck Freiheit und Harmonie, für Schelling die Einheit in der Vielfalt. Man kann diese beiden Prinzipien einfach als zwei verschiedene Arten betrachten, dieselbe Sache auszudrücken – die Menschen sollten ihre Freiheiten verantwortungsvoll auf eine Weise ausüben, die die Einheit und Harmonie der Gesellschaft nicht beschädigt. Trotzdem werden wir sehen, dass die Romantiker viele widersprüchliche Vorstellungen davon hatten, was Freiheit in einer unendlichen organischen Einheit bedeuten könnte.

Bei dem Versuch, ihre politischen Imperative weiter zu artikulieren, stießen die Romantiker auf noch größere Probleme. Das erste war, dass eine Doktrin der konstanten Evolution keine objektiven universellen Prinzipien zuließ, um soziale Beziehungen zu regeln. Wenn jedes Individuum frei war, das Diktat der Lebenskraft in sich zu spüren, und wenn die Lebenskraft sich ständig veränderte, wie konnten dann andere Individuen sagen, es irrte sich, wenn seine Intuitionen mit den ihren in Konflikt gerieten?

Noch grundlegender war die Frage: Wenn moralische Imperative aus dem Zweck des Lebens abgeleitet werden, wie soll dieser Zweck erkannt werden? Es ist ja schön und gut, von der Einheit in der Vielfalt als letztem Ziel des Lebens zu sprechen, aber wie kann man dieses Prinzip erkennen, geschweige denn anderen beweisen? Dieses Problem wurde vor allem durch den dritten Aspekt der romantischen Weltanschauung verschärft: Die organische Einheit des Kosmos ist unendlich. Wie konnten die Menschen als endliche Wesen den wahren Sinn eines unendlichen Universums begreifen? Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, kamen die Romantiker zu ihrer unverwechselbaren Auffassung von dem, was Wahrheit ausmacht.

Unendlich

Die Unendlichkeit der organischen Einheit des Kosmos, eine Idee, die die Romantiker von Herschel übernahmen, unterschied ihre Weltanschauung von der Herders. Für Herder war der Kosmos nur einer der potenziell unendlichen Aspekte Gottes, was bedeutet, dass es mehr gibt als die organische Einheit des Kosmos. Gott hatte auch andere Aspekte außerhalb des Kosmos. Für die Romantiker jedoch umfasste die organische Einheit des Kosmos alles – die Unendlichkeit allen Seins – und ließ keinen Raum für irgendetwas außerhalb, selbst nicht für Gott. Der unendliche Gott – die Weltseele – war Eins mit dem unendlichen Kosmos. Sie fühlten, dass sie mit dieser Behauptung die Menschheit von der letztendlichen Dualität befreiten: der Dualität zwischen Gott und seiner Schöpfung. Für sie war Gott nicht etwas Separates, das die Schöpfung transzendierte. Stattdessen war er ihr immanenter Bestandteil. Wie zu erwarten, entwickelte sich dieser Aspekt ihrer Weltanschauung zu einem bestimmenden Merkmal ihrer religiösen Ansichten. Aber als sie seine Implikationen in Bezug auf ihr ästhetisches und politisches Programm ausarbeiteten, stellte er sie vor viele Herausforderungen.

Das erste Problem war, wie ein unendlicher Organismus durch ein menschliches Konzept erfasst werden könne. Endliche Organismen sind durch einen Zweck definiert, den sie in Interaktion mit ihrer Umwelt erreichen. Aber ein unendlicher Organismus hat per Definition keine äußere Umgebung, mit der er interagieren kann. Was für eine Art von Organismus war es also? Und was für einen Zweck könnte ein solcher Organismus haben? Spinoza hatte in seiner Betrachtung von Gott als unendlicher Substanz diese Frage bereits aufgeworfen. Er hat angedeutet, dass, selbst wenn es eine Antwort gäbe, kein endliches Wesen sie begreifen könne. Wie er sagte, wäre der Zweck einer solchen unendlichen Substanz unserer eigenen Vorstellung von „Zweck“ nicht ähnlicher als Sirius, der Hundstern, einem bellenden Hund.

Schelling war der einzige Romantiker, der versuchte, dieses Problem anzugehen, aber seine modernen wissenschaftlichen Kommentatoren sind sich einig, dass seine vorgeschlagenen Lösungen verworren waren und mehr Probleme schufen als sie lösten. Er war sich jedoch darüber im Klaren, dass der unendliche Organismus zwar auf die Einheit zusteuerte, aber dort nie ganz

ankommen würde. Totale, statische Einheit war ein unerreichbares Ziel. Um wirklich unendlich zu sein, musste das Universum für immer ein Prozess sein – eine Idee, die alle Romantiker teilten. Daraus ergab sich jedoch ein weiteres Problem: Der Zweck des Organismus war es, der ihm seine Einheit-im-Prozess gab, aber wenn der Zweck niemals erreicht werden konnte, bedeutet das nicht, dass die Einheit illusorisch war? Auch Schelling hat mit dieser Frage gerungen, aber ohne schlüssiges Ergebnis.

Das ist eine ernsthafte Schwäche der romantischen Weltanschauung. Die Annahme der Romantiker, das Universum habe einen Zweck, erlaubte es ihnen, zu behaupten, es sei eine organische Einheit. Das Prinzip der organischen Einheit wiederum überzeugte sie davon, der menschliche Geist könne die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrücken. Nur wenn diese Kluft überbrückt war, so glaubten sie, könnten wir etwas über die Außenwelt erfahren, indem wir uns selbst untersuchten, und über uns selbst, indem wir die Außenwelt untersuchten. Aber wenn der Zweck des Universums als Ganzes unverständlich ist, dann bricht die zugrunde liegende Metapher des romantischen Denkens zusammen. Anstatt die Spaltung zu heilen, die das Universum „da draußen“ unerkennbar macht, bleibt ein Universum übrig, das auf andere Weise unerkennbar ist: Man kann es nur verstehen, wenn es einen Zweck hat, aber sein Zweck kann nicht erreicht oder auch nur erahnt werden. Dies bedeutet, dass nichts verstanden werden kann.

Ein weiteres Problem, mit dem sich *alle* Romantiker auseinandersetzten, war – vorausgesetzt, das Universum ist ein unendlicher Organismus – wie endliche Menschen einen unendlichen Organismus als eine Wahrheit erkennen können. Als Teil eines unendlichen Organismus konnte jeder endliche Organismus nur einen kleinen Teil von allem sehen und verstehen. Und da sich der unendliche Organismus im Laufe der Zeit veränderte, war dieser kleine Teil sogar noch weiter eingeschränkt auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort. Es gab also keinen privilegierten Standpunkt, von dem aus ein endliches Wesen das unendliche Ganze erfassen und angemessen darstellen konnte.

Wie wir bereits gesehen haben, schloss die sich verändernde Natur des organischen Kosmos die Möglichkeit aus, die Gesetze der Vernunft seien universell – immer und überall – wahr. Aber durch das Postulieren eines

unendlichen Kosmos schlossen die Romantiker auch die andere allgemeine Quelle universeller Wahrheiten in der westlichen Tradition aus: die christliche Offenbarung. Die christliche Tradition hatte behauptet, Gott – als unendliches Wesen, als Schöpfer eines endlichen Kosmos – sei für die endlichen Wesen innerhalb dieses Kosmos im Wesentlichen unerkennbar. Aber die Tradition hatte weiter gesagt, Gott habe dieses Problem gelöst, indem er sich selbst und seine Absichten durch Akte der Offenbarung der Menschheit bekannt gemacht habe. Aber nun, da es keinen Gott außerhalb des Universums gab, der den endlichen Menschen seinen eigenen unendlichen Standpunkt erklären konnte, nun, da die Weltseele nichts anderes als die Gesamtheit des Seins war, gab es auch keine äußere Autorität, die das Ziel des unendlichen Universums in endlichen Begriffen erklären konnte.

Damit gaben die Romantiker beide in der westlichen Tradition benutzten Quellen objektiver Wahrheitsansprüche auf: Vernunft und Offenbarung. Was sollten sie stattdessen anbieten?

Die allgemeine romantische Lösung für dieses Problem bestand darin, zuzugeben, dass endliche Wesen die Unendlichkeit nicht vollständig verstehen können. Aber aufgrund der organischen Gesetze, die endliche Wesen mit dem unendlichen Sein gemeinsam haben, können insbesondere menschliche Wesen Andeutungen des universellen Zwecks des unendlichen Seins erkennen, indem sie in sich selbst schauen. Die Romantiker begründeten das doppelt. Der erste Grund ist, dass der Mensch an der Spitze der Evolution steht. Wenn er sich selbst von innen beobachtet, während er kreativ handelt, ist der Mensch in der Lage, die allgemeine Richtung zu erkennen, in die sich das Leben bewegt. In der Tat sind Menschen die Akteure, die entscheiden, wohin es gerade geht. Wie Schlegel sagte:

„Gott ist eine Aufgabe der Geister, sie sollen ihn machen.“ oder „Gott kann nur geschaffen werden.“⁹

In Übereinstimmung mit Kants Diktum, dass wir nur wissen, was wir machen, waren die Romantiker der Meinung, dass wir die Richtung des

⁹ Schlegel Friedrich. *Philosophische Lehrjahre*, KA Band 18, S. 301, Nr. 1277 und S. 330, Nr. 74.

unendlichen Universums kennen, weil wir Akteure seiner Entstehung sind. Dies würde besonders dann zutreffen, wenn der Mensch seine Sensibilität durch die richtige *Bildung* entwickelt hat.

Es gibt noch einen zweiten Grund, warum die Introspektion der beste Weg ist, den Zweck des Kosmos zu erahnen: Jeder Mensch ist ein *Mikrokosmos*, ein kleines Abbild des Kosmos, das nach den gleichen organischen Gesetzen funktioniert und das gleiche Verhalten zeigt. Wie Schleiermacher es ausdrückte:

„{Die Religion} will im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung.“¹⁰

Oder in Novalis Worten:

„Ist denn das Weltall nicht in uns? ... nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft.“¹¹

Je mehr man sich der inneren Vorgänge des eigenen Körpers und Geistes bewusst werden kann, desto mehr kann man die analogen inneren Vorgänge des gesamten Kosmos spüren und sie zum Ausdruck bringen. Aus diesem Grund waren die Romantiker der Meinung, die Introspektion würde zu Wahrheiten führen, die nicht bloß subjektiv sind, sondern analog auf den gesamten Kosmos zutreffen. Schlegel bezeichnete die aus der Introspektion abgeleiteten Wahrheiten mit dem christlichen Begriff „Offenbarungen“, um darauf hinzuweisen, dass sie von Natur aus göttlich waren.

Das Problem war natürlich, wie man die relativen Vorzüge selbst göttlicher Wahrheiten beurteilen sollte, die, wie die Romantiker selbst zugaben, partiell waren und Veränderungen unterlagen. Als Antwort auf dieses Problem entwickelten sie mehrere unterschiedliche Definitionen dessen, was eine Wahrheit ausmacht und wie diese Wahrheit am besten vermittelt werden kann.

¹⁰ Schleiermacher, Friedrich. Über die Religion, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

¹¹ Novalis. *Blüthenstaub*, aus *Schriften*, Band 2, S. 413–464, Nr. 16. <http://www.zeno.org/>

Schelling war der einzige unter ihnen, der Kants Kriterium für Wahrheit folgte: Sie sollte rational, konsistent und kohärent sein. Er stimmte mit seinen Mitromantikern darin überein, die primäre intellektuelle Intuition sei die von der Einheit allen Seins. Aber er glaubte auch, diese Intuition habe nur dann einen Wahrheitswert, wenn man daraus eine konsistente Sicht des Universums entwickeln könne. Aus diesem Grund verfasste er systematische Abhandlungen, in denen er versuchte, alles Wissen – von konkreten wissenschaftlichen Fakten bis hin zu abstrakten philosophischen Prinzipien – im Einklang mit dem Prinzip der Einheit allen Seins zu erklären.

Das Hauptmerkmal dieser Systeme war ihre *Dynamik*. Sie erklärten kein statisches Universum, wie das von Newton, sondern ein sich entwickelndes. Jedes seiner Systeme zielte darauf ab, zu erklären, wie die Einheit des Seins als These ihre widersprüchliche Antithese hervorbringt und dann durch die Spannung zwischen den beiden eine höhere Synthese schafft, die dann als neue These eine neue Antithese hervorbringt und so weiter. Und gerade das macht den Schub einer fortgesetzten Evolution aus. Schelling war mit seinen Bemühungen nie zufrieden, erschuf ein System nach dem anderen und verwarf es wieder. Das mag seine Mitromantiker davon abgehalten haben, selbst philosophische Systeme zu schaffen.

Aber sie hatten auch andere Gründe, das Erschaffen von Systemen zu vermeiden. Schlegel vertrat in seinen frühen Schriften die Ansicht, das Streben nach einer systematischen Erklärung der gesamten Realität sei sowohl notwendig als auch unmöglich: *Notwendig*, weil der Geist von Natur aus die Dinge als Ganzes sehen will; *unmöglich*, weil seine Endlichkeit ihn daran hindert, jemals erfolgreich zu sein. Daher wählte er einen romanhaften Ansatz für das Erschaffen von Systemen – das heißt, er betrachtete den Schöpfer eines Systems so, wie ein Romanautor eine Figur in einem Roman. Die Quelle des Erschaffens von Systemen, so behauptete er, sei nicht in abstrakten ersten Prinzipien zu finden, sondern in dem seelischen Drang des Schöpfers nach Einheitlichkeit des Wissens. Wie er es ausdrückte, beginnt alle Philosophie mit dem Prinzip: „*Ich strebe nach Allheit des Wissens.*“¹² In einem ehrlichen philosophischen System sollte alles darauf abzielen, die

¹² Schlegel, Friedrich. *Philosophische Lehrjahre*, KA, Band 18, S. 5, Nr. 18.

Implikationen der psychologischen Motivation des Philosophen zu erforschen. Die Wahrheit soll nicht im System gefunden werden, sondern durch einen Blick zurück in den Geist, der es erschaffen will. Wie in der Kunst lag die Wahrheit der Philosophie nicht in einer kohärenten Darstellung des Universums, sondern im Ausdruck und Verständnis des *Wunsches*, es kohärent darzustellen.

Auch Novalis empfahl, das Erschaffen eines Systems in erster Linie als eine Frage der psychologischen Entwicklung seines Schöpfers zu betrachten, aber sein Urteil über die zugrunde liegende Motivation war härter als das von Schlegel. Er sah sie als pathologisch an, als eine „logische Krankheit“. „Philosophie“, sagte er, „ist eigentlich Heimweh, Trieb, überall zu Hause zu sein.“¹³ In seinen Augen bedeutete zu Hause zu sein, weit weg von Veränderung zu sein. Der Wunsch, alles erklärt und vertraut zu haben, war ein Versuch, sich dem Wunder und der Neuheit des gegenwärtigen Augenblicks zu verschließen. Wenn sich das Universum wirklich entwickelt, kann kein System – selbst ein System zur Erklärung seiner Entwicklung – der authentischen Erfahrung gerecht werden, sowohl ein passiver als auch ein aktiver Teilnehmer dieser Entwicklung zu sein.

Anstatt also nach Wahrheit als Kohärenz zu streben, war Novalis der Meinung, man solle nach der Wahrheit der *Authentizität* streben: Dazu stehen, dass wir Wesen an unserem eigenen Ort und zu unserer eigenen Zeit sind, die sich entwickeln, während wir uns gleichzeitig durch unsere Vorstellungskraft über diese Begrenzungen erheben, um das Unendliche zu schmecken. Für ihn war Authentizität das Gegenteil davon, ein Spießler zu sein, jemand, der sich auf die mechanische Wiederholung der alltäglichen Gewohnheiten beschränkt. Ein authentischer Mensch war jemand, der außerhalb des Alltäglichen lebte, der in der Lage war, die Erfahrung des Alltäglichen in etwas zu verwandeln, was ständig magisch und neu war.

So war die Romantisierung des Gewöhnlichen die primäre Garantie für eine authentische Teilnahme an der Evolution des Universums – ein Prozess, der, wie Novalis zugab, nicht zu erklären war, auch wenn man ihn erleben konnte. In seinen Worten,

¹³ Novalis. *Das Allgemeine Brouillon* aus *Schriften*, Band 3, S. 207–278, Nr.857.

„Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung. Das niedere Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identifiziert ... Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“¹⁴

Die Romantisierung des Gewöhnlichen, so dachte Novalis, fördere eine Sensibilität für den zweifachen Prozess der Selbstentäußerung und der Aneignung. Diese ermöglichte es dem Geist, sowohl besser auf die Welt zu reagieren als auch die Welt durch die Vorstellungskraft selbstbestimmender zu gestalten.

Der Akt des Romantisierens warf einen Blick auf die kosmischen Kategorien des Erhabenen – des Mysteriösen und des Unendlichen – im Mikrokosmos der eigenen Erfahrung. Er ermöglichte also, zumindest subjektiv, die Wahrheit der Parallelen zu spüren, die zwischen dem endlichen Organismus und der unendlichen organischen Einheit bestanden, von der er ein Teil war. Dieses Spüren von etwas, das man das *mikrokosmische Erhabene* nennen könnte, bedeutete, die eigene Kraft zu erkennen, sich wie ein unendliches Wesen über die Besonderheiten der eigenen endlichen Zeit und des eigenen Ortes zu erheben. So waren die Kräfte der Imagination, anstatt leere Erfindungen und Lügen zu sein, tatsächlich eine Quelle der Wahrheit. Für Novalis wurde diese Wahrheit durch die Tatsache bewiesen, dass die gewöhnliche Existenz elend und somit unnatürlich war. In seinen Worten:

„Brauchen wir zum Gewöhnlichen und Gemeinen vielleicht deswegen soviel Kraft und Anstrengung, weil für den eigentlichen Menschen nichts ungewöhnlicher – nichts ungemeiner ist, als armseelige Gewöhnlichkeit?“¹⁵

Der bloße Akt des Romantisierens, selbst wenn er natürlich und wahr ist, ist jedoch unfähig, anderen die Wahrheit der eigenen persönlichen

¹⁴ Novalis. *Fragmente und Studien 1799–1800* aus *Werke*, S. 384

¹⁵ Novalis. *Vermischte Bemerkungen* aus, *Schriften*, Band 2, S. 414

Offenbarungen zu vermitteln. Da Authentizität nur von innen heraus erfahren werden kann, war die Wahrheit einer Offenbarung in jedem Moment völlig subjektiv und konnte nicht von außen geprüft werden. Das gilt insofern, als keine Person dieselbe Position in Zeit und Ort einnehmen kann wie irgendeine andere Person, und die Position einer Person in Zeit und Ort nicht maßgeblicher ist als die einer anderen. Das Beste, was eine Person tun kann, um andere von den Wahrheiten ihrer eigenen Offenbarungen zu überzeugen, so schlussfolgerte Novalis, sei es, sie indirekt zu überzeugen, und zwar durch Gedichte und Romane, die die Welt als magisch darstellten.

Schlegel vertrat im Laufe der Entwicklung seines Denkens eine ähnliche Position zum mikrokosmischen Erhabenen. Für ihn war das Gefühl des Erhabenen in der unmittelbaren Erfahrung die Garantie für die Realität des Unendlichen, aber dieses Gefühl war eine „Fiktion“, was bedeutet, dass es weder als wahr noch als falsch bewiesen werden konnte.

So war auch er der Meinung, die Literatur sei das beste Mittel, um andere von der Wahrheit des Unendlichen zu überzeugen. Er brachte eigene Ideen ein, wie man am besten vermitteln kann, dass das Unendliche sich ständig verändert. Infolgedessen entwickelte er zwei miteinander verbundene Konzepte – *Ironie* und *Idee* –, die seinen unverwechselbaren Beitrag zu den romantischen Vorstellungen von Wahrheit bilden.

Das erste Konzept betraf die Haltung des Autors gegenüber seinen Werken. Um die unaufhörliche Natur des Wandels zu vermitteln und gleichzeitig zu versuchen, aus ihm herauszutreten, sollte man eine Haltung der *Ironie* einnehmen. Der Autor sollte ein Kunstwerk schaffen, um eine Wahrheit zu vermitteln, während er sich gleichzeitig bewusst ist, dass diese Wahrheit dazu bestimmt ist, sich zu verändern. Er sollte also seine Botschaft ernst nehmen und doch eine komische – und kosmische – Distanz zu ihr einnehmen. In Schlegels eigenen Worten enthält und erweckt Ironie „ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch

auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig.“¹⁶ „Ironie ist die Form des Paradoxen. Paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist.“¹⁷ Ironie war für Schlegel zweierlei: Sowohl eine innere Eigenschaft des Autors, „die Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend, oder Genialität“, als auch eine äußere Eigenschaft des Stils der Werke des Autors, „die mimische Manier eines gewöhnlichen guten italienischen Buffo“.¹⁸

Schlegel fand Ironie in vielen Gattungen – er sah zum Beispiel den sokratischen Dialog als die größte philosophische Gattung an, weil sein Sinn für Ironie die Starrheit philosophischer Systeme transzendierte. Trotzdem perfektionierte er seine eigene persönliche Gattung, um die ironische Natur der Wahrheit zu vermitteln. Diese Gattung ist das *Fragment*. Ein Fragment ist eine Aussage, die kurz genug ist, um prägnant zu sein, lang genug, um mindestens zwei konträre Gedanken zu enthalten, und suggestiv genug, um auf Implikationen hinzuweisen, die jenseits beider Gedanken liegen – das größere Ganze, von dem das Fragment nur ein Teil ist. Das ideale Fragment vermittelt eine *Idee*: „Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stete sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken.“¹⁹

Mit anderen Worten: Eine „Idee“ in Schlegels speziellem Sinne des Begriffs behauptet nicht einfach die dynamische Natur der Realität. Sie stellt diese Realität durch das Präsentieren zweier gegensätzlicher Gedanken dar, ohne sich auf einen von ihnen festzulegen. Darüber hinaus kann ein Autor, indem er Ideen in Fragmenten mit einer ironischen Haltung präsentiert, nicht nur die wechselnde Natur der Realität darstellen und verkörpern, sondern auch andeuten, dass die Wahrheit jenseits der Worte liegt. Schlegel nannte die Fähigkeiten, mit dieser ironischen Haltung zu schreiben, *Vielseitigkeit* und *Agilität*: „Zur Vielseitigkeit gehört nicht allein ein weitumfassendes System,

¹⁶ Schlegel, Friedrich. *Kritische Fragmente, KA, Band 2, S.147-164, Nr. 108.*

<http://www.zeno.org/>

¹⁷ Ebenda, Nr. 48.

¹⁸ Ebenda, Nr. 42.

¹⁹ Schlegel, Friedrich. *Athenaeum Fragmente, KA, Band 2, S.165-256, Nr. 121.*

<http://www.zeno.org/>

sondern auch Sinn für das Chaos außerhalb desselben, wie zur Menschheit der Sinn für ein Jenseits der Menschheit.“²⁰ „Ironie ist klares Bewusstsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos.“²¹

Natürlich hat auch eine Philosophie der Ironie ihre Grundannahme von Wahrheit. In Schlegels Fall stammte diese Annahme letztlich aus dem Pietismus: Die Wahrheit ist nach ihrem pragmatischen Nutzen zu beurteilen. In diesem Fall musste er als „Dichter“ – sein Begriff für jeden literarischen Künstler – eine Philosophie vertreten, die dessen Schaffenskraft fördert. „Und welche Philosophie bleibt dem Dichter übrig? Die schaffende, die von der Freiheit, und dem Glauben an sie ausgeht, und dann zeigt wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt, und wie die Welt sein Kunstwerk ist.“²² Diese Philosophie, die Schlegel schnell als „Mythos“ bezeichnete, war ein Mythos, der als wahr betrachtet wurde wegen der günstigen Wirkung, die er auf die Menschen hatte, die ihn akzeptierten.

Auch Hölderlin postulierte ein pragmatisches Kriterium für Wahrheit, aber seine Maßstäbe für „pragmatisch“ umfassten nicht nur die Wahrheiten, die ein Künstler oder Autor brauchte. Vielmehr ging es ihm um die Frage, welche Wahrheiten ein sich ständig veränderndes Individuum in einer sich ständig verändernden Welt akzeptieren sollte. Angesichts seines späteren totalen psychischen Zusammenbruchs hat sein Kriterium eine gewisse Brisanz: Jedes Individuum, so sagte er, solle die Philosophie wählen, die das beste Gefühl der inneren psychologischen Einheit und Harmonie schafft. Wenn sich das Individuum verändert, muss sich auch seine Philosophie verändern: ein Prinzip, das er in seinem Roman *Hyperion* illustriert und in seinen philosophischen Skizzen erläutert.

Ein Beispiel: Spinoza und Fichte vertreten gegensätzliche Philosophien. Spinoza leugnet die Freiheit der Wahl und plädiert für passive Akzeptanz und Fichte bejaht die Wahlfreiheit und will den aktiven Kampf. Dies kommentiert Hölderlin damit, Spinozas Sinn für die Einheit der Natur stelle ein

²⁰ Schlegel, Friedrich. *Ideen*, KA, Band 2, Nr. 55. <http://www.zeno.org/>

²¹ Ebenda, Nr. 69.

²² Schlegel, Friedrich. *Athenaeum Fragmente*, KA, Band 2, S. 162-256, Nr. 168. <http://www.zeno.org/>

verlorenes Ideal dar, während Fichtes Ansicht den Kampf zum Wiedererlangen des Paradieses ausdrücke. Diese gegensätzlichen Ansichten eignen sich für verschiedene Stadien im Leben, obwohl keine von ihnen notwendigerweise fortgeschrittener ist als die andere. Mit anderen Worten, man kann Trost und Inspiration finden, indem man je nach Bedarf zwischen diesen Philosophien hin und her wechselt. Das Bild, das Hölderlin dafür benutzt, ist die elliptische Umlaufbahn eines Planeten, die mal dem einen Brennpunkt der Ellipse näher ist und mal dem anderen.

Mit anderen Worten: Wahrheit war für Hölderlin eine Sache der individuellen Wahl, die niemand einem anderen aufzwingen sollte. Und niemand konnte vom Einzelnen verlangen, dass er sich konsequent an eine bestimmte Wahl hielt. Konsistenz bedeutet für Hölderlin, dem pragmatischen Bedürfnis nach innerer Ganzheit und Frieden treu zu bleiben, wobei jeder Mensch am besten beurteilen kann, welche Wahrheit an einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit am pragmatischsten ist.

Diese Einstellung zur Wahrheit funktioniert nur, wenn man annimmt, dass die eigenen Ideen von Realität – und insbesondere vom Handeln – keinen Einfluss auf irgendetwas haben, außer auf den eigenen Seelenfrieden im gegenwärtigen Moment. Und, wie wir unten sehen, ist dies genau der Glaube, den Hölderlin vertrat. Obwohl einzelne Menschen durch eigene Handlungen verletzt werden können, bedeutete in seinen Augen das unendliche, wimmelnde Leben des Universums, dass das Leben als Ganzes niemals beschädigt werden kann. Seine überfließende Energie heilt alle Wunden. Die Konflikte der Welt entstehen deswegen, weil wir nicht erkennen, dass unsere Sicht der Realität nur einen teilweisen und flüchtigen Blick auf die Wahrheit bieten kann. Aus einer größeren Perspektive betrachtet, sind Konflikte wegen Meinungen – wie alle anderen Konflikte – nicht mehr als vorübergehende Dissonanzen in der sich entwickelnden Harmonie des gesamten Kosmos.

Das wirft jedoch zwei wichtige Fragen im Hinblick auf alle frühromantischen Theorien der Wahrheit auf: Wenn die organische Unendlichkeit des Kosmos bedeutet, dass alle menschlichen Ideen nur partielle und vorübergehende Einblicke in die Wahrheit bieten können, was sagt das aus über die

Idee, der Kosmos sei eine organische Unendlichkeit? Ist auch diese Idee nur partiell und vorübergehend?

1) Wäre es dann nicht möglich, dass die tatsächliche Struktur des Universums keine organische Unendlichkeit ist? Und ließe das nicht auch die Möglichkeit zu, dass das Universum eine andere Struktur hat, eine, die von Ideen erfasst werden kann, die adäquate und universelle Ansichten der Wahrheit bieten?

2) Wenn die Idee einer organischen Unendlichkeit nur teilweise wahr wäre, bedeutete das nicht, das Gefühl des Trostes, den die Idee der Harmonie dieser Unendlichkeit bietet, sei illusorisch? Schließlich ist der Zweck der organischen Unendlichkeit im Wesentlichen unerkennbar, wie kann man also darauf vertrauen, er sei wohlwollend? Ist es nicht erschreckend, sich in einem Kosmos zu befinden, in dem das Leben so leicht über das Leben verfügt – wo in der Tat das Leben sich vom Tod ernährt – und dessen Zweck nicht verstanden werden kann?

Die Antwort der Romantiker auf diese beiden Einwände lautet, die Idee der unendlichen organischen Einheit des Kosmos habe einen besonderen Status. Anders als gewöhnliche menschliche Ideen unterliegt sie nicht den Beschränkungen der Sinne. Stattdessen erkennt der empfindsame Geist sie direkt und intuitiv. Sie ist, ähnlich wie Kants Kategorien, Teil der Struktur des Auftretens einer direkten Intuition. Und die einmal gewonnene Erfahrung zeigt, das Elend des Lebens, wie es durch die Sinne wahrgenommen wird – Altern, Krankheit und Tod – ist nur scheinbar. Die größere Sicht, die diese Erfahrung bot, war unendlich tröstlich. Trotz all des Elends, unter dem Hölderlin litt, ließ er den Erzähler des *Hyperion* feststellen:

„Ich hab es *Einmal* gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis ans Ende der Zeit, die hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!

Ich frage nicht mehr, wo es sei; es war in der Welt, es kann wiederkehren in ihr, es ist jetzt nur verborgener in ihr. Ich frage nicht mehr, was es sei; ich hab es gesehn, ich hab es kennen gelernt.“²³

Und dann wieder:

„O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? – Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschieht doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden.“²⁴

Wenn Schlegel von einem Chaos spricht, das außerhalb jedes systematischen Denkens liegt, bedeutet das nicht, dass die Welt jenseits des Denkens eine Welt der Gefahr oder der Unordnung war. Sie ist nur *scheinbar* in Unordnung. Die unmittelbare Erfahrung der organischen Wechselwirkung des Menschen mit dem Universum im Akt der Schöpfung dient dem Menschen als Beweis dafür, dass das erhabene Unendliche harmonisch ist, dass nichts zu befürchten ist.

Dennoch kann diese Erfahrung anderen nicht bewiesen werden. Sie kann nur innerlich gefühlt werden. Um aber zu beweisen, dass sie nicht rein subjektiv war, mussten die Romantiker andere Menschen dazu bringen, für sie empfänglich zu werden. Und der einzige Weg, das zu tun, war, die Idee einer solchen Erfahrung attraktiv zu gestalten.

Folglich lag ein großer Teil der romantischen *Bildung* zur Schaffung einer freien harmonischen Gesellschaft in ihren Versuchen, die Erfahrung der Einheit zu einer attraktiven Idee zu machen. Bis zu einem gewissen Grad trugen ihre literarischen Fähigkeiten die Last dieser Aufgabe. Aber der vielleicht attraktivste Teil ihres Programms lag in ihrer Erklärung dessen, was Freiheit im Kontext einer unendlichen organischen Einheit bedeutet.

²³ Hölderlin, Friedrich. *Hyperion* aus *Sämtliche Werke*, Band 3, <https://freeditorial.com/>, S. 38.

²⁴ Ebenda, S. 119.

Die Anziehungskraft der Freiheit

Sowohl Kant als auch Fichte hatten eindringlich argumentiert, die Auffassung eines monistischen Kosmos – eines Kosmos, in dem alles eins ist – leugne die Möglichkeit der Freiheit in den beiden Bedeutungen des Begriffs, die für die menschliche Würde am wichtigsten sind:

Autonomie, die Fähigkeit, die rationalen Gesetze für die eigenen Handlungen zu formulieren, und *Spontaneität*, die Fähigkeit, die Freiheit der Wahl auszuüben.

Wäre der Mensch nur Teil einer größeren Einheit, über die er keine Kontrolle hätte, dann würden die Ziele dieser Einheit, was immer sie auch sein mögen, automatisch die menschliche Freiheit außer Kraft setzen. Ohne Wahlfreiheit könne man dem Menschen nicht die Würde zugestehen, die mit Verantwortung einhergeht.

Die Romantiker waren sich dieser Argumente wohl bewusst und doch behauptete jeder von ihnen auf seine Weise, der Mensch sei frei, obwohl er Teil einer unendlichen organischen Einheit sei. Ihr Weg dieses Paradoxon zu umgehen, bestand natürlich darin, Freiheit neu zu definieren. Und wenn wir untersuchen, wie Schelling, Novalis, Schlegel und Hölderlin damit umgingen, dann sehen wir jedes Mal, dass ihre Lösung direkt mit ihren individuellen Vorstellungen davon verbunden war, was denn Wahrheit ausmacht.

Schelling, – der als einziger an dem Kriterium festhielt, die Wahrheit müsse logisch konsistent sein –, kam zu der düstersten Ansicht der vier, was Freiheit ausmache. Ausgehend von der Einheit des Kosmos schloss er, der Mensch existiere nicht als endliches Wesen, weil nichts an und für sich existieren kann. Daraus folgend argumentierte er weiter, endliche Menschen hätten keine Wahlfreiheit. In der Tat kam er schließlich sogar zu dem Schluss, die Idee der Wahlfreiheit selbst sei die Quelle allen Übels. Um das Gute im Universum zu fördern, müssen die Menschen akzeptieren, dass ihre einzige Freiheit darin besteht, sich für die göttliche Kraft, die in ihnen wirkte, zu öffnen. Weil diese Offenheit ihre innere Natur als Teile eines Ganzen zum Ausdruck bringt, bedeutet Freiheit also, die eigene innere Natur zum Ausdruck zu bringen.

Das war natürlich Spinozas Definition von Freiheit, die auf gar keine Freiheit hinauslief. Schließlich hatte man keine Wahl und trug keine Verantwortung dafür, was die eigene angeborene Natur war, oder für das Handeln der göttlichen Kraft. Es gab nur einen Unterschied zwischen Spinoza und Schelling: Für Spinoza war die angeborene Natur die eigene Vernunft, während sie für Schelling die Summe aller Kräfte darstellte, die durch einen und in einem wirken – körperliche und geistige, Gefühle und Gedanken.

Im Gegensatz zu Schelling leugneten die übrigen drei Denker bei der Definition der Freiheit offen jedwede Autorität des Prinzips der logischen Konsistenz. Dies war in der Tat ein Teil ihres Ausdrucks von Freiheit: Wenn man, um mit dem Prinzip einer unendlichen organischen Einheit logisch konsistent zu sein, sich selbst jede Freiheit der Wahl versagen musste, dann behauptete man seine Freiheit, indem man die Unabhängigkeit vom Prinzip der logischen Konsistenz erklärte. Das bedeutete aber nicht, dass sie sich nicht bemühten, kohärent zu sein. Sie suchten einfach anderswo nach Kohärenz.

Für Novalis bestand die Freiheit in der Fähigkeit, das eigene Leben zu *romantisieren*. Nur in dem Maße, in dem man seine Vorstellungskraft nutzen konnte, um das Erhabene im Alltäglichen zu sehen, konnte man wissen, dass man eine Rolle bei der Gestaltung des Kosmos spielte und teilhatte an der schöpferischen Freiheit des Unendlichen.

Für Schlegel bestand sie in der *Vielseitigkeit*, darin, sich in widersprüchlichen Fragen nicht festzulegen. So konnte er zwei völlig widersprüchliche Vorstellungen von Freiheit in einer einzigen „Idee“ aufrechterhalten. Nämlich, dass einerseits die Einheit und die Harmonie des Universums die einzige Idee seiner Philosophie sei. Und dass andererseits der Mensch sich selbst kennenlernt bei dem Versuch, sich selbst zu definieren, weil die Tätigkeit der Selbstdefinition an und für sich ihn zu dem macht, was er ist. Die Fähigkeit, beide Ansichten gleichzeitig in ironischer Weise zu vertreten, die keiner der beiden verpflichtet ist, befreit einen von den einschränkenden Bedingungen des Hier und Jetzt und ermöglicht es, einen unendlichen Standpunkt einzunehmen.

In ähnlicher Weise bestand für Hölderlin die Freiheit darin, den Standpunkt zu wechseln, wenn es für die eigene geistige und seelische Ganzheit und

Gesundheit notwendig war. Dies wiederum war eine Funktion der eigenen Spontaneität, ein Begriff, den Hölderlin von Kant entlehnte, ihm aber eine neue Bedeutung gab. Statt absoluter Entscheidungsfreiheit bedeutete *Spontaneität* für Hölderlin die Fähigkeit, seine schöpferischen Kräfte in die Welt um sich herum einzubringen. Um wirklich spontan zu sein, musste man glauben, man könne die Realität auf jede beliebige Weise betrachten, um seine innere Harmonie zu fördern.

Alle drei Denker versuchten, die Freiheit der Wahl in einer unendlichen organischen Einheit zu beweisen. Trotzdem bestätigten sie am Ende einfach die Tatsache, Freiheit bedeute für Teile einer organischen Einheit nichts anderes als die Freiheit, seiner eigenen Natur zu folgen, jedoch nicht die Freiheit, diese Natur zu wählen oder zu verändern. Die Fähigkeit, das Leben zu romantisieren, eine ironische Haltung aufrechtzuerhalten oder spontan eine eigene Sicht der Realität zu wählen, mag sich von innen heraus wie eine Ausübung von Freiheit anfühlen. Aber wenn man sie von außen beschreibt, als Teil einer unendlichen organischen Einheit, können diese Fähigkeiten nichts anderes sein als ein Ausdruck von Impulsen, über die man keine Kontrolle hat.

Auch hier waren die Romantiker also in dem Konflikt zwischen Beschreibung und Ausdruck gefangen. Durch die Behauptung, Ausdrucksformen von Gefühlen seien wahr, mussten sie eine Beschreibung der Realität anbieten, die diese rechtfertigte. Aber ihre Beschreibung der Realität stand in logischem Widerspruch zu einer anderen Behauptung, die sie aufstellten: Dass ihre Ausdrucksformen frei waren.

Nachdem sie Kant gelesen hatten, schienen alle drei Denker diesen Konflikt erkannt zu haben. Deshalb gaben sie die Idee der logischen Kohärenz auf, die sich aus Basisprinzipien ergibt, und ersetzten sie durch ein Prinzip der ästhetischen Kohärenz. Dieses Prinzip leitet seinen Sinn nicht aus der Logik oder aus rationalen Begriffen ab, sondern aus künstlerischen und drückt sich sowohl *in* einem Werk der romantischen Kunst aus als auch im *Erschaffen* eines solchen Werks.

Einerseits ähnelt diese Art von Kohärenz jener der Motivationen einer Figur in einem Roman: Sie verstehen, woher die Figur kommt und was sie mit

einer bestimmten Handlung zu erreichen versucht, auch wenn die Figur keine grundlegenden logischen Prinzipien zur Rechtfertigung ihrer Handlung anführen kann.

Andererseits ähnelt sie der Kohärenz der Haltung eines Autors, der Energie in den Akt des künstlerischen Schaffens steckt: Wie Schlegel sagte, muss ein Dichter an die Macht des menschlichen Geistes glauben, der allen Dingen seine Gesetze aufprägt. Nicht an diese Macht zu glauben, wäre lähmend für einen Autor.

Diese Doktrinen der Bedeutung der Freiheit, wie gültig auch immer sie für aufstrebende Künstler sein mögen, waren als Richtlinien für die Umsetzung eines sozialen Programms völlig unzureichend. Das liegt daran, dass sie trotz ihrer unterschiedlichen Schwerpunkte einen Punkt gemeinsam haben: Sie lehren Freiheit ohne Verantwortung. Es gibt keine Diskussion der Konsequenzen des eigenen Handelns oder darüber, wie man Konflikte löst, die entstehen, wenn die Ausübung der Freiheit eines Menschen die Freiheit eines anderen stört. Eine Sozialphilosophie, die weder Mittel anbietet, mit denen Individuen für ihre Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden können, noch Mittel, um Konflikte zu schlichten, ist überhaupt keine Sozialphilosophie. Sie ist eine Anleitung zum Chaos.

Natürlich argumentierten die Romantiker dagegen: Wenn alle Menschen ihre Freiheit aus einer direkten Intuition der unendlichen organischen Einheit des Kosmos heraus ausüben würden, gäbe es keinen Missbrauch dieser Freiheit und keine Konflikte. Ein Gefühl der Mitmenschlichkeit würde alle dazu inspirieren, sich gegenseitig mit Rücksicht und Mitgefühl zu behandeln. Aber das Beunruhigende an ihren Ansichten über Freiheit ist nicht nur, dass Fragen der Verantwortung völlig fehlen. Die ganze Idee von Verantwortung und Rechenschaft wird schlicht unmöglich.

Man könnte argumentieren, Novalis, Schlegel und Hölderlin – mit ihrer ironischen, magischen, romanhaften Herangehensweise an Freiheit und Wahrheit – verkörperten einfach Schillers Doktrin des Spieltriebs: Im Spiel findet der Mensch Freiheit und lernt die Moral kennen. Eine ironische Haltung gegenüber der Welt einzunehmen oder das Magische im Alltäglichen zu suchen, heißt, seine Freiheit zu spielen auszuüben. Aus dem Spiel entsteht die

Moral. Aber wenn man diese romantische Version von Schillers Idee insgesamt betrachtet, fehlt ihr ein wichtiger Schritt. In seinen Augen musste der Spieltrieb so *trainiert* werden, dass er zu einem moralischen Bewusstsein von Verantwortung führt: Zu der Erkenntnis, dass man, um dauerhaft spielen zu können, verantwortungsvoll und vernünftig handeln muss, und dass man seine Gefühle dazu erziehen muss, diese Regeln zu lieben. Ansonsten fiele das Spiel der Gesellschaft auseinander. Aber für die Romantiker existierten weder Regeln, nach denen man spielen musste, noch Verantwortung, wenn die eigenen Gefühle der Einheit zu Handlungen führten, gegen die andere Menschen Einwände haben könnten. Für sie wäre der Einwand falsch, nicht das Gefühl.

Dieser Punkt wird noch deutlicher, wenn wir den allgemeinen Umriss des Denkens der Romantiker mit dem von Kant vergleichen. Wie Kant erklärten sie, der Zweck des Universums „da draußen“ sei im Wesentlichen nicht erkennbar, und das Einzige, was man direkt wissen könne, sei die Art und Weise, wie der Geist seine Erfahrung dieses Universums gestaltet. Wie er erklärten auch sie, viele der scheinbaren Konflikte der menschlichen Vernunft könnten gelöst werden durch den Rückgriff auf einen ästhetischen Sinn für die Harmonie und einen Sinn für das Unendliche, die jeweils das Schöne und das Erhabene vermittelten.

Diese Auffassungen allein könnten den Menschen jedoch leicht ins Leere laufen lassen, da sie ihm erlauben, sowohl die Gestaltung seiner Erfahrung als auch die Harmonie in der Erfahrung des Schönen auf völlig willkürliche Weise zu finden. Kant vermied diese Falle, indem er auf die Objektivität des Sittengesetzes pochte. In seinen Augen sind die Menschen der Achtung würdig, weil sie den objektiven Forderungen der Vernunft gegenüber rechenpflichtig sind. Es war dieses menschliche Gefühl der Verantwortung, das Kant zu seiner Bemerkung über die Ordnung des nächtlichen Himmels inspirierte: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*“²⁵ Die Ordnung des Sittengesetzes im Innern ist es, die

²⁵ Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*,

dem Menschen eine Ahnung von der Ordnung hinter dem erhabenen Nachthimmel verschafft. In seinen Augen erhebt der Respekt vor dem moralischen Gesetz den Menschen über seine tierhafte Natur und verleiht dem menschlichen Herzen Würde.

Die Romantiker verweisen jedoch nicht auf ein objektives Prinzip, das verhindern könnte, dass ihre Weltanschauung auf willkürliche Weise verwendet wird. Genau das meinte Schleiermacher, als er behauptete, das Chaos in den Sternen zu sehen: Die organische Natur der unendlichen Einheit des Universums macht die Existenz von universellen moralischen Gesetzen unmöglich. Die Einheit dieses unendlichen organischen Prozesses bedeutet, dass kein Individuum wirklich für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden kann, und so musste Schleiermacher die Gründe von Handlungen nicht in universell akzeptierten Begriffen erklären. In der romantischen Weltanschauung ist der einzige Schutz gegen Willkür der Glaube, die im Universum wirkenden Kräfte seien im Wesentlichen gut. Nach der Meinung der Romantiker brauchte es daher kein moralisches Gesetz jenseits des Imperativs, die eigene Sensibilität für die Einheit aller Dinge zu kultivieren.

Aus diesem Grund lehnte die romantische Sichtweise jeden Versuch ab, die Handlungen eines anderen anhand irgendeines moralischen Gesetzes zu beurteilen. Stattdessen bestand die Pflicht der sensiblen Seele darin, im Einklang mit der Einheit des Kosmos, sich in die psychologischen Motivationen für alle Arten von Verhalten einzufühlen, unabhängig davon, welche Konsequenzen diese Handlungen hatten. So beurteilte man Handlungen eher aus der Perspektive eines Romans als aus der Sicht der Moralphilosophie. Und der ideale Roman versuchte in diesem Fall, eine unendliche Sichtweise darzustellen, in der auch fehlerhafte Handlungen ihren Platz in der leuchtenden Vitalität des Ganzen haben.

Hölderlins *Hyperion* ist ein typisches Beispiel dafür. Es ist ein trauriger Roman, in dessen Mittelpunkt die seelischen Erschütterungen im Leben des Erzählers stehen. Hyperion, ein junger Grieche des späten 18. Jahrhunderts, findet einen exzellenten Freund, Alabanda, und verliebt sich in eine noch

exzellente Frau – Diotima, benannt nach Sokrates Lehrerin. Hyperions Hauptproblem – ähnlich wie das des Autors – ist seine Neigung zu extravaganen und impulsiven Stimmungsschwankungen. Als er von einem Revolutionsversuch gegen die Türken erfährt, verlässt er Diotima wider besseres Wissen, um sich einer Gruppe von Revolutionären anzuschließen – und sie schließlich zusammen mit Alabanda anzuführen. Das barbarische Verhalten seiner Truppen bei der Eroberung einer Hafenstadt lässt ihn jedoch desillusioniert zurück, und so beschließt er, zu seiner Liebe zurückzukehren. Doch es ist zu spät. Sie hat fälschlicherweise geglaubt, er sei tot. Tief getroffen, ist sie so krank geworden, dass sie bald sterben wird. Als sie erfährt, er sei am Leben, schreibt sie ihm, er solle nicht nach Hause zurückkehren, da ihre Familie sich für ihren Tod rächen wolle.

In ähnlicher Weise stirbt Alabanda – wiederum nach einer Reihe von Ereignissen, die durch Hyperions Handlungen ausgelöst wurden – durch die Hand einer geheimen kriminellen Bruderschaft. Hyperion wird dadurch ins Exil gezwungen, kehrt aber nach vielen Jahren in seine Heimat zurück. Dort führt er das Leben eines Einsiedlers und findet endlich Frieden, in der Gewissheit, dass er nie wirklich von Diotima getrennt war und es auch nie sein wird. Gegen Ende des Romans kommt er zu dem Schluss:

„Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.

Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.“

Wie Hölderlin in seiner Vorrede zum Roman schreibt, ist Hyperions Geschichte nicht um der Moral willen zu lesen – was natürlich hieße, den eigenen Trieben nicht zu trauen –, sondern um die „Auflösung der Dissonanzen in einem bestimmten Charakter“ zu würdigen. Aus der unendlichen Perspektive, die Hyperion am Ende der Geschichte einnimmt, sind selbst seine schwerwiegenden Fehler nichts weiter als kleine Dissonanzen in der harmonischen Progression des Universums. Sie haben keine schädlichen Konsequenzen, und Hyperion muss für seine Handlungen keine Rechenschaft ablegen, denn sie waren durch seinen Charakter motiviert. In seiner unend-

lichen Vitalität wird das Universum sich um den Rest kümmern, indem es alles zur Einheit zurückführt.

Diese Auffassung von Freiheit ohne Rechenschaft wurde zu einem der wichtigsten Verkaufsargumente für die romantische Sicht des Kosmos. Das ist bedauerlich, denn sie lehrte nicht, wie man aus seinen Fehlern lernen kann. Sie erteilte nur eine einzige Lektion, nämlich wie man das Leiden des Wissens der eigenen vergangenen Fehler vermeiden konnte: Man sollte sie als unwirklich betrachten. Obwohl diese Sichtweise der Freiheit lehrte, Handlungen hätten keine realen Konsequenzen, führte ihre Akzeptanz zu vielen unglücklichen Ergebnissen im wirklichen Leben.

Das romantische Programm

Wie wir festgestellt haben, übernahmen die Romantiker Schillers Doktrin, der Mensch könne nur durch eine ästhetische Erziehung zu Harmonie und Freiheit gelangen. Aber weil sich ihr Verständnis der menschlichen Psychologie radikal von dem seinem unterschied, war auch ihr Verständnis dessen, was zu dieser Erziehung gehörte, radikal anders. Sie versuchten nicht, ihr Publikum von der Notwendigkeit zu überzeugen, zwei disparate Teile ihres Mensch-seins in Einklang zu bringen – wie es Schiller vorgeschlagen hatte. Stattdessen sahen sie ihre Aufgabe darin, ihr Publikum auf die bereits existierende Einheit und Harmonie in sich selbst, in der Gesellschaft und im Universum insgesamt aufmerksam zu machen. Nachdem sie ihrem Publikum die *Idee* dieser vorbestehenden Einheit und Harmonie bewusst gemacht hatten, sollte der nächste Schritt sein, die Menschen dazu zu bringen, eine *direkte Erfahrung* der unendlichen organischen Einheit zu machen, die sich in ihnen selbst manifestiert.

In den Augen der Romantiker hatte also die *Bildung* zwei Aspekte: Einen *deskriptiven* – das Reden und Schreiben über die unendliche organische Einheit und einen *performativen* – das Reden und Schreiben in einer Art und Weise, die ein unmittelbares Gefühl dafür *hervorrufen* würde.

Die Romantiker benutzten auf der deskriptiven Seite ihres Programms viele Gattungen, wie Literaturkritik und Essays über die Anwendung der Perspektive der organischen Einheit auf verschiedene Aspekte des Lebens und des Wissens. Außerdem fügten sie – in der Art Goethes und anderer Romanciers – Passagen in ihre Romane ein, die der Diskussion dieser Themen gewidmet waren, entweder unter den Figuren oder als erzählerische Nebenbemerkungen. Diese Beschreibungen waren oft ad hoc und bruchstückhaft, ganz im Sinne von Schlegels Beobachtung, endliche Worte seien besser geeignet dafür, das Unendliche anzudeuten als es zu beschreiben.

Schelling jedoch war der Meinung, alle Dinge könnten nur als Teil eines Ganzen existieren und nur verstanden werden, wenn man im Detail zeigt, wie sie in das Ganze passen. Das wiederum konnte man nur zeigen, indem man ein dynamisches Bild davon zeichnete, wie jedes Ding durch die

einheitliche Kraft, die das Ganze belebt, konstruiert wurde. Mit anderen Worten, man musste seinen Platz in der Geschichte des Universums zeigen.

Man nennt diesen Ansatz *Historismus*, wie wir schon bei der Diskussion über Herder festgestellt haben: der Glaube, etwas könne nur durch seine eigene Geschichte und seinen Platz in der größeren Geschichte der Welt verstanden und gewürdigt werden. Für Schelling war die Vergangenheit keine zufällige Abfolge von Ereignissen. Im Gegensatz zu Fichtes Bewertung, Geschichte sei langweiliger als das Zählen von Erbsen, war Schelling der Meinung, sie sei, wenn man sie als den Fortschritt der Weltseele betrachtet, ein gigantisches und inspirierendes Drama. Alle seine philosophischen Systeme enthielten dieses historische Element als ein wesentliches Erklärungsprinzip. Die Dinge konnten nur verstanden und bewertet werden, wenn man sie in eine Zeitlinie einordnete, an ihren richtigen historischen Platz.

In seiner *Methode des akademischen Studiums* (1803) argumentierte er – mit großem Einfluss in der deutschen Gelehrtenwelt –, alle akademischen Themen sollten als Kapitel in der Geschichte der Weltseele verstanden werden, mit dem Ziel, ihre Zwecke der Einheit und Harmonie zu fördern. So sollten zum Beispiel Professoren der Rechtswissenschaft danach fragen, wie man das öffentliche und private Leben in einem idealen Staat in größere Harmonie bringen könne. Vor allem sollte das Studium der Geschichte selbst bezogen werden auf die Gesetze des göttlichen organischen Wachstums. Wie er sagte:

„Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswertesten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann.“²⁶

²⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 10. Vorlesung, aus *Werke*, Band 2, S. 636–647. <http://www.zeno.org/>

Diese Art von Historismus verwandelt die Geschichte von einer Sammlung von Fakten in eine Zuweisung von Werten. Je nachdem, wie man den allgemeinen Trend der Geschichte sieht – aufwärts, abwärts, ab-auf-ab oder auf-ab-auf –, wird die einfache Tatsache, dass x vor y liegt, als ein Urteil darüber angesehen, ob x entweder besser oder schlechter ist als y. Durch diese Bewertung wird die Beschreibung präskriptiv: Der allgemeine Verlauf der Vergangenheit zeigt nicht nur, was *geschehen* ist, sondern, noch wichtiger, was die Menschen in der Gegenwart *tun* sollten, um den Absichten des unendlichen Geistes zu folgen. Das setzt natürlich voraus, dass man – entweder vor oder nach der Untersuchung der Vergangenheit – intuitiv weiß, was diese Absichten sind.

Da sich der Historismus zu einer Zeit entwickelte, in der die Menschen nur über begrenzte Kenntnis der Weltgeschichte verfügten, bestand die Tendenz, den göttlichen Plan der Geschichte zu erraten, bevor die eigentlichen Fakten vorlagen. Zum Beispiel hatte Herder, der Vater des modernen Historismus, eine persönliche Vorliebe für Ursprünge. Frühe Dinge waren gut, weil sie näher an der ursprünglichen Einheit waren, zu der wir schließlich zurückkehren sollten, und sie zeigten rein und unschuldig die Samen von allem, was später kam. So inspirierte er die Ansicht, die manche Romantiker übernahmen, die gegenwärtige kranke Gesellschaft Europas könne am besten durch das Studium der Kulturen der Antike und ferner, unschuldigerer Länder wieder gesunden. So verlief für Herder der Bogen der Geschichte von oben nach unten, konnte aber potenziell in einen Verlauf ähnlich einem Tal, von oben nach unten und dann wieder nach oben, überführt werden.

Schellings Ansicht, die später von Hegel und Herbert Spencer weiterentwickelt wurde, war eine andere: Moderne Dinge waren besser als primitive Dinge, weil sie entwickelter waren. Die beste Möglichkeit, den richtigen Weg zu erkennen, bestand darin,

- a) zu sehen, wie sich das moderne Europa als die am weitesten fortgeschrittene Gesellschaft vom primitiven Zustand früherer Zeiten und ferner Länder weg entwickelt hatte, und dann
- b) den Bogen noch weiter vom Primitiven weg zu spannen.

Das heißt, für Schelling lief der Bogen der Geschichte von unten nach oben.

Heders und Schellings Ansichten über den allgemeinen Verlauf der Geschichte haben beide eine Rolle in der Buddhistischen Romantik gespielt. Wenn buddhistische Romantiker Lehren des Pāli-Kanons verwerfen wollten, die sie nicht guthießen – wie *kamma* und Wiedergeburt –, folgten sie Herders Weg. Sie argumentieren, diese Lehren stammten in Wirklichkeit aus der Zeit nach dem Buddha und seien minderwertig, weil sie später entstanden sind. Sie sollten verworfen werden, um den Buddhismus zu seiner ursprünglichen Aussage zurückzubringen. Wenn jedoch dieselben buddhistischen Romantiker spätere buddhistische Lehren übernehmen wollten, die nicht im Kanon zu finden sind – wie die Buddha-Natur oder Nāgārjunas Interpretationen der Leerheit –, dann folgten sie Schellings Weg. Sie argumentieren, diese Lehren seien weiter entwickelt, weil sie später entstanden sind und seien daher den früheren Lehren überlegen. Auf diese Weise biegt der Historizismus der Buddhistischen Romantik den Bogen der Geschichte von oben nach unten oder von unten nach oben, und zwar von Fall zu Fall.

Was die *performative* Seite des romantischen Programms betrifft: Hölderlin sprach für die meisten Frühromantiker, als er schrieb, die Erfahrung der unendlichen organischen Einheit werde am besten auf eine von zwei Weisen herbeigeführt: durch die Liebe und durch das Erfassen des Schönen. Hier war Hölderlin zwar von Platon inspiriert, aber die romantische Auffassung von der organischen Einheit der Wirklichkeit führte ihn zu einem Verständnis der Art und Weise, wie Liebe und Schönheit auf die individuelle Seele wirken, das von Platons Sicht abwich.

Erinnern wir uns an die unmittelbarste Erfahrung der Romantiker von der unendlichen organischen Einheit des Kosmos – das Prinzip der Wechselseitigkeit im Organischen: das gegenseitige Geben und Nehmen des Organismus und seiner Umgebung, das passive Aufnehmen äußerer Einflüsse aus seiner Umgebung und das aktive Gestalten seiner Umgebung als Reaktion auf diese Einflüsse. In den Augen der Romantiker führt gerade das Erkennen der wechselseitigen Verbundenheit dieses Gebens und Nehmens zu einem Gefühl der Einheit.

Das ist auch, so Hölderlin, die Lehre der wahren Liebe, denn die Liebe erfordert sowohl *Ansprechbarkeit* – sein Wort für die volle Akzeptanz und Empfänglichkeit für den anderen – als auch *Spontaneität* – sein Begriff für

die Freiheit der eigenen aktiven Antwort. Liebe löst existenziell das Problem, wie diese beiden Impulse in Harmonie vereint werden können, da der eine aus freiem Willen den freien Entscheidungen vertraut, die der andere zum Ausdruck bringt. Wenn Liebende miteinander Harmonie finden, wird das Gefühl der Unterscheidbarkeit, das entsteht, wenn jede Seite frei agieren darf, von einem Gefühl der Einheit gehalten, das groß genug ist, um auch Unterschiede zu enthalten. Und dieses kann dann auf ein größeres Gefühl der Einheit mit dem Leben als Ganzem ausgerichtet werden.

Schlegel beschrieb in *Lucinde* in glühenden Worten diese beiden Aspekte dessen, was mit Recht als romantische Liebe bezeichnet wird.

Erstens, das Gefühl der organischen Einheit, die eine Ahnung davon vermittelt, Teil eines größeren Ganzen zu sein: Julius sagt zu Lucinde,

„Wir beide werden noch einst in Einem Geiste anschauen, dass wir Blüten Einer Pflanze oder Blätter Einer Blume sind, und mit Lächeln werden wir dann wissen, dass was wir jetzt nur Hoffnung nennen, eigentlich Erinnerung war.

Weißt du noch, wie der erste Keim dieses Gedankens vor dir in meiner Seele aufsproßte und auch gleich in der deinigen Wurzel faßte?“²⁷

Zweitens, die Art und Weise, wie die Liebe zweier Menschen zu einem Gefühl der Einheit mit der Menschheit und mit der Natur insgesamt führt: Hier beschreibt Schlegel die Wirkung von Lucindes Liebe auf Julius:

„Eine allgemeine Zärtlichkeit schien Julius zu beseelen, nicht ein nützendes oder mitleidendes Wohlwollen an der Menge, sondern eine anschauende Freude über die Schönheit des Menschen, der ewig bleibt, während die einzelnen schwinden; und ein reger und offener Sinn für das Innerste in sich und in andern. Er war fast immer gleich gestimmt zum kindlichsten Scherz und zum heiligsten Ernst. Er liebte nicht mehr nur die Freundschaft in seinen Freunden, sondern sie selbst. Jede schöne Ahnung und Andeutung die in der Seele liegt, strebte er im

²⁷ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 10–13. <http://www.zeno.org/>

Gespräch mit ähnlich Gesinnten ans Licht zu bringen und zu entwickeln. Da ward sein Geist in vielfachen Richtungen und Verhältnissen ergänzt und bereichert. Aber die volle Harmonie fand er auch von dieser Seite allein in Lucindens Seele, wo die Keime alles Herrlichen und alles Heiligen nur auf den Strahl seines Geistes warteten, um sich zur schönsten Religion zu entfalten.“²⁸

Julius kehrt immer wieder zu Lucinde zurück, wegen der geistigen Nahrung. Das ist der Punkt, an dem sich Schlegels Sicht der Liebe – wie auch die der anderen Romantiker – von Platons Ansicht unterscheidet, die fleischliche Liebe müsse überwunden werden. Das liegt daran, dass für Schlegel die letzte spirituelle Realität nicht in abstrakten, unveränderlichen Formen der Schönheit selbst liegt, sondern in dem miteinander verbundenen Geben und Nehmen der unmittelbaren Erfahrung. Für die frühen Romantiker musste im Allgemeinen die spirituelle Liebe also nie der fleischlichen Liebe entwachsen. Stattdessen war die fortgesetzte fleischliche Liebe genau das *Mittel*, um die spirituelle Liebe mehr und mehr reifen zu lassen. Im Gegensatz zu Platon, der die erotische Liebe als einen vorübergehenden Schritt in einer Progression sah, die von einem zeitlichen zu einem ewigen Reich führte, sahen die Romantiker die Liebe als Ewigkeit, die mit dem Augenblick vereint ist. Wie Julius zu Lucinde sagt:

„Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuss einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß eine Mischung, ein Übergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider.“²⁹

Das zweite Mittel zur Herbeiführung eines Gefühls für die unendliche organische Einheit des Kosmos war die Wertschätzung des Schönen. Hier vertrat Hölderlin die Ansicht, literarische Künstler seien die Vermittler, die andere durch ihre Kunstwerke für die physischen Schönheiten der Natur und die Schönheit des Geistes sensibilisierten. Denn die Kunst bringt Einheit in das, was ohne sie als fragmentierte Stücke des Lebens erscheint. Man könnte zwar sagen, dass die Philosophie, indem sie versucht, die Einheit des

²⁸ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 35–59. <http://www.zeno.org/>

²⁹ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 59–61. <http://www.zeno.org/>

Wissens zu erreichen, eine ähnliche Funktion erfüllt. Aber Hölderlin war der Meinung, die Literatur sei viel besser dazu geeignet, zu vermitteln, dass das Sein immer in einem Prozess des Werdens ist – immer einem organischen Wandel unterworfen ist. Und nur die Literatur kann diesen Prozess in Aktion darstellen, wenn die Charaktere und Erzähler versuchen, Gleichgewicht und Harmonie inmitten der wechselnden Dissonanzen des Lebens zu finden.

In diesem Teil seiner Theorie findet sich wenig Neues. Schließlich ist die Rolle der Kunst bei der Vermittlung von Einheit in der Differenz und der Lösung von Konflikten seit den Anfängen der Literatur bekannt. Der einzigartige Beitrag der Romantik war, dass der Fokus der literarischen Kunst primär psychologisch war: Das meinte Schlegel damit, als er sagte, alle Literatur in seiner Zeit, sogar die Lyrik, sei romanhaft. Die gesamte Literatur folgte dem Roman, indem sie sich auf die psychologische Entwicklung konzentrierte.

Dieser Fokus war ein doppelter. Einerseits war es das *Ziel* der Literatur mit der romantischen *Bildung* dem Leser zu helfen, sich psychologisch zu entwickeln, hin zu einer Intuition der Verbundenheit des Universums. Andererseits bestand das *Mittel* zur Erreichung dieses Ziels darin, die psychologische Entwicklung einer Figur oder eines Erzählers in einfühlsamer Weise darzustellen. Dieses Thema der organischen psychologischen Entwicklung sollte sowohl im Inhalt eines literarischen Werks als auch in seiner Form entwickelt werden. Das erklärt das romantische Beharren darauf, Kunstwerke sollten nicht versuchen, etablierten Normen zu entsprechen, sondern sich organisch aus ihrer jeweiligen Botschaft entwickeln.

Die frühen Romantiker entwickelten viele Theorien darüber, wie Literatur diese Ideale am besten verkörpern sollte. Diejenigen, die für ihre Ansichten über Religion am relevantesten waren, betrafen die Art der Empathie, die ein Kunstwerk idealerweise auslösen sollte. Hier folgte vor allem Schlegel zwei Forderungen von Herder, wie man sich idealerweise zur Kunst verhalten sollte. Zunächst solle man im Kunstwerk nicht nach der Darstellung einer äußeren Wirklichkeit, sondern nach dem Ausdruck der Seele des Autors suchen. So hatte Herder in einer Abhandlung „Über die Kunst, sich ein Bild von der Seele eines anderen zu machen“ geschrieben:

„Ich soll zuerst die *eigene Manier* meines Schriftstellers zeigen, und die Originalstriche seiner Denkart bemerken: ein schweres aber zugleich nützliches Geschäft ... daran liegt mir nicht, was *Baco* ausgedacht hat; sondern wie er dachte. Ein Bild von der Art ist nicht tot: es bekommt Leben: es redet in meine Seele.“³⁰

Auf den gleichen Punkt kam Schlegel, als er von Autoren sprach, „die nur auch einen Roman schreiben wollten, von ungefähr sich selbst dargestellt haben.“ Dieses Selbstporträt bringt den sensiblen Leser dazu, sich in sie einzufühlen; die Empathie, führt dann zu einem Gefühl der Verbundenheit, das offen ist für die Botschaft des Autors und schließlich dazu inspiriert, kreativ auf diese Verbundenheit zu reagieren.

Schlegel nahm auch ein weiteres Diktum von Herder auf, die Idee des unendlichen Geschmacks, und entwickelte seine eigene kreative Antwort darauf, was unendlicher Geschmack im Sinne von Einfühlung bedeuten könnte. In Schlegels Worten:

„Aber sich willkürlich bald in diese bald in jene Sphäre, wie in eine andre Welt, nicht bloß mit dem Verstande und der Einbildung, sondern mit ganzer Seele versetzen; bald auf diesen bald auf jenen Teil seines Wesens frei Verzicht tun, und sich auf einen andern ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden, und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält, und in dessen Innerm das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen, und reif geworden ist.“³¹

Scharfsinnig konstatierte Schlegel, diese Fähigkeit zur unendlichen Einfühlung sei ein Aspekt der Ironie. Mit anderen Worten, man konnte sich mit einem anderen Menschen identifizieren, aber gleichzeitig seine Distanz wahren, sich gleichzeitig der Wahrheit des Ausdrucks dieses Individuums

³⁰ Herder, Johann Gottfried. *Über Thomas Abbts Schriften*, aus Werke, Band 2, S. 576-577.

³¹ Schlegel Friedrich. *Athenaeum Fragmente*, KA, Band 2, S. 165-256, Nr. 121. <http://www.zeno.org/>

verpflichten und sich doch nicht verpflichten. Man fand eine Einheit mit dem Autor, indem man sich mit ihm identifizierte, und wusste gleichzeitig, dass man eine separate Person innerhalb dieser Einheit war. Für Schlegel hielt diese doppelte Fähigkeit den Blick auf das Unendliche gerichtet, das jenseits von sich selbst und dem Autor lag. Jedoch steht der paradoxe Aspekt der unendlichen Empathie der Bindung an die Lehren eines bestimmten Autors im Wege. Auf Romane angewandt, wäre dieser Mangel an Verbindlichkeit kein ernsthaftes Problem, aber wie wir sehen werden, schlugen die Romantiker vor, die gleiche Haltung auf religiöse Texte anzuwenden. Wenn ein Text Anweisungen gibt, wie man sein Leben geschickt leben soll und man nicht dazu bereit ist, sich lange genug an diese Anweisungen zu binden, um sie einer fairen Prüfung zu unterziehen, dann hat man zweifelsohne ein Problem. Und wie wir weiter sehen werden, taucht diese Haltung der paradoxen Empathie in der romantisch-buddhistischen Annäherung an alte buddhistische Texte wieder auf.

Beide Mittel, ein Gefühl für die unendliche organische Einheit des Kosmos zu erzeugen – Liebe und Wertschätzung der Schönheit – wurden in den literarischen Werken kombiniert, für die die frühen Romantiker am bekanntesten sind: Romane und Gedichte, die von der Liebe handeln. Und die landläufige Meinung, die Darstellung der Liebe in ihren Schriften sei überzogen und unrealistisch, ist durchaus begründet. *Lucinde*, *Julius*, *Diotima* und *Hyperion* zum Beispiel kann man sich beim besten Willen nicht als echte Menschen vorstellen. Auch spätere Romantiker fanden die frühromantischen Darstellungen der Liebe und der Liebenden schwer erträglich. Der Dichter Heinrich Heine zum Beispiel lehnte 1836 *Lucinde* als „lächerlich romantisch“ ab. In Anspielung auf Schlegels spätere Konversion zum Katholizismus bemerkte er zudem: „Die Muttergottes mag es dem Verfasser verzeihen, daß er dieses Buch geschrieben; nimmermehr verzeihen es ihm die Muses.“³²

Wäre Novalis jedoch noch am Leben gewesen und hätte diese Kritik gehört, hätte er darauf bestanden, dass sie am Thema vorbeigeht. Natürlich waren

³² Heine, Heinrich. *Die romantische Schule, Zweites Buch* aus: *Werke und Briefe in zehn Bänden* Band 5, S. 62–103. <http://www.zeno.org/>

die Darstellungen unrealistisch. Sie waren Lektionen, wie man das Erhabene im Alltäglichen findet. Schließlich war es nur in diesem Prozess der Romanisierung möglich, die eigenen Kräfte zu erkennen, kreativ auf die Einflüsse des Kosmos zu reagieren, wie sie sich im eigenen Bewusstsein manifestieren, und seinen Anteil am Unendlichen zu kosten. Die eigene Liebe zu romanisieren, bedeutete, die eigene Freiheit vom Notwendigen auszudrücken.

Wie im ersten Kapitel erwähnt, lehnte Schlegel *Lucinde* später ab, aber zur Zeit der Abfassung des Buches hätte er auf Kritik daran auf eine andere Weise reagiert: Ein sensibler Leser hätte doch die implizierte unendliche Haltung des Autors in der spielerischen Ironie erkannt, die die Darstellungen umgibt. Sie waren nicht realistisch gemeint. Sie waren Teil eines selbstbewussten Mythos, und kein selbstbewusster Mythos sollte für bare Münze genommen werden. Auch ihm sollte man sich mit einer paradoxen Haltung nähern, ernsthaft und spielerisch zugleich. Diese Herangehensweise kennzeichnete auch die romantische – und romantisch-buddhistische – Sicht auf religiöse Texte: Man sollte sie alle lesen, nicht um objektive Wahrheiten zu finden, sondern als Mythen, denen man sich mit paradoxer Empathie nähern sollte.

Tatsächlich schrieb Schlegel *Lucinde*, als er die Verbindung zwischen dem Lesen von Romanen und dem Lesen religiöser Texte zu erkennen begann. Wie bereits im ersten Kapitel erwähnt, beabsichtigte er, *Lucinde* als erstes einer Reihe von Büchern zu schreiben, die geplant, aber nie vollendet wurde – die Bibel einer neuen Religion für die moderne Welt. Er formulierte diesen Plan aus der Erkenntnis heraus, die ästhetische Auffassung, die er und seine Freunde entwickelten, habe auch religiöse Dimensionen. Ursprünglich hatte er geglaubt, es gebe immer weniger Bedarf an Religion, wenn die Menschen über mehr und mehr romantische *Bildung* verfügten. Nun aber sah er, dass Religion tatsächlich die höchste *Bildung* war. Für ihn folgte daraus, dass die Mittel der romantischen *Bildung* – die Liebe und die Wertschätzung des Schönen – der Wiederbelebung einer neuen spirituellen Wertschätzung des Unendlichen in der modernen und postmodernen Welt dienen sollten.

Seine Inspiration für diese Überzeugung kam von einem anderen Mitglied des frühromantischen Kreises: Friedrich Schleiermacher.

5 – Romantische Religion

Friedrich Schleiermacher veröffentlichte sein Buch *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* im Jahre 1799. Mit diesem Buch trägt in erster Linie er die Verantwortung für die Annahme, die frühromantische Auffassung vom künstlerischen Schaffen sei auch ein ideales Modell für die religiöse Erfahrung. Künstler öffnen sich den organischen Einflüssen der unendlichen Einheit des Kosmos, die ihrem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig sind und sollen kreativ darauf reagieren. Und so sollten sich alle Menschen einer Anschauung und einem Gefühl des Eins-seins mit dem Unendlichen öffnen und dieses Gefühl dann kreativ ausdrücken. Und dieses Gefühl, so sagte er, sei Religion. Seine romantischen Mitstreiter betrachteten die Kunst und die Philosophie mit den Augen eines Romanciers und genauso betrachtete Schleiermacher die Religionen der Welt.

Die „kultivierten Verächter“ im Titel seines Buches waren Menschen, die vom Christentum oder Judentum desillusioniert waren, weil sie die modernen Philosophen gelesen hatten und das Verhalten der etablierten religiösen Institutionen mit Bestürzung beobachteten. Die moderne Philosophie lehrte die Gesetze der Vernunft und des Bewusstseins mit einer Klarheit und Konsequenz, die die Glaubenssysteme des konventionellen Monotheismus düster und unausgegoren erscheinen ließen. Religiöse Institutionen, die an den Staat oder an alte Bräuche und Texte gebunden waren, schienen edle Prinzipien ihrer Lehren wie Harmonie, Vergebung und Liebe zu verraten.

Frühere Philosophen hatten versucht, der Religion bei kultivierten Menschen Respekt zu verschaffen, indem sie ihr eine rationale Grundlage lieferten. Schleiermacher vertrat dagegen die Ansicht, gerade dies habe zu ihrer Entwertung geführt. Ohne Namen zu nennen, machte er sich insbesondere über die Bemühungen Kants und Fichtes lustig, die Religion lediglich als Grundlage für das Sittengesetz zu rechtfertigen. Dies mache die Religion zu einer Dienerin, zu einem temporären, engen Katalog von Recht und Unrecht. Schleiermacher wollte ein Verachten der Religion verhindern und stellte sie deshalb nicht dar als Mittel eines sozialen Anliegens, sondern als einen Zweck an sich.

Seine Lösung dieser Probleme verdankte er ganz offensichtlich seinen pietistischen Wurzeln. Er definierte Religion nicht als ein System von Überzeugungen, eine Reihe von Institutionen oder ein philosophisches System, sondern als ein Gefühl. Und so wie im pietistischen Universum nur ein einziges echtes religiöses Gefühl existierte – das Gefühl der Gegenwart Gottes –, so hatte auch Schleiermachers Universum nur Platz für ein einziges religiöses Gefühl, unabhängig vom religiösen Hintergrund des Einzelnen. Allerdings hatte er, wie seine Zuhörer, die Weltanschauungen der Pietisten und orthodoxen Anhänger aller anderen monotheistischen Religionen aufgegeben. Er erklärte das religiöse Gefühl nicht in monotheistischen Begriffen als eine gefühlte Beziehung zu Gott, sondern in Begriffen der Psychologie und Kosmologie der unendlichen organischen Einheit: eine gefühlte Beziehung zum Unendlichen.

Darüber hinaus beanspruchte Schleiermacher, eine objektive Erklärung zu liefern, nicht nur für eine bestimmte Religion, sondern für die universellen Gesetze des religiösen Gefühls selbst. In seinen Worten beschrieb er dieses so:

„...sie {die religiösen Gefühle} sind um so wichtiger deswegen, weil sie nicht nur etwas bezeichnen, was allgemein sein *darf* in der Religion, sondern gerade dasjenige was allgemein sein *muß* in ihr [Kursivschrift hinzugefügt].“¹

Er versuchte eine transzendente Analyse – in Kants Sinne des Begriffs – der Struktur der religiösen Erfahrung als natürliches Phänomen für alle Menschen, überall. In seinen Augen gab es eine religiöse Erfahrung, die allen gemeinsam war. Sie bestand aus einer Anschauung des Unendlichen und einem Gefühl dafür. Einzelnen Menschen interpretierten das entsprechend ihrem Temperament, ihrer individuellen Bildung und der allgemeinen Kultur ihrer Zeit und ihres Ortes auf unterschiedliche Weise. Diese Interpretationen lassen sich in eine bestimmte Anzahl von Typen einteilen, die auf den Strukturen der menschlichen Persönlichkeit und denen des Auftretens einer Anschauung und eines Gefühls beruhen.

¹ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

Schleiermacher präsentierte diese Theorien im Einklang mit der allgemeinen romantischen Auffassung vom Universum als einer unendlichen organischen Einheit. Er stellte dabei spezifische Bezüge zu den Naturwissenschaften her, die diese Auffassung unterstützten. Einige seiner eindrucksvollsten Vergleiche stammten aus der Astronomie, der Chemie und der Biologie und diese Wissenschaften beeinflussten mehr als nur seine Bildsprache. Auch sein Verständnis der Psychologie der religiösen Erfahrung und des Platzes der Religion in der fortschreitenden Entwicklung des Universums war stark von der Biologie und Astronomie seiner Zeit geprägt. Diese Wissenschaften lieferten die transzendentalen Kategorien, die seiner Meinung nach die Art und Weise bestimmen, wie alle religiösen Erfahrungen ablaufen müssen.

Die religiöse Erfahrung

Nach Schleiermacher ist das Objekt der Religion die Beziehung des Menschen zum Universum. Nun haben Metaphysik und Moral dasselbe Objekt, sodass Schleiermacher es für notwendig hielt, zu zeigen, wie sich die Religion von beiden unterscheidet. Die Metaphysik, sagt er, befaße sich damit, den Platz der Menschheit innerhalb des Systems der Gesetze zu beschreiben, die das Universum regieren. Die Moral befaße sich mit der Formulierung von Regeln, wie sich die Menschheit im Universum verhalten solle. Religion sei jedoch unmittelbarer und persönlicher als diese beiden. Sie sei ein Gefühl, das sich aus einer direkten Erfahrung des unendlichen Universums ableitet, welche unmittelbar auf das eigene Bewusstsein wirkt.

Schleiermacher beschreibt diese unmittelbare Erfahrung als eine Kombination zweier Prozesse – unmittelbare Erkenntnis und Gefühl – beginnend mit dem Moment, in dem beide als ein einziger Prozess erlebt werden, bevor sie sich in getrennte Phänomene aufspalten.

Auf der einen Seite wirkt die Erkenntnis des Unendlichen auf das Bewusstsein ein. Hier verwendet Schleiermacher das Wort „Erkenntnis“ in seinem eigenen technischen Sinn. Übereinstimmend mit der Psychologie von Kant und Schelling stellt er fest, jede Erkenntnis jeglicher Art sei der Eindruck eines Objektes, das auf das Bewusstsein wirkt. Dieser Eindruck sagt Ihnen nicht alles über das Objekt, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens sagt er Ihnen nur etwas über diese bestimmte Wirkung des Objekts auf Ihr Bewusstsein. Mehr als das kann er Ihnen nicht sagen. Genau hier stellt sich die Frage, wie man wissen kann, dass tatsächlich das Unendliche auf das eigene Bewusstsein wirkt, da es so etwas wie eine unendliche Handlung, die ein endlicher Geist als unendlich begreifen könnte, nicht gibt. Alles, was der Geist registrieren kann, sind endliche Handlungen, über die er nicht hinaussehen kann. Was sich unendlich *anfühlt*, ist vielleicht einfach nur wirklich groß, aber dennoch endlich. Wie kann man das Unendliche fühlen, wenn man nicht wissen kann, dass das, was dieses Gefühl hinterlassen hat, tatsächlich unendlich ist? Dieses Problem ist fatal für Schleiermachers Theorie, aber er ignoriert es.

Was ist nun Schleiermachers zweiter Grund, warum der Eindruck nicht alles über das Objekt aussagt? Der Grad Ihrer Empfänglichkeit für die Erkenntnis bestimmt, wie Sie den Eindruck registrieren und was Sie davon mitnehmen. Dieses „was Sie davon mitnehmen“ – Ihre subjektive Reaktion auf die Erkenntnis – ist ein Gefühl. Im Moment des Kontakts scheinen die Erkenntnis und das Gefühl ein und dasselbe zu sein, aber wenn die Erkenntnis endet, setzt sich das Gefühl von selbst fort. Es entwickelt sich dann zu dem natürlichen Drang, das Gefühl anderen gegenüber auszudrücken.

Im Falle der direkten Erfahrung des Unendlichen ist der Moment, in dem Erkenntnis und Gefühl Eins sind – wenn das Individuum sich völlig eins fühlt mit der Wirkung des Unendlichen – der heilige Moment der Begegnung. Dieser Moment hat eine heilende Wirkung auf den Geist. Nach Schleiermacher ist die menschliche Persönlichkeit in drei Teile geteilt: einen nach innen gerichteten, auf das eigene Selbst, einen nach außen gerichteten, auf die äußere Welt, und einen dritten, der zwischen den beiden anderen hin- und herpendelt und niemals Ruhe findet, bis die beiden ersten geeint sind. Wenn also ein Gefühl des Einsseins mit dem Unendlichen entsteht, wird auch die Persönlichkeit als Ganzes geeint, und alle Teile kommen zur Ruhe. Schleiermacher vergleicht diesen Moment mit der kurzen Zeitspanne in der Umarmung zweier Liebenden, in der man den anderen als sich selbst erlebt.

Dieser heilende Moment kann aber nicht ewig dauern. Er ist ja konditioniert, abhängig von inneren und äußeren Vorgängen, – der inneren Empfänglichkeit des Einzelnen und dem äußeren Wirken des Unendlichen –, die nur eine kurze Zeitspanne dauern können. Auch hier lässt Schleiermacher die Frage unbeantwortet, warum das Unendliche, wenn es denn wirklich unendlich ist, nur kurz auf ein Individuum einwirken kann. Diese Frage ist jedoch nicht zentral für seine Diskussion, denn selbst unter unaufhörlicher Einwirkung des Unendlichen auf das Individuum, würde dessen begrenzte Empfänglichkeit ausreichen, um seine Schlussfolgerung zu stützen: Man kann, obwohl man das Unendliche intuitiv wahrnehmen kann, es nicht als eine *transzendente*, außerhalb von Raum und Zeit liegende Dimension erfahren. (Man beachte, dass *transzendent* in diesem Sinne sich von Kants Verwendung des Begriffs *transzendental* unterscheidet.) Die Erkenntnis des Individuums vom

Unendlichen ist, wie alle Erkenntnis, völlig *immanent*, das heißt *innerhalb* der Bedingungen der organischen Kausalität und in den Dimensionen von Raum und Zeit enthalten.

Wenn die Erkenntnis endet, was unweigerlich eintritt, bleibt nur das Gefühl, geheilt worden zu sein. Dieses Gefühl, so Schleiermacher, ist Religion. Wie er es in einer seiner berühmtesten Definitionen von Religion formulierte: „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.“² Mit anderen Worten, Religion gehört nicht in die Kategorie des Wissens oder der Vernunft, sondern in die Kategorie der Ästhetik: Sie ist, in Kants Worten, ein Geschmack für das Erhabene, aber Schleiermacher empfindet das Gefühl des Erhabenen als eine therapeutische und nicht als eine erschreckende Erfahrung.

Aus diesem Gefühl heraus entstehen alle Formen religiösen Ausdrucks – alle Versuche, aus diesem Gefühl abgeleitete Wahrheiten über die Beziehung der Menschheit zum Universum zu kommunizieren. Damit gemeint sind alle Versuche, zu definieren, was ein menschliches Wesen ist und wissen kann, zu beschreiben, was das Universum ist, und was die richtige Beziehung zwischen beiden ist. Oft nimmt dieser Ausdruck die Form von Weltanschauungen an, von Meinungen zum Unendlichen, von Meinungen zu Göttern, von Moralkodizes und so weiter. Diese Ausdrucksformen sind jedoch keine Religion und sie sollten nicht als ewige Wahrheiten über das Unendliche verstanden werden. Sie sind einfach Ausdruck eines bestimmten Gefühls eines bestimmten Individuums zu diesem bestimmten Zeitpunkt.

Mit anderen Worten, die Ausdrucksformen des religiösen Gefühls sind ein Teilbereich der Kunst: der kreative Ausdruck menschlicher Gefühle. In Schleiermachers Augen sollten deshalb diese Ausdrucksformen den Regeln folgen, die die Romantiker für die gesamte Kunst aufstellten. Wir sind bereits zweien davon begegnet – dass Religion aus einem rezeptiven Gemütszustand resultieren muss und dass sie expressiv sein muss. Aber Schleiermacher gab in seiner Argumentation einem dritten Aspekt noch mehr Raum: dass Religion sich entwickeln muss. Schließlich entwickelt sich das Unendliche als

² Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

organische Einheit ständig weiter, also muss sich auch das Verständnis des eigenen Platzes darin weiterentwickeln.

Aus diesem Grund sollte man, wenn man seine religiösen Gefühle ausgedrückt hat, keinen Fetisch aus diesem Ausdruck machen. Sonst verschließt man sich der Möglichkeit weiterer religiöser Erfahrungen. Mehr noch, andere Menschen sollten diese Äußerungen nicht als verbindlich ansehen oder sich ihretwegen Pflichten auferlegen, die sie zu befolgen hätten, denn das würde ihr angeborenes Potenzial für eigene religiöse Erfahrungen unterdrücken. Je mehr man versucht, die Ausdrucksformen der Religion in eine kohärente Weltanschauung oder ein moralisches System zu systematisieren, desto weiter entfernt man sich von echter Religion und desto mehr bleiben einem nichts als „tote Buchstaben“ und „leere Mythologie“.

Dies sind psychologische Gründe dafür, keinem bestimmten Ausdruck von Religion Autorität über andere zu verleihen. Darüber hinaus führt Schleiermacher auch kosmologische Gründe an, die aus der Astronomie seiner Zeit stammen. Weil der Mensch endlich ist, muss jede Aussage oder jedes Regelsystem, das von endlichen Menschen stammt, auch endlich sein. Das Universum aber ist unendlich, sodass endliche Ideen es nicht umfassen können. Außerdem ist das Universum nicht nur in seiner Größe unendlich, sondern auch in seiner Fähigkeit, sich weiterzuentwickeln und neue Lebens- und Ausdrucksformen hervorzubringen. Daher kann das, was für einen bestimmten Moment in der Zeit wahr sein mag, unmöglich gleichermaßen für andere Momente in der Zeit gelten. Deshalb sind religiöse Ausdrucksformen aus der Vergangenheit in Schleiermachers Augen nichts anderes als Blumen, die nach ihrer Bestäubung abgestorben sind. In seinen Worten: „Nie soll sie {die Religion} ruhen“.³ Auf diese Weise funktioniert die Religion als ein Organismus innerhalb des größeren Organismus des Universums und muss sich daher weiterentwickeln, um zu überleben.

Schleiermacher behauptet, kein äußerer Ausdruck von Religion über Autorität aus. Dies hat auch eine Kehrseite: Nämlich die Forderung, *alle* Religionen müssten akzeptiert und toleriert werden. Niemand kann den religiösen

³ Schleiermacher, Friedrich. Teil 5, *Über die Religionen* aus *Über die die Religion*, <http://www.zeno.org/>

Ausdruck einer anderen Person beurteilen, denn niemand kann die Erkenntnis dieser Person für das Unendliche beurteilen. Man muss alle religiösen Ausdrucksformen als angemessen für ihren jeweiligen Ort und ihre jeweilige Zeit akzeptieren.

Auch hier führt Schleiermacher sowohl psychologische als auch kosmologische Gründe für seine Forderung an. Der psychologische Grund für die Duldung aller Religionen lautet: Je mehr man imstande ist, sich in jeden möglichen Ausdruck der Erfahrung des Unendlichen einzufühlen, desto mehr kann man das Unendliche selbst erahnen. Wenn die eigenen Ansichten darüber, was an religiösem Ausdruck tolerabel ist, eng sind, dann ist auch der eigene Geist zu eng, um die Handlungen des Unendlichen auf sich wirken zu lassen. Was die kosmologischen Gründe für Toleranz betrifft, so erklärt Schleiermacher, das Universum, weil es in seiner Macht unendlich ist, müsse diese Macht zeigen, indem es jede mögliche Form von Verhalten hervorbringt. Weil es unendlich ist, gibt es Raum genug, damit all diese Möglichkeiten, nebeneinander existieren können, ohne sich gegenseitig zu verletzen. Jede verdient ihre Zeit und ihren Raum.

Schleiermacher ergänzt rasch, dass diese Behauptungen für das ungebildete Ohr wie jede andere Ansicht über den Menschen und seinen Platz im Universum klingen mögen, die sich aus einer religiösen Erfahrung ableitet. Mit anderen Worten, sie sollten als Ausdruck von Gefühlen betrachtet werden und nicht als Beschreibungen der Wahrheit. Im Einklang mit seiner allgemeinen Ablehnung anderer religiöser Weltanschauungen würde das meinen, sie sollten keine Autorität beanspruchen. Aber er erklärt das Gegenteil: Seine Behauptungen leiten sich aus der Struktur dessen ab, was es bedeutet, das Unendliche zu erahnen, und sie vermitteln daher – wie Kants transzendente Kategorien – eine höhere Ebene der Wahrheit. Er erklärt diesen Punkt jedoch nicht weiter und wir werden sehen, dass diese Frage ein andauerndes Paradoxon bleibt, wo immer romantische Ansichten über Religion zu finden sind:

Man behauptet, dass keine religiöse Ansicht über die Menschheit und das Universum Autorität besäße, aber die Argumente für diese Behauptung hängen davon ab, dass man die Ansichten darüber akzeptiert, wie sich die Menschen zum Universum als Ganzes verhalten.

Religiöse Bildung

Ein ähnliches Paradoxon kennzeichnet Schleiermachers Empfehlungen für eine *Bildung*, die die Menschen dazu ermutigt, Religion unmittelbar selbst zu erfahren. Wie bereits erwähnt, wird jede Anschauung nicht nur durch das äußere Objekt geformt, das auf den Geist einwirkt, sondern auch durch die Empfänglichkeit des Geistes für diese Wirkung. Er behauptet, in einem Zeitalter wie dem seinen, in dem die wirtschaftliche Tätigkeit alle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, sei das angeborene menschliche Verlangen und die Empfänglichkeit für den Kontakt mit dem Unendlichen unterdrückt worden. Der Einzelne kann jedoch seinen Geschmack und seine Sensibilität für das Unendliche kultivieren. So kann er sein angeborenes Potenzial wiedererwecken, für das Gefühl des heilenden Einsseins empfänglich zu sein. Und dieses wiederum kann eine Anschauung des Unendlichen vermitteln –, wenn denn das Unendliche dazu bereit ist. In der Tat erklärte Schleiermacher, dies sei der Zweck seiner Vorträge: seine Zuhörer zu dieser Kultivierung zu bewegen, damit sie vorbereitet sind, wenn das Unendliche beschließt, zu handeln.

Hier steht er vor einem Dilemma, denn genau genommen kann kein Mensch einem anderen die Religion beibringen. Niemand kann einem anderen genau sagen, wie er sich dem Unendlichen öffnen soll. Da Religion eine Frage des Geschmacks ist, muss jeder Mensch auf seine eigene Art und Weise einen Geschmack für das Unendliche entwickeln. Deshalb gibt es auch nicht den einen Weg zum Unendlichen, sondern jeder muss den Weg gehen, der für ihn am attraktivsten ist.

Dennoch hoffte Schleiermacher auf Menschen, die sich von seiner Botschaft angesprochen fühlten. Für diese schlug er eine religiöse *Bildung* vor, parallel zur allgemeinen romantischen *Bildung*. Sie hat eine *deskriptive* Seite – sie spricht über die religiöse Erfahrung in einer inspirierenden Weise – und eine *performative* Seite: Sie empfiehlt spezifische Aktivitäten, um einen empfänglichen Geisteszustand zu erzeugen, der ein Auftreten des Unendlichen ermöglicht.

Aber es geht um mehr als bloßes Auftreten – und hier kommt ein Paradoxon ins Spiel. Schleiermacher bleibt strikt dabei: Man soll religiöse Ausdrucksformen nicht bewerten und im Kosmos ist genügend Raum für jede Art von religiösem Ausdruck. Trotzdem glaubt er, manche religiösen Ausdrucksformen seien weiter entwickelt als andere. Das liegt daran, dass die Menschen, die Erfahrungen machen, auf denen diese Ausdrucksformen beruhen, vor allen anderen darauf eingestimmt wurden, das Universum auf eine höher entwickelte Weise zu sehen. Die von ihm vorgeschlagene *Bildung* zielt also darauf ab, seine Zuhörer in diese Richtung zu lenken.

Seiner Analyse zufolge gibt es drei Arten, das Unendliche anschaulich zu begreifen. Man kann es als eine undifferenzierte Einheit sehen – eine einzige Masse chaotischer Ereignisse. Das ist die am wenigsten entwickelte Methode. Man sucht nicht nach Gesetzen, die der Anschauung des Unendlichen zugrunde liegen. Dieses Verhalten führt leicht zu animistischen Religionen, in denen die Menschen Götzen und Fetische verehren.

Eine fortgeschrittenere Art, das Unendliche anschaulich zu begreifen, besteht darin, es als Vielheit zu sehen, als ein System diskreter, getrennter Dinge, die nach bestimmten Gesetzen interagieren, aber keine umfassende Einheit bilden. Diese Art, das Unendliche anschaulich zu begreifen, beruht auf der Suche nach den Gesetzen, die sein Verhalten bestimmen, ohne dass es gelingt, ein übergreifendes System für diese Gesetze zu finden. Dies führt in der Regel zu polytheistischen Religionen.

Die höchste Art, das Unendliche anschaulich zu begreifen, besteht darin, es als eine Vielheit zu sehen, die von einer übergeordneten Einheit umfasst wird – zum Beispiel von der organischen Einheit des romantischen Universums. Diese Art der Anschauung des Unendlichen beruht auf der Suche nach übergreifenden Gesetzen, die das gesamte Verhalten des Universums regeln. Sie kann zu einer monotheistischen Religion führen, obwohl Schleiermacher die Ansicht vertrat, eine höhere Form dieser Anschauung verzichte gänzlich auf einen persönlichen Gott, und er das ganze Unendliche von einer einzigen Weltseele erfüllt sieht. Mit anderen Worten: Die höchste Religion sieht die Unendlichkeit als völlig immanent an, ohne eine transzendente Dimension außerhalb der Unendlichkeit des Kosmos. Darüber hinaus sucht die wahre Religion nicht nach persönlicher Unsterblichkeit außerhalb des Universums,

denn das liefe dem idealen religiösen Wunsch zuwider: sich im Unendlichen zu verlieren. Stattdessen soll man die Unsterblichkeit im Augenblick suchen. Er drückt das so aus:

„Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“⁴

Auch hier behauptet Schleiermacher, seine drei Kategorien seien eher deskriptiv als expressiv. Sie sind nicht das Ergebnis eines religiösen Gefühls. Vielmehr leiten sie sich aus der Struktur des Erahmens des Unendlichen ab. Aber er erklärt seinen Standpunkt nicht weiter. Allerdings erklärt er seine Einteilung in die drei oben genannten Kategorien – wobei die bloße Einheit die niedrigste und die Einheit, die die Vielfalt umfasst, die höchste ist. Sie beruhen auf einem Überblick über die Entwicklung der Religionen im Laufe der Menschheitsgeschichte. In seinen Worten, die an Schelling erinnern, zeigt die Geschichte die Religion als „ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Weltgeistes“.⁵ Schleiermachers *Bildung* soll den Bogen dieses Fortschritts weiter spannen, indem sie den Geist dazu anregt, nach der Einheit in der Vielheit zu suchen.

Die performative Seite der romantischen Bildung im Allgemeinen sollte eine Erfahrung der unendlichen organischen Einheit des Universums herbeiführen und beruht auf der Kultivierung von Sensibilität in zweierlei Hinsicht – durch die Liebe und durch die Wertschätzung der Schönheit. Die performative Seite von Schleiermachers religiöser *Bildung* hingegen gründet auf der Kultivierung der erotischen Liebe auf der einen Seite und der Wertschätzung der Schönheit des Unendlichen auf der anderen.

Die Liebe, sagt er, sei eine notwendige Vorbereitung auf die Religion. Denn wenn man einen anderen Menschen gefunden hat, in dessen Augen sich die ganze Welt widerspiegelt, erkennt man den Mangel an eigener Menschlichkeit, wenn man nur kleine egoistische Ziele anstrebt. Diese eigene Menschlichkeit ist nur dann vollständig, wenn man seinen Horizont erweitert und

⁴ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

⁵ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

das Unendliche begehrt. Diese Sehnsucht ist es, die den Menschen für den Genuss des Unendlichen öffnet.

In der Tat ist die Erfahrung der Liebe für Schleiermacher nicht nur eine Vorbereitung auf die Religion. Sie ist sogar ein Abbild – vielleicht eine direkte Manifestation – der religiösen Erfahrung selbst.

„Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und Eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren – ich weiß wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen. Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht *wie* dies, sondern er *ist* alles dieses *selbst*. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor, und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnst du ihn Euch

schaffen, so wäre ich ein Gott – das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen.“⁶

Als *Bildung*, die zur Wertschätzung der Schönheit des Unendlichen führt, empfiehlt Schleiermacher Meditationen, die den Geist für das Unendliche öffnen sollen, und zwar sowohl von außen als auch von innen. Obwohl er es selbst nicht so zusammenfasst, lassen sich die von ihm empfohlenen Meditationen in drei Typen einteilen:

Die ersten beiden Typen scheinen der Orientierung einer Person nach innen und nach außen zu entsprechen. Und stärken, von jeweils dort ausgehend, innerhalb beider Orientierungen den dritten Typus: nämlich denjenigen, der sich zwischen den beiden ersten hin und her bewegt und keine Ruhe findet, bis beide sich in Eins vereinigen.

Manche der Meditationen sind recht umfangreich, aber zwei Kurzversionen sollen einen Eindruck der längeren vermitteln. Zunächst eine Meditation, die im Inneren beginnt und darauf abzielt, jegliches Gefühl für das Selbst aufzulösen und nur das Unendliche übrigzulassen:

„Schaut Euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht Euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehen, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch.“⁷

Zweitens eine Meditation, die mit der Außenwelt beginnt und durch ein hin und her bewegen klärt, dass alles außen auch innen ist:

„Schaut außer Euch auf irgend einen Teil, auf irgend ein Element der Welt und faßt es auf in seinem ganzen Wesen, aber sucht auch alles zusammen was es ist, nicht nur in sich, sondern in Euch, in diesem und jenem und überall, wiederholt Euren Weg vom Umkreise zum

⁶ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org>

⁷ Ebenda S. 75-97. <http://www.zeno.org/>

Mittelpunkte immer öfter und in weitem Entfernungen: das Endliche werdet Ihr bald verlieren und das Universum gefunden haben.“⁸

Als Hilfe für diese zweite Art der Meditation empfiehlt Schleiermacher ein Studium der unendlichen Vielfalt der Weltreligionen. Schleiermachers Liste umfasst allerdings nur fünf Religionen: Die ägyptische, griechische und römische Religion sowie das Christentum und das Judentum. Und das, obwohl Herder und andere Fragmente indischer religiöser Texte in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht hatten und der Islam in Europa schon lange bekannt war.

Sein Hauptargument gilt jedoch für jede Religion: Man muss darauf achten, sich allen Religionen mit der richtigen Methode zu nähern. Anstatt Religionen als richtig oder falsch, hoch oder niedrig, edel oder grotesk zu beurteilen, solle man untersuchen, wie jeder religiöse Ausdruck aus einer Ahnung des Unendlichen entsteht und herausfinden, wo er seinen Platz innerhalb der grenzenlosen Produktivkraft des Unendlichen hat. Wie wir bereits festgestellt haben, bedeutet dies, sich den Religionen so zu nähern, wie die Romantiker sich einem Roman nähern. Wenn man versucht, sich in die Perspektive der anderen hineinzusetzen und sich selbst in das einzufühlen, was einem ganz fremd erscheint, sieht man sich selbst in ihnen und die anderen in sich selbst. Dies trägt dazu bei, die Grenzen zwischen dem Inneren und dem Äußeren zu überwinden und ermöglicht dem Geist, für eine Anschauung des Unendlichen empfänglich zu werden.

„Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann die Religion mit geschärfterem Sinn und gebildeterem Urteil in das eigne Ich zurück, und sie findet zuletzt alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammengesucht wurde, bei sich selbst. In Euch selbst findet ihr, wenn Ihr dahin gekommen seid, nicht nur die Grundzüge zu dem Schönsten und Niedrigsten, zu dem Edelsten und Verächtlichsten, was Ihr als einzelne Seiten der Menschheit an andern wahrgenommen habt. In Euch entdeckt Ihr nicht nur zu verschiedenen Zeiten alle die mannigfaltigen Grade menschlicher Kräfte, sondern

⁸ Ebenda

alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die Ihr in den Charakteren anderer angeschaut habt, erscheinen Euch nur als festgehaltene Momente Eures eigenen Lebens. Es gab Augenblicke wo Ihr so dachtet, so fühlte, so handelte, wo Ihr wirklich dieser und jener Mensch wäret, trotz aller Unterschiede des Geschlechts, der Kultur und der äußeren Umgebungen. Ihr seid alle diese verschiedenen Gestalten in Eurer eignen Ordnung wirklich hindurchgegangen; Ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als Euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet, er bedarf keines Mittlers mehr für irgendeine Anschauung der Menschheit und er kann es selbst sein für viele.“⁹

Natürlich zielt die *Bildung*, die Schleiermacher empfiehlt, darauf ab, die Religion in mehr als nur dieser Hinsicht vollständig zu machen. Wenn man das Unendliche im Inneren und Äußeren entdeckt hat, sollte der Ausdruck des daraus resultierenden Gefühls idealerweise zur weiteren Entwicklung der Religion beitragen. Auf diese Weise wird die eigene Beziehung zur Religion völlig organisch und entspricht dem allgemeinen romantischen Programm: Zu wachsen, indem man sich den Einflüssen des Unendlichen öffnet und dem Universum zu helfen, sich zu vervollkommen, indem man kreativ auf diese Einflüsse reagiert.

Ein paar weitere Zitate aus Schleiermachers *Reden* sollen helfen, sein Bild von der Religion zu vervollständigen und die Parallelen zum romantischen Denken im Allgemeinen aufzuzeigen.

⁹ Schleiermacher Friedrich. Über die Religion, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

Über das Wunder des Alltäglichen:

„Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder ... Je religiöser Ihr wäret, desto mehr Wunder würdet Ihr überall sehen ...“¹⁰

Über Toleranz:

„Wenn Ihr einen überredet habt mit Euch das Bild des Wagens in die blaue Folie der Welten hineinzuzichnen, bleibt es ihm nicht demohngeachtet frei die nächstgelegenen Welten in ganz andere Umrisse zusammenzufassen als die Eurigen sind? Dieses unendliche Chaos, wo freilich jeder Punkt eine Welt vorstellt, ist eben als solches in der Tat das schicklichste und höchste Sinnbild der Religion. ... Jeder mag seine eigne Anordnung haben [für die Anordnung seiner religiösen Anschauungen] und seine eigene Rubriken, das Einzelne kann dadurch weder gewinnen noch verlieren.“¹¹

Über die Gefahr, religiösen Texten Autorität zuzugestehen:

„Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann?“¹²

¹⁰ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*, S. 22–75. <http://www.zeno.org/>

¹¹ Ebenda

¹² Ebenda

Über die Unzulässigkeit des Auferlegens religiöser Pflichten oder Verhaltensregeln:

„...die Religion ... darf das Universum nicht brauchen um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten.“¹³

Und über die Notwendigkeit der Weiterentwicklung von Religionen:

„... und wenn wir erkundet haben was denn dasjenige ist, was im Gange der Menschheit überall aufrecht erhalten und gefördert wird, und das was unvermeidlich früher oder später besiegt und zerstört werden muß, wenn es sich nicht umgestalten und verwandeln läßt, und wir dann von diesem Gesetz auf unser eignes Handeln in der Welt hinsehen...“¹⁴

¹³ Ebenda

¹⁴ Ebenda

Schleiermachers Rezeption

Schleiermachers *Reden* waren sehr umstritten. Mit zunehmendem Alter überarbeitete er sie 1806 und 1821 und milderte manche unorthodoxe Positionen ab.

Doch unter seinen frühen romantischen Freunden fand die erste Ausgabe der *Reden* ein eifriges und aufgeschlossenes Publikum. Schlegel haderte mit einigen Aussagen Schleiermachers, aber im Großen und Ganzen akzeptierten die Romantiker seine Ideen von ganzem Herzen. Und mehr noch. Sie reagierten kreativ darauf und beschäftigten sich selbst mit dem Thema. In mancher Hinsicht griffen sie seine Gedanken einfach auf, zum Beispiel, als Schlegel schrieb:

„Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit.“¹⁵

Schlegel stimmte auch damit überein, dass die Erfahrung des Unendlichen jedem Gottesbegriff vorausgeht und dass ein solcher Begriff eher die Gefühle eines Menschen ausdrückt als ein tatsächliches Wesen benennt. In Schlegels Terminologie war Gott ein Produkt der Fantasie:

„Der Verstand, sagt der Verfasser der Reden über die Religion, weiß nur vom Universum; die Fantasie herrsche, so habt ihr einen Gott. Ganz recht, die Fantasie ist das Organ des Menschen für die Gottheit.“¹⁶

Und:

„Ein bestimmtes Verhältnis zur Gottheit muß dem Mystiker so unerträglich sein, wie eine bestimmte Ansicht, ein Begriff derselben.“¹⁷

Aber die frühen Romantiker haben Schleiermachers Ideen auch erweitert. So zogen zum Beispiel Hölderlin und Schlegel unabhängig voneinander ähnliche Schlussfolgerungen aus Schleiermachers Feststellung, religiöse Texte sollten in erster Linie wegen ihrer Ausdruckskraft gelesen werden. Sie

¹⁵ Schlegel, Friedrich. *Ideen*, KA, Band 2, Nr. 81. <http://www.zeno.org/>

¹⁶ Ebenda, Nr. 8.

¹⁷ Ebenda, Nr. 40.

argumentierten, da das Gefühl für das Unendliche unmittelbar und direkt sei und da endliche Worte dieser Unmittelbarkeit im Wege stünden, könne die Sprache dieses Gefühl nicht angemessen ausdrücken. Und doch gibt es das Bedürfnis, es auszudrücken. Die Lösung dieses Dilemmas bestand in der Erkenntnis, die einzig angemessene Sprache für die Religion sei die des *Mythos* und der *Allegorie*, und zwar weil diese Sprachformen Geschichten erzählen, die ausdrücklich auf Bedeutungen jenseits von ihnen selbst verweisen. Mythos und Allegorie vereinen das Historische mit dem Intellektuellen – konkrete Taten und Beschreibungen mit der Bedeutung hinter diesen Beschreibungen. Weil sie unverhohlen suggestiv sind, war ihre Sprache die beste Möglichkeit für Worte, um über sich selbst hinauszudeuten. In Hölderlins Worten heißt das:

„So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“¹⁸

Hier verschob Hölderlin Schleiermachers Bedeutung von „Religion“ vom *Gefühl* des Unendlichen zum *Ausdruck* dieses Gefühls. Schlegel veränderte in seinen *Ideen* die Bedeutung des Wortes auf die gleiche Weise. Diese Verschiebung sollte später wichtige Konsequenzen für die akademische Religionsforschung haben. Wie wir sehen werden, konzentriert sich die humanistische Psychologie und die vergleichende Religionswissenschaft bei ihrer Untersuchung der Religion als psychologisches und historisches Phänomen auf diese beiden Pole.

Auch auf diesem Gebiet waren die frühen Romantiker führend, vor allem in Schellings und Schlegels Konzepten zu der Frage, wie ein Studium der Religion als Teil einer *Bildung* aussehen könne, die der Förderung der Freiheit dient.

Die deskriptive und präskriptive Seite dieser *Bildung* liegt vor in ihrem Konzept, wie sie und künftige Generationen das akademische Studium der Religion angehen sollten. In seiner *Methode des akademischen Studiums* forderte Schelling die Theologen auf, die Geschichte der Religion nicht durch die Brille ihres Glaubenssystems zu betrachten, sondern aus einer

¹⁸ Friedrich Hölderlin. *Über die Religion*, Gesammelte Werke Bd. 3, Hrsg. W. Böhm (Jena 1911) 366f;

„suprakonfessionellen“ Perspektive. Das „supra-“ bedeutet hier natürlich „über-“. Schelling fand, seine Theorie der Entwicklung des Universums durch die Aktivität der Weltseele nehme einen höheren Standpunkt ein, von dem aus man alle religiösen Aktivitäten verstehen könne. Was auch immer an Wahrheiten in einem bestimmten Glaubenssystem enthalten war, war einfach als Produkt der historischen Umstände dieses Systems zu betrachten. Der Historismus sollte das letzte Wort über den Wert dieser Wahrheiten haben und auch darüber, wie weit ihre Gültigkeit reichen sollte.

Schlegel hatte in seinem Artikel *Über die Philosophie* (1799) bereits die Grundannahmen skizziert, auf denen ein solches Studium beruhen sollte. In Anlehnung an Kants „*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ forderte er eine Untersuchung der „Religion innerhalb der Grenzen der Kunst“. Damit meinte er, das Studium der Religion solle sich damit befassen, wie das Endliche und das Unendliche in mythischen, symbolischen Formen kombiniert werden, „deren Symbolik darin besteht, überall die Erscheinung des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung zu setzen und so genau darin aufgelöst wird.“ Ob diese endlichen Symbole ursprünglich das Unendliche symbolisieren *sollten*, dieser Frage stellte Schlegel sich nicht. In der Religion ging es um die Beziehung zum Unendlichen, Punkt. Und um die zugrunde liegenden Annahmen:

„Aber die Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller natürlichen Dinge, und die Menschlichkeit der Götter, würde das ewige große Thema aller dieser Variationen bleiben.“¹⁹

Mit anderen Worten: Was auch immer eine bestimmte Religion zu diesen Themen sagte, Schlegels Annahmen über den Menschen, die Natur und die Götter galten ihm als höhere Wahrheiten, von denen aus man diese Religion zu beurteilen hatte.

In seinem *Gespräch über die Poesie* (1800) kommentierte Schlegel etwas postmodern, diese Annahmen seien ein Mythos, genau wie die Mythen, die

¹⁹ Schlegel, Friedrich. *Ueber die Philosophie*, aus *Athenaeum*. Zweiten Bandes Erstes Stück. S. 1-38.
<http://www.zbk-online.de/>

sie beurteilen sollten. Aber dann fügte er hinzu, der Mythos des Historikers diene einem pragmatischen Zweck: Er fördere den Fortschritt der menschlichen Freiheit, indem er Verständnis dafür schaffe, wie der Sinn und Zweck der Geschichte in Richtung dieser Freiheit gehe. Hier schlägt die deskriptive Kraft dieses Studiums zu einer präskriptiven um, wie in Schleiermachers *Reden*: Das Studium der Religionsgeschichte zeigte nicht nur, dass sich Religionen im Laufe der Zeit *verändern*, sondern auch, dass sie sich *verändern sollten* – oder verändert *werden* sollten. Schlegels Programm forderte die Befreiung der Religion. In seinen *Ideen* sagte er:

„Laßt die Religion frei, und es wird eine neue Menschheit beginnen.“²⁰

Und weiter:

„...und laßt uns alle Religionen aus ihren Gräbern wecken, und die unsterblichen neu beleben und bilden durch die Allmacht der Kunst und Wissenschaft.“²¹

Um zu erfahren, wie die Religion Kunst und Wissenschaft befreien könne, blickte Schlegel nach Indien, denn das wenige, was er über die indische Religion wusste, hatte ihn davon überzeugt, dass Indien die Ideale der Romantik verkörperte.

„Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen...“²²

Und mit „Orient“ meinte er später Indien.

Was er in diesem Fall unter Romantik verstand, erklärte er in seiner *Reise nach Frankreich* genauer:

„...die geistigste Selbstvernichtung der Christen, und der üppigste wildeste Materialismus in der Religion der Griechen, beide finden ihr höheres Urbild im gemeinschaftlichen Vaterlande, in Indien. Denkt man nach über die erhabene Sinnesart, welche dieser wahrhaft

²⁰ Schlegel, Friedrich. *Ideen*, KA, Band 2, Nr. 8. <http://www.zeno.org/>

²¹ Ebenda, Nr. 22.

²² Schlegel, Friedrich. *Rede über die Mythologie*, KA, Band 2, S. 311–329. <http://www.zeno.org/>

universellen Bildung zum Grunde liegt, und selber göttlich alles Göttliche ohn' Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns was man in Europa Religion nennt oder auch ehemals genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen“²³

Und so wollte Schlegel Sanskrit studieren und ging nach Paris.

Wie wir bereits aus *Lucinde* erfahren haben, war Schlegel offensichtlich nicht daran interessiert, was Sanskrit-Texte über spirituelle Selbstentsagung lehrten. Sein Augenmerk galt vielmehr der überschwänglichen Seite Indiens. Die Behauptung, erotische Liebe biete eine echte und unmittelbare Erfahrung des Unendlichen und man solle sie daher als heilige Quelle der religiösen Erneuerung in jedem Menschen betrachten, rechtfertigte seiner Meinung nach die performative Seite seiner *Bildung*. Hier nahm Schlegel ein Thema auf, das Schleiermacher in seinen Vorträgen als „Eleusinisches Mysterium“ angesprochen hatte und sprach es offen aus:

„Es ist die älteste kindlichste einfachste Religion, zu der ich zurückgekehrt bin. Ich verehere als vorzüglichstes Sinnbild der Gottheit das Feuer; und wo gibts ein schöneres, als das was die Natur tief in die weiche Brust der Frauen verschloß? – Weihe du mich zum Priester, nicht um es müßig zu beschauen, sondern um es zu befreien, zu wecken, und zu reinigen: wo es rein ist, erhält es sich selber, ohne Wache und ohne Vestalinnen.“²⁴

[Julian wendet sich an Lucinde:] „Alles, was wir sonst liebten, lieben wir nun noch wärmer. Der Sinn für die Welt ist uns erst recht aufgegangen. Du hast durch mich die Unendlichkeit des menschlichen Geistes kennen gelernt, und ich habe durch dich die Ehe und das Leben begriffen, und die Herrlichkeit aller Dinge.

Alles ist beseelt für mich, spricht zu mir und alles ist heilig.“²⁵

²³ Schlegel, Friedrich. *Reise nach Frankreich*. in: *Europa*. Ersten Bandes Erstes Stück. Frankfurt a. M. 1803, 5–40. <http://www.zbk-online.de/>

²⁴ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S.16–25. <http://www.zeno.org/>

²⁵ Schlegel, Friedrich. *Lucinde*, KA, Band 5, S. 61–72. <http://www.zeno.org/>

Nach dem Druck von *Lucinde* hagelte es nur so Proteste, es sei ein unmoralisches Buch. Schleiermacher verteidigte es im Jahr 1800 und schrieb einen ganzen Roman in Form von fiktiven Briefen, die *Vertraute Briefe Über die Lucinde*, um die Kritik zu widerlegen. Er behauptete, das Buch sei in Wirklichkeit ein heiliger Text, der die Grundsätze der wahren Religion verkörpere und zeige, dass erotische Liebe einen Geschmack und eine Sensibilität für das Unendliche entwickeln kann. Wie Ernestine sagt – Schleiermachers weibliches Alter Ego in dem Buch –, ist eine körperliche Umarmung eigentlich eine Erfahrung der Umarmung Gottes:

„Der Gott muß in den Liebenden sein, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung, die sie in demselben Augenblicke gemeinschaftlich fühlen, und hernach auch wollen.“²⁶

Wenn die Romantiker die Liebe als heilig oder als einen Akt der Anbetung bezeichneten, handelte es sich also nicht um eine bloße Übertreibung. Sie wollten ernst genommen werden: Für sie war die erotische Liebe ein Tor zum Unendlichen und eine Quelle der Erneuerung echter Religion und Moral in einer Welt, in der religiöse Lehren und Institutionen die Religion zu Grabe getragen hatten. Wenn sie sich auf wahrhaftige Liebesbeziehungen einließen, – auch auf ehebrecherische –, dann bedeutete das für sie nicht, ihre moralische Pflicht zu verletzen. Stattdessen gehorchten sie einer übergeordneten moralischen Pflicht, die das Endliche und Geteilte in das unendliche Einssein zurückführte.

²⁶ Schleiermacher, Friedrich. *Vertraute Briefe über die Lucinde, 3. Brief*, Lübeck und Leipzig, Friedrich Bohn, 1800, S.44. <https://books.google.de/>

Woran erkennt man Romantische Religion?

Da die folgenden Kapitel zeigen wollen, wie diese romantischen Ansichten über Religion bis ins 20. und 21. Jahrhundert überlebt haben, ist es praktisch, eine kurze Checkliste zu haben, um genau zu identifizieren, was als Romantische Religion gilt. Auf diese Weise können wir romantische religiöse Ideen erkennen, und, wenn sie übertragen werden, das Ausmaß erkennen, in dem die Übertragung sie verändert, und sie wiederzuerkennen, wenn sie in der Buddhistischen Romantik auftauchen.

Hier ist also eine Liste der zwanzig Hauptpunkte, die die Romantische Religion charakterisieren. Der Rest dieses Buches wird häufig auf diese Punkte Bezug nehmen, also behalten Sie sie im Hinterkopf.

Der erste Punkt identifiziert die Frage, die alle Religion nach Ansicht der Romantiker zu beantworten versucht.

1) Der Gegenstand der Religion ist die Beziehung der Menschheit zum Universum.

Die nächsten beiden Punkte geben die grundlegende romantische Antwort auf diese Frage.

2) Das Universum ist eine unendliche, organische Einheit. Unter anderem bedeutet das für die Kausalität im Universum folgendes:

a) Sie ist eher wechselseitig und nicht mechanisch und deterministisch.

b) Sie ist teleologisch – sie hat eher einen Zweck, als dass sie blind ist.

Es liegt jedoch jenseits der menschlichen Fähigkeiten zu wissen oder zu verstehen, was dieser Zweck ist. Die Behauptung, das Universum sei eine unendliche organische Einheit, bedeutet auch, dass es keine transzendente Dimension außerhalb der organischen Prozesse des Universums gibt.

3) Jeder Mensch ist sowohl ein individueller Organismus als auch ein Teil der größeren unendlichen organischen Einheit des Universums. Als Organismus hat man sowohl körperliche als auch geistige Triebe, denen man vertrauen sollte und die man befriedigen sollte. Als Teil der organischen Einheit des Universums hat man keine Wahlfreiheit, sondern nur die

Freiheit, seine Natur als Teil des Kosmos auszudrücken. Um seine Natur auszudrücken und zu erfüllen, steht man also in der Pflicht, darauf zu vertrauen, die eigenen inneren Antriebe seien gut und der Gesamtzweck des Universums sei gut, auch wenn man ihn nicht kennt. Man hat auch die Pflicht, darauf hinzuarbeiten, diesen Zweck zu erfüllen, so gut man ihn eben verstehen kann.

Diese ersten drei Punkte sind die Grundlage für alle weiteren Punkte.

Die nächsten sechs Punkte konzentrieren sich auf die religiöse Erfahrung und die psychische Krankheit, die sie heilt.

4) Der Mensch leidet, wenn sein Gefühl für die innere und äußere Einheit verloren gegangen ist – wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühlt.

5) Trotz ihrer vielen Ausdrucksformen ist die religiöse Erfahrung für alle gleich: eine Erkenntnis des Unendlichen, die sowohl ein Gefühl der Einheit mit dem Universum als auch ein Gefühl der Einheit im Inneren erzeugt.

6) Dieses Gefühl der Einheit ist heilend, aber völlig immanent. Mit anderen Worten:

a) Es ist vorübergehend.

b) Es vermittelt keine direkte Erfahrung einer transzendenten, nicht bedingten Dimension außerhalb von Raum und Zeit.

Hierfür gibt es zwei Gründe. Der erste ist, dass die menschliche Wahrnehmung als ein konditionierter, organischer Prozess keinen Zugang hat zu etwas, das nicht bedingt ist. Der zweite Grund ist, dass, wie bereits gesagt, keine transzendente Dimension außerhalb der unendlichen organischen Einheit des Universums existiert.

7) Jegliche Freiheit, die die religiöse Erfahrung bietet – die höchste Freiheit, die in einem organischen Universum möglich ist – transzendiert also nicht die Gesetze der organischen Kausalität. Sie ist durch Kräfte innerhalb und außerhalb des Individuums bedingt und begrenzt.

8) Da die religiöse Erfahrung nur ein vorübergehendes Gefühl der Einheit vermitteln kann, besteht das religiöse Leben daraus, wiederholte religiöse Erfahrungen zu machen, in der Hoffnung, ein besseres Gefühl für diese Einheit zu erlangen, die aber nie vollständig erreicht wird.

9) Obwohl die religiöse Erfahrung nicht transzendent ist, befähigt sie uns, die alltäglichen Ereignisse der immanenten Welt als erhaben und wundersam zu sehen. In der Tat ist diese Fähigkeit ein Zeichen für die Authentizität des eigenen Gefühls der Einheit mit dem Unendlichen. Dieser Punkt weist Parallelen zu Novalis' Definition von Authentizität und Romantisierung der Welt auf.

Die nächsten vier Punkte befassen sich mit der Kultivierung religiöser Erfahrung.

10) Menschen haben ein angeborenes Verlangen und eine Begabung für die religiöse Erfahrung – tatsächlich ist die religiöse Erfahrung ein völlig natürlicher Vorgang –, aber die Kultur ihrer Zeit und ihres Ortes kann sie unterdrücken. Dennoch können sie eine religiöse Erfahrung herbeiführen, indem sie eine Haltung der offenen Empfänglichkeit für das Unendliche kultivieren. Da Religion eine Frage des Geschmacks ist, gibt es nicht den einen Weg, diese Empfänglichkeit zu entwickeln. Das Einzige, was ein Lehrer anbieten kann, sind seine eigenen Meinungen zu diesem Thema, für den Fall, dass andere Menschen sich danach richten wollen.

11) Eine der vielen Möglichkeiten, eine Empfänglichkeit für das Unendliche zu kultivieren, ist die erotische Liebe.

12) Eine andere Möglichkeit, diese Empfänglichkeit zu kultivieren, besteht darin, eine Toleranz gegenüber allen religiösen Äußerungen zu entwickeln, indem man sie als endliche Äußerungen eines Gefühls für das Unendliche betrachtet, ohne einer von ihnen Autorität zu verleihen. Dieser Punkt weist Parallelen zu Schlegels Hinweisen auf, wie man sich in die Autoren literarischer Werke einfühlen kann, und hat zwei Implikationen.

a) Er macht das Studium religiöser Texte zu einer Art Studium der Literatur.

b) Unsere Einfühlung und Toleranz enthalten ein Element des Paradoxen: Wir sympathisieren mit der Quelle des Gefühls, deren Ausdruck wir zu erkennen vermögen, behalten aber unsere Distanz zu dem Ausdruck selbst bei.

13) In der Tat sind die größten religiösen Texte, wenn man ihnen zu viel Autorität zugesteht, für die echte Religion sogar schädlich.

Die letzten sieben Punkte befassen sich mit den Ergebnissen der religiösen Erfahrung.

14) Da der Geist ein organischer Teil des sich schöpferisch ausdrückenden Unendlichen ist, drückt auch er sich schöpferisch aus, sodass seine natürliche Reaktion auf das Gefühl des Unendlichen darin besteht, es ausdrücken zu wollen.

15) Da der Geist jedoch endlich ist, ist jeder Versuch, die Erfahrung des Unendlichen zu beschreiben, durch die eigene endliche Denkweise, durch das eigene Temperament und die eigene Kultur begrenzt. Daher beschreiben religiöse Aussagen und Texte nicht die Realität, sondern sind lediglich Ausdruck der Wirkung dieser Realität auf die individuelle Natur einer bestimmten Person. Als Ausdruck von Gefühlen müssen religiöse Aussagen nicht klar oder konsistent sein. Sie sollten als Poesie und Mythen gelesen werden, die auf das nicht ausdrückbare Unendliche verweisen und in erster Linie die Gefühle ansprechen.

16) Da religiöse Lehren nur Ausdruck der Gefühle eines Individuums sind, haben sie keine Autorität über den Ausdruck der Gefühle eines anderen Menschen. Die Wahrheit der Erfahrung eines jeden Individuums liegt in ihrer rein subjektiven Unmittelbarkeit und überträgt sich nicht auf irgendeinen Ausdruck dieser Erfahrung.

17) Obwohl ein religiöses Gefühl den Wunsch wecken kann, Verhaltensregeln zu formulieren, haben diese Regeln keine Autorität und sind eigentlich unnötig. Wenn man die ganze Menschheit als heilig und Eins sieht – und sich selbst als einen organischen Teil dieser heiligen Einheit –, dann

besteht kein Bedarf an Regeln für den Umgang mit dem Rest der Gesellschaft. Das eigene Verhalten gegenüber allen anderen wird ganz natürlich liebevoll und mitfühlend.

18) Wenn man ein echtes Verständnis für die unendliche organische Einheit des Universums hat, sieht man, wie diese Einheit alle Vorstellungen von richtig und falsch transzendiert. Die Unendlichkeit des Universums hat mehr als genug Platz, sowohl für richtiges als auch für falsches Verhalten, und mehr als genug Kraft, um alle Wunden zu heilen. Deshalb haben die Pflichten, die durch Vorstellungen von richtigem und falschem Verhalten entstehen, keinen legitimen Platz im religiösen Leben.

19) Obwohl alle Ausdrucksformen der Religion gültig sind, sind einige weiter entwickelt als andere. Daher muss man die Religion historisch betrachten, um zu verstehen, wo eine bestimmte Lehre in der organischen Entwicklung der Menschheit und des Universums als Ganzes einzuordnen ist. Unabhängig davon, was eine bestimmte Religion über ihre Lehren sagt, sind diese Lehren danach zu beurteilen, wie man diese Religion in der allgemeinen Evolution der menschlichen geistigen Aktivität einordnet.

20) Religiöse Veränderung ist nicht nur ein Fakt. Sie ist auch eine Pflicht. Religionen sind organisch, wie alles andere im Universum, und so müssen die Menschen ihre religiösen Traditionen immer weiter verändern, um sie am Leben zu erhalten. Dieser Drang und diese Pflicht zur Veränderung – zum Werden – ist etwas, das man feiern und preisen sollte.

Wir haben also zwanzig Punkte, die wir zur Identifizierung des romantischen Einflusses auf den modernen westlichen Buddhismus anwenden können. Schlegels Konzept der Ironie taucht in der Liste auf, als eine mögliche Interpretation der Punkte fünfzehn bis siebzehn, aber es gibt noch ein größeres, unbeabsichtigtes Paradoxon, die der Liste als Ganzes zugrunde liegt, auf die wir bereits angespielt haben. Einerseits bestehen die Punkte sechzehn bis achtzehn darauf, die religiösen Überzeugungen einer Person über die menschliche Identität und die Pflichten im Universum hätten keine Autorität über die Überzeugungen einer anderen Person. Andererseits leiten die Punkte vier bis zwanzig ihre Autorität aus dem Glaubenssystem der ersten drei

Punkte ab. Mit anderen Worten: Es steht Ihnen frei, zu glauben oder nicht zu glauben, was Sie wollen. Aber es steht Ihnen nicht frei, die ersten drei Punkte nicht zu glauben.

Und noch eine Inkonsistenz: Die Punkte siebzehn und achtzehn verneinen jegliche spezifische Verantwortung für richtig und falsch im religiösen Leben, aber die Punkte drei und zwanzig bestehen darauf, den eigenen inneren Antrieben zu vertrauen und die organische Entwicklung des Universums als Ganzes zu fördern. Diese Ungereintheit wird noch verschärft durch die widersprüchlichen Vorstellungen der Romantiker darüber, was *Pflicht* für einen menschlichen Organismus bedeutet, der Teil der unendlichen organischen Einheit des Kosmos ist.

Diese widersprüchlichen Ideen kommen von den verschiedenen Definitionen der Romantiker von Freiheit und innerer Einheit eines menschlichen Wesens. Wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, behaupteten Schlegel und Hölderlin, Freiheit bedeute, frei zu sein, sich selbst von Moment zu Moment zu widersprechen. Für Hölderlin bedeutete innere Einheit, diejenige Philosophie anzunehmen, die sich in einem bestimmten Moment gut mit den eigenen emotionalen Bedürfnissen vereinbaren ließ, um so zu einem Gefühl des inneren Friedens zu gelangen. Für Schlegel hieß innere Einheit, diejenige Philosophie anzunehmen, die die größte Freiheit im Ausdruck der eigenen schöpferischen Kräfte erlaubte – wiederum in jedem Moment. So war es für beide Pflicht, den Bedürfnissen der eigenen inneren Natur zu folgen, wie sie sich in den Emotionen ausdrückt, um die innere Einheit zu erfahren.

Für Schelling jedoch war die ganze Idee der Freiheit ein verderblicher Mythos. Er lehrte, der Glaube an die individuelle Wahlfreiheit sei die Quelle allen Übels. Als Teil der übergreifenden organischen Einheit des Universums ist es die Pflicht des Einzelnen, auf seinen individuellen Willen zu verzichten und den Willen des Universums zu akzeptieren, wie er durch seine angeborene Natur wirkt. Nur dann konnte man die Freiheit von innerem Konflikt erfahren, die für Schelling die innere Einheit bedeutete.

Das sind große Widersprüche. Die Romantiker mit ihrer Einstellung zur Widersprüchlichkeit hätten vielleicht argumentiert, sie seien eigentlich eine

Form der Freiheit, was – wie Schlegel kommentierte – zunächst der ganze Zweck der Formulierung dieser religiösen Ansichten sei. Aber wenn man die allgemeine romantische Ansicht über die Natur des Universums nicht akzeptiert, sind die Thesen der Romantiker zu Widersprüchlichkeit, Pflicht und Freiheit nicht stichhaltig.

Wie wir sehen werden, haben sich diese Inkonsistenzen, die unterschiedlichen Vorstellungen von Pflicht und die begrenzte Vorstellung von Freiheit in der romantischen religiösen *Bildung* auf die Buddhistische Romantik übertragen. Insbesondere zeigen sie sich nicht nur in den spezifischen Veränderungen, die buddhistische Romantiker dem Dhamma aufzwingen, sondern auch in deren Rechtfertigung. Einige Änderungen werden mit der Begründung gerechtfertigt, die romantischen Prinzipien der Religion seien objektiv wahr und alle großen Religionen sollten sie also anerkennen. Wenn dem Buddhismus etwas davon fehlt, tut man ihm einen Gefallen, indem man sie in den Dhamma einführt. Andere Änderungen werden damit gerechtfertigt, es gebe keine objektiv wahren Prinzipien der Religion: Jedes Individuum hat nicht nur das *Recht*, seinen eigenen Glauben zu schaffen, sondern auch die *Pflicht*, die Tradition zu verändern. Die Tradition hat also kein Recht, etwas dagegen einzuwenden, was auch immer diese Überzeugungen sein mögen. So oder so hat der Dhamma das Nachsehen.

Dies hängt mit einem zweiten Paradoxon zusammen: Obwohl die meisten wissenschaftlichen und philosophischen Fundamente der zwanzig Punkte mittlerweile weggefallen sind, haben diese bis heute Einfluss auf die westlichen Ansichten von Religion im Allgemeinen und Buddhistischer Romantik im Besonderen. Dieser anhaltende Einfluss lässt sich dadurch erklären, dass diese Punkte, ganz unabhängig vom aktuellen Stand von Wissenschaft und Philosophie, in drei Bereichen des Denkens den Status nicht hinterfragter Annahmen erlangt haben: in der humanistischen Psychologie, im akademischen Studium der Geschichte der Religionen und in populären Schriften über „ewige Philosophie“. Das nächste Kapitel untersucht, wie dies geschehen ist und wie diese drei Bereiche des Denkens dazu beigetragen haben, die Buddhistische Romantik zu schaffen – und sie zu rechtfertigen.

Um jedoch zunächst zu klären, was tatsächlich als romantischer Einfluss auf die Buddhistische Romantik gilt und was nicht, wollen wir überprüfen, was

der Dhamma über die oben aufgeführten zwanzig Punkte lehrt. Hier ist also eine zweite Liste, die auf dem zweiten Kapitel fußt und die es Ihnen ermöglicht, Punkt für Punkt zu vergleichen, wo sich der Dhamma und die Romantik ähneln und wo sich ihre Wege trennen. Auf diese Weise können Sie erkennen, was in der modernen Buddhistischen Romantik buddhistisch und was romantisch ist.

Die beiden Listen divergieren gleich zu Beginn. Sie treffen unterschiedliche Aussagen über den Zweck der Religion, die Natur des Universums und den Platz des Individuums innerhalb des Universums. Da diese ersten drei Punkte für das romantische Programm grundlegend sind, bedeutet dies, dass der Dhamma und das romantische Programm von Grund auf unterschiedlich sind. Aber ist es auch wichtig zu beachten, dass sie sich in ein paar abgeleiteten Punkten ähneln. Und diese Ähnlichkeiten haben die Vermischung des Dhamma und des romantischen Programms erst möglich gemacht.

Über das Objekt des Dhamma:

1) Das Objekt des Dhamma ist nicht die Beziehung der Menschheit zum Universum, sondern das Ende von Leiden und Druck (§ 2). Sich darauf zu konzentrieren, den Platz der Menschheit im Universum zu definieren, bedeutet, in Begriffen des Werdens zu denken, was dem Ende von Leiden und Druck im Wege steht.

Über das Individuum und das Universum:

2) Die Fragen, ob das Universum unendlich ist oder nicht und ob es eine Einheit ist oder nicht, sind irrelevant für das Beenden von Leiden und Druck. Tatsächlich bedeutet das Beharren auf der Einheit und der Unendlichkeit des Universums, vom Pfad zum Ende des Leidens abzuweichen (§ 6; § 25). Es stimmt zwar, dass die Kausalität im Universum nicht deterministisch ist, aber das Universum selbst hat keinen Zweck. Darauf zu bestehen, es habe einen Zweck und eine Bedeutung, erlaubt weiter die Vorstellung, auch das Leiden diene einem Zweck, und macht es damit schwieriger zu sehen, dass es das Beste ist, das Leiden zu einem Ende zu bringen.

3) Das Festhalten an einer Definition dessen, was man als Mensch „ist“, steht der Abkehr vom Leiden im Wege, das jede solche Definition mit sich bringt (§ 17; § 20). Nicht allen menschlichen Trieben kann man trauen – die meisten entspringen dem Unwissen – sodass man umsichtig wählen muss, welche Wünsche man sich erfüllt und welchen man widersteht. Und wirklich haben Menschen die Freiheit der Wahl. Aber da das Universum keinen Zweck hat, hat der Mensch auch keine Pflicht, sein Wachstum zu fördern.

Über die letztendliche religiöse Erfahrung und die spirituelle Krankheit, die durch sie geheilt wird:

4) Die Menschen leiden unter dem Verlangen und dem Anhaften, die zum Werden führen und die aus dem Unwissen darüber resultieren, wie das Leiden verursacht wird und wie es zu einem Ende gebracht werden kann (§ 3; § 25).

5) Auf dem Weg zum Ende des Leidens kann ein Meditierender ein Gefühl der Einheit mit dem Universum und ein Gefühl der Einheit im Inneren erfahren. Der Dhamma stimmt mit der Romantik darin überein, dieses Gefühl sei vorübergehend und unbeständig. Es ist jedoch nicht die höchste religiöse Erfahrung (§ 23). Es gibt viele mögliche religiöse Erfahrungen. Der Kanon zeigt: Die Lehrer vor dem Buddha hielten die verschiedenen Ebenen von *jhāna* oder geistiger Vertiefung fälschlicherweise für die höchstmögliche Erfahrung, aber diese Ebenen der Sammlung sind alle gestaltet und bleiben daher hinter dem höchsten Ziel zurück. Die höchste Erfahrung ist Ungebundenheit, die kein Gefühl ist, sondern völlig über die sechs Sinne hinausgeht (§§ 45–47; § 54).

6) Ungebundenheit ist transzendent, eine nicht bedingte Dimension außerhalb von Raum und Zeit (§§ 48–49; § 51).

7) Die durch die Befreiung erlangte Ungebundenheit ist somit frei von allen Begrenzungen und Bedingungen (§ 20).

8) Es gibt Stufen des Erwachens. Aber wenn das volle Erwachen erreicht ist, ist für das eigene Wohlbefinden nichts mehr zu tun. Das Ziel ist

vollständig erreicht. Die Heilung und die Gesundheit der Ungebundenheit sind, da sie nicht bedingt sind, keiner Veränderung unterworfen (§ 50).

9) Der Sinn für das Erhabene – im Sinne Kants für das Erzeugen von Schrecken – ist eine der Triebfedern für die Übung zur Beenden des Leidens. Die Fähigkeit, alltägliche Ereignisse als leuchtend zu sehen, ist ein Stadium, das manche Menschen auf dem Weg zum Erwachen erleben, aber es ist in der Tat ein Hindernis auf dem Weg, das man überwinden muss. Und alle Dinge als erhaben zu sehen, bedeutet, die Grenze zu verwischen zwischen dem, was geschickt ist und dem, was ungeschickt ist. Und das wiederum beraubt den Geist des Gefühls der Umsicht und untergräbt somit jegliche Motivation für die Praxis (§ 33).

Über die Kultivierung des Erwachens:

10) Die Erfahrung des Erwachens geschieht nicht auf natürliche Weise (§ 50). Sie muss bewusst angestrebt werden, oft im direkten Widerspruch zu „natürlichen“ Wünschen und Impulsen. Dieses Streben beinhaltet viel mehr als offene Empfänglichkeit. Tatsächlich kann offene Empfänglichkeit die Umsicht schwächen, die eigentliche Grundlage aller geschickten Handlungen (§ 33). Um das Erwachen zu realisieren, müssen alle acht Faktoren des Edlen Pfades – welcher der einzige Pfad zum Erwachen ist – umsichtig bis zu einem Punkt der Vollendung entwickelt werden (§§ 58–60).

11) Freundschaft mit vortrefflichen Menschen ist die erste Voraussetzung, um dem Pfad zu folgen, aber weil sinnliche Leidenschaft eine der Ursachen für Leiden ist, ist in einer solchen Freundschaft kein Platz für erotische Liebe. Erotische Liebe ist eher ein Hindernis als eine Hilfe auf dem Pfad (§§ 64–65; § 13).

12) Man kann andere Religionen tolerieren, nicht in der Ansicht, sie seien gültige alternative Wege zum Ende des Leidens, sondern einfach als eine Möglichkeit des guten Verhaltens. Der Buddha sah, dass andere Religionen Elemente des Dhamma enthalten können, aber man kann den vollen Pfad zum Erwachen nur dort finden, wo der Edle Achtfache Pfad konsistent gelehrt wird (§ 60). Er sprach sich jedoch entschieden gegen solche Religionen aus, die lehren, Handeln habe keine Konsequenzen (§ 8), und

riet den Mönchen, jeden Mönch aus dem Sangha auszuschließen, der eine Ansicht lehrt, die dem Dhamma ernsthaft widerspricht.

13) Nur Respekt zu haben vor dem Pāli-Kanon reicht nicht aus – seine Lehren müssen durch Umsetzung in die Praxis geprüft werden (§ 61) – aber dem Kanon eine vorläufige Autorität zuzugestehen, ist kein Hindernis auf dem Pfad.

Über die Ergebnisse des Erwachens:

14) Der Geist ist ein aktives Prinzip bei der Gestaltung seiner Erfahrung – in diesem Punkt stimmt der Dhamma mit den Romantikern überein – aber seine Aktivität ist mehr als nur ein Ausdrücken von etwas. Er kann genau beobachten und beschreiben, wie Leiden entsteht und wie es zu einem Ende gebracht werden kann, auch wenn Ungebundenheit selbst jenseits von Worten liegt und daher nicht ausdrückbar ist. Und obwohl der Kanon einige poetische Passagen enthält, die die Freude des Erwachens zum Ausdruck bringen, konzentriert er seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Ausdruck des Erwachens, der den meisten Nutzen bringt – auf praktische Anweisungen, wie andere das Erwachen für sich selbst erlangen können.

15) Die Wahrheiten, wie Leiden entsteht und vergeht, sind kategorisch – universell wahr – und nicht spezifisch für eine bestimmte Kultur (§ 6). Anleitungen zu diesen Themen sind weder einfach Ausdruck von Gefühlen, noch sind sie Mythen, die auf das Unausprechliche hinweisen. Sie beschreiben präzise reale Handlungen, die gemeistert werden können. Da diese Anweisungen dazu gedacht sind, ausgeführt zu werden, sollte man sie in einem Kontext lehren, der die Schüler dazu ermutigt, Fragen nach ihrer Bedeutung zu stellen, mit dem Ziel, zu verstehen, wie man sie umsetzen kann (§ 66).

16) Der Buddha hat die Autorität eines Experten und seine Lehren drücken nicht einfach seine Gefühle darüber aus, wie man das Leiden beenden kann. Sie sind Wahrheiten, die in der Erfahrung anderer geprüft werden können. Das Ausmaß, in dem sie die Prüfung bestehen, zeigt, wie korrekt der Pāli-Kanon diese Wahrheiten formuliert.

17) Obwohl das Wohlwollen und das Mitgefühl, die durch den Pfad gefördert werden, die Wesen dazu inspirieren, sich anderen gegenüber gut zu verhalten, ist auch hier Umsicht erforderlich, damit diese Qualitäten nicht durch Unwissen fehlgeleitet werden. So brauchen wir Anleitung durch Regeln oder Grundsätze, die ein wesentlicher Teil des Pfades zum Erwachen sind. Und obwohl erwachte Menschen sich nicht mehr über Grundsätze definieren (MN 79), halten sie sich konsequent daran und schützen sie mit ihrem Leben (AN 3:87; Ud 5,5).

18) Eines der Ergebnisse des Erwachens ist die Erkenntnis, dass Handlungen Konsequenzen haben und dass die Prinzipien von geschicktem und ungeschicktem Verhalten kategorische Wahrheiten sind (AN 2:18). In ähnlicher Weise müssen die Pflichten, die die Vier Edlen Wahrheiten auferlegen, von jedem befolgt werden, der Leiden und Druck ein Ende bereiten will (§ 3), obwohl sie nicht von einer äußeren Autorität ausgesprochen werden.

19) Die historische Methode ist kein Richter über den Dhamma. Der Dhamma kann nur durch die eigenen Versuche, ihn in die Praxis umzusetzen, erkannt und geprüft werden.

20) Die Essenz des Dhamma ist zeitlos und unveränderlich (§ 39; §§ 48–49). Die Lehren über den Dhamma werden schließlich verschwinden, wenn verfälschter Dhamma sie ersetzt (§§ 69–71), aber diese Entwicklung ist kein Grund zum Jubeln. Man kann das Verschwinden der Lehren über den Dhamma hinauszögern, indem man den Dhamma praktiziert und ihn nicht mit neuen Formulierungen „verbessert“ (§§ 72–74). Um den Dhamma am Leben zu erhalten, ist es wichtig, diese Lehren nicht zu verändern, damit andere eine Chance haben, das zu lernen, was der Buddha gelehrt hat und es selbst einer fairen Prüfung unterziehen können.

Drei dieser Punkte sind besonders wichtig:

- 1) Der Dhamma beschäftigt sich nicht mit der gleichen Frage wie die Romantische Religion. Die romantische Frage ist in Begriffen formuliert, die
 - a) die eigene Fähigkeit, das Transzendente zu erfahren, einschränken und
 - b) der Beantwortung der Frage, die der Dhamma anspricht, im Wege stehen.
- 5) Ungebundenheit liegt jenseits der höchsten religiösen Erfahrung der Romantiker.
- 7) Die Freiheit, die der Dhamma anbietet, unterliegt den Grenzen des romantischen Freiheitsbegriffs nicht.

Diese drei Punkte zeigen deutlich, dass der Dhamma *außerhalb* der „Gesetze“ und „Pflichten“ liegt, die die Romantiker für das religiöse Leben formulierten. Das hat einen doppelten Grund: Der Dhamma konzentriert sich auf ein Thema, das sich völlig von der romantischen Vorstellung vom Schwerpunkt des religiösen Lebens unterscheidet, und er weist auf eine Freiheit hin, die der höchsten Freiheit der Romantiker weit überlegen ist. Es ist also ziemlich paradox, wie die Buddhistische Romantik den Dhamma nach romantischen Gesetzen behandelt. Das folgende Kapitel betrachtet einige der Gründe, wie es zu dieser paradoxen Situation kam und warum die Buddhistische Romantik den frühromantischen Theorien mehr Autorität verleiht als den besten verfügbaren Aufzeichnungen über den Dhamma, den der Buddha lehrte.

6 – Die Übertragung der Romantischen Religion

Die Menschen lesen heute kaum noch Schleiermacher. Die meisten haben noch nicht einmal seinen Namen gehört, und dasselbe gilt für die anderen frühen deutschen Romantiker. Dennoch haben deren Ideen über Kunst und Religion viele Denker in den folgenden Jahrhunderten beeinflusst, Denker, deren Namen heute bekannter sind und die einen weithin anerkannten Einfluss auf die heutige Kultur haben – in der Literatur, der humanistischen Psychologie, der vergleichenden Religionswissenschaft, der vergleichenden Mythologie und der ewigen Philosophie. Eine kurze Auflistung dieser Denker umfasst Sir Edwin Arnold, Helena Blavatsky, Joseph Campbell, Ralph Waldo Emerson, G. W. F. Hegel, Hermann Hesse, Aldous Huxley, William James, Carl Gustav Jung, J. Krishnamurti, Abraham Maslow, Friedrich Nietzsche, Rudolph Otto, Huston Smith, Henry David Thoreau, Swami Vivekananda und Walt Whitman. Und noch viele, viele andere. Diese Menschen haben die Romantische Religion in die Gegenwart übertragen und durch ihren Einfluss die Buddhistische Romantik möglich gemacht.

Ein Teil der Romantiker konnte seine abstrakten Gedanken nur recht unklar ausdrücken. So kam es, dass William Hazlitt seine Rezension von A. W. Schlegels Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur mit der Stichelei „Das Buch ist deutsch“ begann, um eine Vorstellung davon zu geben, wie undurchdringlich es war. Der anhaltende Einfluss der Romantischen Religion lässt sich jedoch dadurch erklären, dass sie eine Reihe von Verfechtern unter englischen und amerikanischen Schriftstellern fand. Diese entwickelten im frühen 19. Jahrhundert eine wahre Begeisterung für deutsche Gedankenwelt und konnten sie in ihren eigenen Sprachen populär machen. Unter den Engländern waren Samuel Coleridge (1772–1834) und Thomas Carlyle (1795–1881) die wichtigsten Verfechter des deutschen romantischen Denkens; selbst Hazlitt (1778–1830) lehnte sich in seinen Schriften über Shakespeare stark an das Buch an, das er als deutsch verunglimpft hatte. Unter den Franzosen fanden sich Madame de Staël (1766–1817), die wir bereits kennengelernt haben, als eine frühe Bewunderin der deutschen Romantiker, und Victor Cousin (1792–1867).

Diese Interpreten verstanden das frühromantische Denken als eine natürliche Erweiterung der Philosophie Kants. Denn sowohl Kant als auch die Romantiker fokussierten sich darauf, alle Aspekte des menschlichen Forschens psychologisch zu verstehen, das heißt im Hinblick auf den Geist, der forscht. Mit anderen Worten: Der Schwerpunkt lag nicht auf der Außenwelt, sondern auf dem Geist als aktivem Prinzip, der seine Erfahrung der Welt sowohl innerlich als auch äußerlich formt. Diese Verbindung von Kant und den Romantikern verlieh dem Denken der Frühromantiker in der westlichen Kultur insgesamt mehr Autorität, obwohl die Frühromantiker selbst die Theorien ihrer Jugend schnell weitgehend aufgegeben hatten.

Und es gibt eine weitere Erklärung für den anhaltenden Einfluss der Romantiker auf das Denken des 20. und 21. Jahrhunderts: Manchmal haben die Frühromantiker selbst und die erste Generation ihrer Anhänger die Forschungsbereiche initiiert, in denen ihr Einfluss überlebt hat. Einer der Grundlagentexte der vergleichenden Mythologie beispielsweise – *Die Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (1810–12)* – stammt von dem Gelehrten Friedrich Creuzer, der von Schellings *Methode des akademischen Studiums* beeinflusst war. Die der ewigen Philosophie zugrunde liegende Prämisse ist der Grundsatz, der Monismus sei die zentrale Lehre aller großen Religionen. Sie wurde erstmals von Herder vorgeschlagen, nachdem er englische Übersetzungen der *Bhagavad Gita* gelesen hatte, die er dann so ins Deutsche übertrug, dass er den Monismus, den er zwischen den Zeilen gelesen hatte, betonte. Herders Prämisse wurde dann von Schlegel in seinen Schriften über Indien erweitert und popularisiert, bevor er die Romantik seiner Jugend völlig aufgab.

Die ewige Philosophie ist im Wesentlichen immer noch ein romantisches Unternehmen. Was die Religionsgeschichte und die vergleichende Mythologie betrifft, so haben diese Forschungsbereiche inzwischen viele der romantischen Annahmen, die sie hervorgebracht haben, infrage gestellt. Aber Spuren davon liegen der Art und Weise, wie sie ihre Untersuchungen durchführen, immer noch zugrunde.

Eine der Folgen dieser anhaltenden Einflüsse besteht darin, dass die wissenschaftliche Grundannahme der Romantischen Religion – die unendliche organische Einheit des Universums – im 19. Jahrhundert nicht lange überlebt

hat. Aber vor allem der amerikanische Psychologe William James löste die Grundsätze der Romantischen Religion aus dem Kontext ihrer ursprünglichen Weltanschauung und gab ihnen ein eigenständiges Leben und Ansehen: als wissenschaftliche, psychologische Grundsätze mit pragmatischem Wert für das gesunde Funktionieren des menschlichen Geistes. So konnten die Prinzipien der Romantischen Religion überleben, auch wenn sich die Paradigmen der Natur- und Sozialwissenschaften veränderten, unabhängig davon, welche Formen diese Paradigmen annahmen.

Gegenwärtig gibt es keine allgemein anerkannte wissenschaftliche Theorie des Universums. Auch dies hat zum Überleben der romantischen Ideen beigetragen. Wenn man davon ausgeht, dass der Zweck des Universums nicht erkennbar ist, dann hat das romantische Programm einen Sinn: Konzentration auf den Geist – nicht als Verkörperung der Vernunft, sondern als Ansammlung von organischen Prozessen, Gefühlen und Empfindungen auf der Suche nach Gesundheit und Wohlbefinden. Wenn wir schon den Zweck des Universums im Laufe der Zeit nicht verstehen können, so die Überlegung, so können wir doch zumindest versuchen, in der Gegenwart ein Gefühl der inneren Gesundheit zu finden. Die moderne und postmoderne Erforschung des Geistes enthält viele Denkströmungen. Die Strömung, die der Religion eine positive Rolle beim Streben nach innerer Gesundheit zugesteht, neigt dazu, in Begriffen romantischer Konzepte zu denken, wie Integration der Persönlichkeit, Non-Dualismus, Empfänglichkeit, Nicht-Beurteilung und die spirituellen Vorteile der erotischen Liebe.

Obwohl viele dieser Konzepte auf sehr wackeligen Annahmen beruhen, hat ihnen ihre Aufnahme in den akademischen Bereich Seriosität verliehen. Aufgrund dieser Aura des Respekts haben sie eine große Autorität in der Populärkultur. Diese Autorität hat die ihnen zugrunde liegenden Annahmen unsichtbar gemacht – eine Tatsache, die ihnen die Macht gegeben hat, Einstellungen in vielen Bereichen der westlichen Kultur zu prägen. Und diese Einstellungen wiederum haben dazu gedient, die Entwicklung der Buddhistischen Romantik zu formen und zu rechtfertigen.

Eine gründliche Untersuchung aller Kanäle, durch die romantische Ideen in den modernen Dhamma eingegangen sind, würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Daher werde ich in diesem Kapitel lediglich die Ideen einiger

weniger prominenter Denker skizzieren, die die Romantische Religion in die Gegenwart übertragen haben. Mein Ziel ist es zu zeigen, welche Teile der Romantischen Religion bei der Übertragung verändert wurden, welche gleich blieben und wie zufällig der gesamte Prozess war: Vieles wurde von den persönlichen Anliegen der einzelnen Autoren geprägt; es hätte leicht auch ganz anders kommen können. Ich möchte auch zeigen, wie verschiedene Denker nur manche Punkte der Romantischen Religion aufgriffen und andere verwarfen, und dennoch ein kumulativer Effekt erreicht wurde: das Zusammenführen aller zwanzig Hauptpunkte der Romantischen Religion in der Buddhistischen Romantik – wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Der Prozess gleicht einem Fluss, der sich nach einem See in viele Kanäle aufgespalten hat, nur um sich flussabwärts in einem anderen See wieder zu vereinen.

Ich werde mich mit vier Hauptbereichen befassen: Literatur, humanistischer Psychologie, Religionsgeschichte und ewiger Philosophie. Obwohl die Diskussion diese Bereiche getrennt behandelt, werden wir sehen, dass Autoren eines Bereiches oft auch von den Theorien und Entdeckungen der Autoren anderer Bereiche beeinflusst wurden. Der Psychologe Maslow zum Beispiel wurde stark von dem ewigen Philosophen Huxley beeinflusst; James und Jung von den Fortschritten in der Religionsgeschichte. Die Kanäle des Flusses vermischten sich sogar noch bevor sie sich im See der Buddhistischen Romantik wieder vereinigten.

Im Bereich der Literatur werde ich mich auf einen Schriftsteller, Emerson, konzentrieren. Zum einen, weil er einer der wenigen bedeutenden englischen Schriftsteller ist, die Schleiermacher gelesen haben – James war ein anderer – und zum anderen, weil er alle vier der oben genannten Bereiche beeinflusste. Seine Schriften waren der englischsprachige See, von dem viele Kanäle des romantischen Denkens abgingen.

Emerson

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) war die führende Figur einer Gruppe von Denkern und Schriftstellern aus Neuengland, die man Transzendentalisten nennt. Weitere Mitglieder dieser Gruppe waren Henry David Thoreau, Bronson Alcott, Orestes Brownson, Margaret Fuller, Elizabeth Peabody und Theodore Parker. Mit dem Begriff *Transzendentalist* wollte man zunächst die Gruppe lächerlich machen, aber diese beschlossen schnell, die Beleidigung zu akzeptieren, ihr den Stachel zu nehmen und den Namen für sich selbst zu verwenden.

Diese ursprünglich implizierte Beleidigung zeigt das Paradoxon ihrer Stellung in der amerikanischen Literatur. Obwohl spätere Generationen die Transzendentalisten als eine der ersten tatsächlich amerikanischen Denker betrachteten, die in englischer Sprache schrieben, sahen ihre ungeneigten Zeitgenossen in ihnen unverhohlene Nachahmer des deutschen Denkens. Der Begriff *transzendental* stammt in diesem Fall von Kants transzendentalen Kategorien, gefiltert durch Coleridges romantische Interpretation. Die Kritiker der Transzendentalisten warfen ihnen vor, sie versuchten, kleine Kants zu sein. Wie wir jedoch sehen werden, stand Emerson sowohl im Stil als auch in der Substanz seines Denkens den Romantikern viel näher als Kant.

Emerson schrieb viele Essays, aber nie eine systematische Abhandlung über seine religiösen Ansichten. Tatsächlich war ein „System“ gerade das Gegenteil seiner Vorstellung, wie Religion funktioniert. Er nahm Schleiermachers Diktum ernst, Religion könne nicht gelehrt werden, weil sie eine Sache der inneren Erfahrung ist. Man könne höchstens versuchen, andere Menschen dazu zu bringen, nach innen zu schauen, um die Religion in sich selbst zu finden, aber das sei alles. Infolgedessen übernahm Emerson die Rolle des Provokateurs und reihte Epigramme aneinander, die erst eine extreme Position einnahmen und dann eine andere, oft im Widerspruch zur ersten. Er hoffte, dies brächte seine Zuhörer dazu, ihre alltäglichen Annahmen zu hinterfragen und so empfänglicher für das Unendliche im Inneren zu werden.

Dieser Aspekt von Emersons Stil hat romantische Wurzeln, insbesondere in Schlegels „Ideen“ und in seinem Sinn für Ironie. Wie Schlegel betrachtete er die Fähigkeit, sich selbst zu widersprechen, nicht als Zeichen eines verworrenen Denkens, sondern als Zeichen der Fähigkeit, sich über endliche Sorgen und Beschränkungen zu erheben und einen unendlichen Standpunkt einzunehmen:

„...mit rücksichtsvoller Gutmütigkeit jeden Gegenstand im Dasein zu betrachten, *distanziert*, wie ein Mensch eine Maus betrachten könnte ... sich an der Gestalt zu erfreuen, die jedes einzelne selbstzufriedene Geschöpf im achtlosen Ganzen abgibt.“ („Das Komische“)

Emersons Übernahme der Romantischen Religion war jedoch nicht nur eine Frage des Stils. Es war auch eine Frage der Substanz. In fast allen Bereichen des religiösen Denkens – und Emerson war in erster Linie ein religiöser Denker – folgte er dem Paradigma der Romantik.

Wie die Romantiker definierte er den Gegenstand der Religion als „die Verbindung des Menschen mit der Natur“. Die Natur war für ihn eine unendliche organische Einheit, die von der Überseele beseelt war – ein immanentes, unpersönliches Prinzip, das sich, wie Schellings Weltseele, immer weiterentwickelte:

„...jene große Natur, in der wir ruhen, wie die Erde in den weichen Armen der Atmosphäre; jene Einheit, jene Überseele, die das besondere Wesen eines jeden Menschen enthält und mit allen anderen eins ist.“ („Die Überseele“)

„In der Natur ist jeder Augenblick neu, die Vergangenheit wird immer verschluckt und vergessen, nur das Kommende ist heilig. Nichts ist sicher als das Leben, der Übergang, der belebende Geist ... Keine Wahrheit [ist] so erhaben, als dass sie nicht morgen im Licht neuer Gedanken trivial sein könnte.“ („Kreise“)

Jeder Mensch war ein organischer Teil dieser sich fortwährend entwickelnden Einheit und litt, wenn er sich von ihr getrennt fühlte. Dieses Gefühl der Trennung war endemisch, weil sich jeder Mensch auch in sich selbst gespalten fühlte. Das grundlegende Heilmittel – das, da war sich Emerson mit den

Romantikern einig, allen zur Verfügung steht – bestand darin, das Gefühl für die bereits bestehende Einheit durch eine direkte Empfindung ihrer Gegenwart wiederzuerlangen.

„Das Herz in dir ist das Herz von allen; nirgendwo in der Natur gibt es eine Absperrung, eine Wand, eine Kreuzung, sondern nur ein einziges Blut, das ununterbrochen in einem endlosen Kreislauf durch alle Menschen fließt, so wie das Wasser des Erdballs ein einziges Meer ist, und, richtig gesehen, seine Flut eine einzige.“ („Die Überseele“)

„Der Grund, warum es der Welt an Einheit mangelt, ist, dass der Mensch mit sich selbst uneins ist ... wir leben in Aufeinanderfolge, in Trennung, in Teilen, in Partikeln. Indessen ist im Menschen die Seele des Ganzen, die weise Stille, die universelle Schönheit, mit der jeder Teil und jedes Teilchen gleichermaßen verbunden ist, das ewige Eins. Und diese tiefe Kraft, in der wir existieren und deren Seligkeit uns allen zugänglich ist, ist nicht nur selbstgenügsam und vollkommen in jeder Stunde. Auch der Akt des Sehens und das Gesehene, der, der sieht, und das Schauspiel, das Subjekt und das Objekt, sind eins.“ („Die Überseele“)

Durch die Beschreibung dieser Einheit sowohl als ein Merkmal des unendlichen Universums als auch als unmittelbare Erfahrung legte Emerson mehr Gewicht auf den geistigen und weniger auf den physischen Aspekt als die Romantiker. Der individuelle Geist war Teil eines geeinten universellen Geistes. Diese Akzentverschiebung heißt, dass er den physischen Antrieben selbst weniger Bedeutung beimaß und den Botschaften, die der Geist als Ergebnis der Erfahrung empfing, eine umfassende Bedeutung.

Emerson nannte diese Botschaften „Gesetze“, was eine weitere Verlagerung des Schwerpunkts signalisiert. In der Tat war diese besondere Verschiebung sein markantester Beitrag zur Romantischen Religion. Für ihn waren Empfindungen des Unendlichen nicht eine Frage des ästhetischen *Geschmacks*, sondern der moralischen und sozialen *Imperative*. Wenn sich das Unendliche dem menschlichen Geist einprägt, entsteht daraus nicht nur ein allgemeines Gefühl, sondern auch eine direkte Empfindung der eigenen Pflicht. Die innere Einheit drückt sich in der Bereitschaft aus, sich diesen Eingebungen

nicht zu widersetzen, wohin sie auch führen mögen. Doch im Gegensatz zu Kants Pflichtgefühl als universelles, unveränderliches Gesetz war Emersons „Pflicht“ ständig dem Wandel unterworfen. In der Tat war ihre Veränderung ein Zeichen dafür, dass sie mit dem lebendigen Universum im Einklang stand. Da das Universum ständig im Werden begriffen war und sich mit jedem Tag weiterentwickelte, sollten keine äußeren Gesetze die sich gleichermaßen entwickelnde innere Empfindung einer Person bezüglich ihrer Pflicht außer Kraft setzen, die sich notwendigerweise täglich änderte.

„[Der Transzendentalist] widersteht allen Versuchen, dem Geist andere Regeln und Maßstäbe als die eigenen aufzuerlegen. In seinem Handeln zieht er sich leicht den Vorwurf des Antinomismus zu, denn er, der den Gesetzgeber [in sich] hat, kann mit Sicherheit jedes geschriebene Gebot nicht nur vernachlässigen, sondern sogar übertreten.“ („Der Transzendentalist“)

„Mit Widerspruchsfreiheit hat eine große Seele einfach nichts zu tun. Sie kann sich genauso gut mit ihrem Schatten an der Wand beschäftigen. Sprich, was du jetzt denkst, in harten Worten, und sprich morgen, was du morgen denkst, wieder in harten Worten, auch wenn es allem widerspricht, was du heute gesagt hast.“ („Selbstvertrauen“)

Emerson unterschied zwischen den eigenen inneren Gesetzen des Geistes und rein freiwilligen „Vorstellungen“, und er war der Meinung, jeder Mensch besitze die angeborene Fähigkeit, zu erkennen, welche Gedanken göttlichen Ursprungs sind und welche nicht.

„Jeder Mensch unterscheidet zwischen den freiwilligen Handlungen seines Geistes und seinen unwillkürlichen Wahrnehmungen und weiß, dass seinen unwillkürlichen Wahrnehmungen ein vollkommenes Vertrauen gebührt.“ („Selbstvertrauen“)

Nachdem man diese inneren Gesetze erkannt hatte, drückte man die Echtheit seiner Empfindung nicht durch eine Romantisierung der Welt aus. Stattdessen folge man seiner inneren Stimme der Pflicht, auch wenn – und *vor allem* wenn – die Pflichten und Bräuche der Gesellschaft in eine entgegengesetzte Richtung wiesen. Man romantisierte zuerst seine *Handlungen* und die Romantisierung der Welt würde folgen.

Auf diese Weise versah Emerson nicht nur die Empfindungen des Unendlichen, sondern auch der Idee der Authentizität mit einer moralischen und sozialen Dimension. Diese beiden Bedeutungsverschiebungen haben die Romantische Religion bis in die Gegenwart hinein maßgeblich geprägt.

Emerson stimmte mit den Romantikern darin überein, die Erfahrung, durch die Menschen zu innerer Einheit gelangen, sei im Wesentlichen für alle gleich. Gleichzeitig machte er jedoch deutlich, dass manche Menschen ein stärkeres Gefühl der Übertragung verspürten als andere. Hier führte er eine ökumenische Liste von göttlich inspirierten Menschen an, sowohl Christen als auch Nicht-Christen, wie Sokrates, Plotin, Porphyry, der Apostel Paulus, George Fox und Swedenborg.

Diese Empfindungen der unendlichen Einheit oder „Offenbarungen“ in Emersons Worten, können nicht von Dauer sein. Da sie aus einer immanenten Quelle stammen, sind sie ihrer Natur nach immanent. Emerson sah wie Schleiermacher keine transzendente Dimension außerhalb der Zeit und lehnte den Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit ab. Er bezeichnete sie als einen Akt des Wanderns „von der Gegenwart, die unendlich ist, zu einer Zukunft, die endlich wäre“. Obwohl er Offenbarungen als etwas ansah, das in seiner Bedeutung über die gewöhnlichen Sinneseindrücke hinausgeht – in diesem Sinne ist er ein Transzendentalist –, betrachtete er sie nicht als Zugang zu einem Bereich, der über Raum und Zeit hinausgeht.

Da Offenbarungen nur endliche, momentane Einblicke in das Unendliche gewähren können, ist das religiöse Leben etwas, bei dem man ständig wiederholten Einblicken nachgeht, in der Hoffnung, dass sich das Verständnis für diese Einblicke allmählich vertieft. Aber man kann niemals vollständiges Verständnis erlangen. Die religiöse Suche ist ein fortwährender Prozess ohne endgültige Errungenschaft. Und wie wir oben festgestellt haben, beschränkt sich das Gefühl der Freiheit, das man aus diesen Erfahrungen gewinnt, auf das Gefühl, seiner Natur treu zu sein, und auf die Berechtigung, sich über gesellschaftliche Normen hinwegzusetzen.

Emerson misst die Authentizität dieser Erfahrungen an der Fähigkeit, im Einklang mit den Pflichten zu sprechen und zu handeln, die sie auferlegen. Aber er hatte in seinem Denken auch Platz für Novalis' Sicht auf Authentizität: die

Fähigkeit, die alltäglichen Ereignisse des Lebens in das mikrokosmische Erhabene zu verwandeln.

„Es ist das unveränderliche Kennzeichen der Weisheit, das Wunderbare im Gewöhnlichen zu sehen.“ („Die Überseele“)

„Indem er die Seele verehrt und lernt, wie die Alten sagten, dass ‚ihre Schönheit unermesslich ist‘, erkennt der Mensch, dass die Welt das immerwährende, durch die Seele gewirkte Wunder ist, wundert sich weniger über spezielle Wunder. Er lernt, dass keine Geschichte profan ist, dass alle Geschichte heilig ist, dass das ganze Universum in einem Atom, in einem Augenblick der Zeit eingefangen ist. Er webt kein fleckiges Leben aus Fetzen und Flickern, sondern er lebt in einer göttlichen Einheit.“ („Die Überseele“)

Emerson stimmte mit den Romantikern völlig darin überein, die Fähigkeit zu religiöser Erfahrung könne durch eine Haltung der offenen Empfänglichkeit kultiviert werden. Wie sie fand er, diese rezeptive Haltung könne auf vielfältige Weise entwickelt werden, je nach Temperament und Kultur des Einzelnen.

Im Gegensatz zu den Romantikern sah er jedoch kaum eine Rolle für die erotische Liebe bei der Entwicklung dieser Haltung. Seine Auffassung von Liebe war eher platonisch: Die frühen Stadien der Liebe mögen den Liebenden in einen höheren geistigen Zustand versetzen, aber man muss über die Faszination der Schönheit des Geliebten hinauswachsen, will man geistig wachsen und die höhere Schönheit des Bewusstseins schätzen lernen. Dazu, so lehrte er, müsse man in die Einsamkeit, in die Natur gehen. Nur dort kann man das Gefühl für sich selbst aufgeben, das eine offene Empfänglichkeit für das Unendliche behindert.

„Wenn ich auf dem nackten Boden stehe, mein Kopf von der heiteren Luft umspült, und ich mich in den unendlichen Raum erhebe, verschwindet jeder gemeine Egoismus. Ich werde zu einem durchsichtigen Augapfel; ich bin nichts; ich sehe alles; die Ströme des universellen Seins zirkulieren durch mich; ich bin ein Teil oder Partikel von Gott. Der Name des nächsten Freundes klingt dann fremd und zufällig ... Ich liebe die unbeschränkte und unsterbliche Schönheit. In der

Wildnis finde ich etwas Lieblicheres und Angenehmeres als in Straßen oder Dörfern. In der stillen Landschaft, besonders in der fernen Linie des Horizonts, sieht der Mensch etwas, das so schön ist wie seine eigene Natur.“ („Natur“)

Emerson teilte die ambivalente Haltung der Romantiker gegenüber religiösen Traditionen als Quellen geistiger Inspiration. Sein Essay „Geschichte“ veranschaulicht diesen Punkt sehr gut. Der Essay ist eine ausgedehnte „Idee“ in Schlegels speziellem Sinn des Wortes und beschreibt zunächst die Vorteile des Studiums der Geschichte, wenn man es richtig angeht. Da jeder Geist Teil des universellen Geistes ist, besteht die richtige Art, Geschichte zu verstehen, darin, sie als die Geschichte der eigenen Entwicklung zu betrachten. Wenn man Geschichte studiert, studiert man sich selbst, und man sollte eine ironische Toleranz allen Handlungen gegenüber entwickeln, guten wie schlechten, die im Laufe der Zeit vom universellen Geist ausgegangen sind.

Dann aber wechselt die Tonlage des Essays:

„Es ist ein Fehler unserer Sprache, dass wir eine Tatsache nicht mit Nachdruck behaupten können, ohne dass es den Anschein hat, als ob wir eine andere leugnen. Ich halte unser tatsächliches Wissen für sehr billig ... der Weg der Wissenschaft und der Buchstaben ist nicht der Weg in die Natur. Der Idiot, der Indianer, das Kind und der ungeschulte Bauernjunge stehen dem Licht, in dem die Natur zu lesen ist, näher als jemand, der seziert oder ein Antiquar.“

Mit anderen Worten: Aufzeichnungen aus der Vergangenheit mögen ihren Nutzen haben, aber sie verblassen neben der Natur als Wegweiser zu wahrer religiöser Inspiration. Durch diesen Wechsel wird der Essay zu einer „Idee“ im Sinne Schlegels.

Selbst wenn heilige Texte in den dunklen Stunden des Lebens Trost spenden, sollten sie nach Emersons Ansicht nicht als Behauptung von Tatsachen, sondern als Mythen und Poesie gelesen werden: als Symbole und Allegorien, deren Bedeutung der Leser nach eigenem Gutdünken kreativ interpretieren kann.

„Man muss jenen erhabenen Blick erlangen und bewahren, in dem Poesie und Annalen gleich sind.“ („Geschichte“)

„Der Garten Eden, die Sonne, die über Gideon still steht, ist von nun an für alle Völker Poesie. Wer kümmert sich darum, was wirklich war, wenn wir eine Konstellation daraus gemacht haben, die als unsterbliches Zeichen am Himmel hängt.“ („Geschichte“)

Wenn man religiösen Texten zu viel Autorität einräumt, können sie wahren Empfindungen im Wege stehen.

„Die Beziehungen der Seele zum göttlichen Geist sind so rein, dass es profan ist, sich dazwischen zu stellen ... wenn also jemand behauptet, er wisse und spreche von Gott, und Sie in die Phrasen eines alten, vermoderten Volkes in einem anderen Land, in einer anderen Welt zurückversetzt, dann glauben Sie ihm nicht. Ist die Eichel besser als die Eiche, die ihre Fülle und Vollendung ist? Ist der Elternteil besser als das Kind, in das er sein reifes Wesen hineingeworfen hat? Woher kommt also diese Verehrung der Vergangenheit? Die Jahrhunderte sind Verschwörer gegen die Vernunft und die Autorität der Seele.“ („Selbstvertrauen“)

Emerson teilte auch die von den Romantikern vertretene Idee, die natürliche Reaktion auf eine Erfahrung des Unendlichen bestehe darin, sie auszudrücken, und das eigene Temperament und die eigene Kultur bestimme diese Reaktion. Wie wir bereits festgestellt haben, sah er in dieser Reaktion jedoch eher als etwas Moralisches als etwas Ästhetisches – auch wenn Emersons Verständnis von „Moral“ dem von Schlegel und Schleiermacher insofern sehr ähnlich war, als es keine Regeln oder Verhaltensregeln kannte. Letztlich konnten die Menschen nichts anderes tun, als ihrer Natur zu folgen. Selbst wenn das bedeutet, Schaden anzurichten, ist Emerson wie Hölderlin der Meinung, das Universum sei groß genug, um nicht verletzt zu werden.

„Als ich sagte: ‚Was habe ich mit der Heiligkeit von Traditionen zu tun, wenn ich ganz von innen heraus lebe?‘, meinte mein Freund: ‚Aber diese Impulse kommen vielleicht von unten, nicht von oben.‘ Ich entgegnete: ‚Und wenn schon, wenn ich des Teufels Kind bin, dann werde ich vom Teufel leben.‘ Kein Gesetz kann mir heilig sein

außer dem Gesetz meiner Natur. Gut und Böse sind nur Namen, die sich sehr leicht auf dieses oder jenes übertragen lassen; das einzige Recht ist das, was meiner Verfassung entspricht; das einzige Unrecht ist das, was ihr widerspricht.“ („Selbstvertrauen“)

„Aller Verlust, aller Schmerz ist partikulär; das Herz des Universums bleibt unverletzt ... denn es ist nur das Endliche, das gewirkt und gelitten hat; das Unendliche liegt ausgestreckt in lächelnder Ruhe ... es gibt eine Seele im Zentrum der Natur und über dem Willen eines jeden Menschen, sodass keiner von uns dem Universum Unrecht tun kann.“ („Spirituelle Gesetze“)

Schließlich teilte Emerson mit den Romantikern die Vorstellung, die Veränderung einer religiösen Tradition sei nicht nur eine historische *Tatsache*. Sie war auch eine *Pflicht* angesichts des ständigen Fortschritts der Überseele. Das mag paradox klingen: Wenn das Universum letztlich gleichgültig ist, wie kann es dann ein Gefühl der Pflicht geben? Emersons Antwort lautete, die Seele könne in der lebendigen Tatsache des Wandels ihre wahre Natur am besten zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten, die Pflicht war hier eine Pflicht gegenüber der eigenen Natur und nicht gegenüber dem Rest der Welt.

Emerson kam oft zurück auf das Thema der Pflicht, die Religion weiterzuentwickeln, sogar mit mehr Gefühl als die Romantiker.

„Wenn wir mit unserem Gott der Tradition gebrochen und von unserem Gott der Rhetorik abgelassen haben, dann möge Gott das Herz mit seiner Gegenwart entzünden.“ („Die Überseele“)

„Doch seht, welch starke Intellektuelle es noch nicht wagen, Gott selbst zu hören, es sei denn, er spricht in den Phrasen von ich weiß nicht von wem, von David oder Jeremia oder Paulus ... wenn wir eine neue Wahrnehmung haben, werden wir das Gedächtnis gerne von seinen gesammelten Schätzen von altem Müll entlasten.“ („Selbstvertrauen“)

Diskrepanzen zwischen Emersons Denken und seinem Leben resultierten größtenteils aus seinem Wunsch, als endliches Wesen einen unendlichen

Standpunkt zum Ausdruck zu bringen. So predigte er zwar Toleranz gegenüber der Empfindung des Unendlichen, sträubte sich aber, wenn andere Menschen ihn beim Wort nahmen. Ein Beispiel dafür war Walt Whitman, der Emersons Diktum folgte und seiner inneren Natur treu blieb, als er seine Sexualität in *Grashalme* offen zum Ausdruck brachte. Als Emerson ein Exemplar von dem Dichter erhielt, war er schockiert und riet Whitman, die verletzenden Gedichte zu streichen.

Ein weiterer solcher Fall war Emersons Bruch mit vielen seiner Mitstreiter aus dem Transzendentalismus in Fragen des sozialen Handelns. Obwohl er darauf bestand, religiöse Inspiration komme am besten in Worten und Taten zum Ausdruck, tadelte er Fuller, Brownson und Parker, als diese verlangten, religiöse Inspiration solle zuerst in sozialen Veränderungen zum Ausdruck kommen. Denn nur in einer gerechten Gesellschaft könnten alle Individuen frei sein, mit ihrer inneren Natur zu kommunizieren. Aus Emersons Sicht war aber ein sozialer Wandel erst *nach* dem inneren Wandel echt. Die Frage, was zuerst kommen sollte – sozialer Wandel oder innerer Wandel – wurde zu einem immer wiederkehrenden Streitpunkt in der Romantischen Religion und ist auch in der Buddhistischen Romantik wieder aufgetaucht.

In beiden Fällen war die Diskrepanz zwischen Emersons Worten und Taten auch auf ein hervorstechendes Merkmal seines Schreibstils zurückzuführen. Er schrieb in epigrammatischen Sätzen, jeder Satz so geschliffen, dass er für sich allein stehen konnte. Viele seiner Essays lesen sich wie eine Reihe von Schlegels Fragmenten, die in einer fließenden, aber ziemlich willkürlichen Reihenfolge aneinandergereiht sind. So war es für seine Leser ein Leichtes, einzelne Epigramme aus ihrem größeren Zusammenhang herauszulösen und einen Teil der Botschaft für das Ganze zu halten. Auch wenn Emerson sich wehrte, er hätte das nicht so gemeint, konnten seine Leser ihm entgegenhalten, dass er genau das gesagt hatte.

In seinen späteren Jahren bezog Emerson geistige Nahrung aus indischen religiösen Texten, vor allem aus den *Upanischaden*, aber er zog nie in Betracht, eine indische Religion anzunehmen, sein Interesse war eher eklektischer Natur: Er suchte weniger nach neuen Ideen als nach der Bestätigung seiner schon vorhandenen. Ironischerweise beruhte dieser Einfluss auf Gegenseitigkeit. Zu seinen Lebzeiten wurden viele seiner Essays – insbesondere „Die

Überseele“ – in Indien veröffentlicht, wo sie gebildete Inder inspirierten, die gerade eine neue universelle indische Religion entwickelten, die man heute Neo-Hinduismus nennt und die auf den *Upanischaden* und der *Bhagavad Gita* basiert. Wir werden weiter unten auf diesen Punkt zurückkommen.

Als Übermittler der Romantischen Religion wich Emerson nur in zwei wichtigen Punkten von seinen deutschen Mentoren ab: der moralischen statt der ästhetischen Bedeutung religiöser Erfahrungen und der Rolle des Eros bei der Herbeiführung solcher Erfahrungen. Ansonsten unterschied sich sein Denken vor allem in fünf Punkten von dem seiner Vorbilder.

Er legte mehr Gewicht als die Romantiker darauf, dass es keine kategorischen Maßstäbe geben kann, um die Zuverlässigkeit religiöser Erfahrungen oder der daraus erwachsenen Pflichten zu beurteilen.

Damit verbunden steht seine Neuformulierung von Authentizität als moralische und nicht als ästhetische Qualität: Die Fähigkeit, dem eigenen Sinn für Recht und Unrecht treu zu bleiben, ungeachtet dessen, wie widersprüchlich dieser Sinn von Tag zu Tag sein mag, und ungeachtet dessen, was die Gesellschaft dazu sagt

Und dies hängt mit seiner impliziten Definition von Freiheit zusammen – Freiheit als die Erlaubnis, sich im Namen der eigenen inneren Natur über gesellschaftliche Normen hinwegzusetzen, was immer diese Natur auch sein mag.

Weiter legte er mehr Wert als die meisten Romantiker darauf, dass Handlungen letztendlich keine wirklichen Konsequenzen in der Gesamtökonomie des Universums haben.

Und er schrieb feuriger als sie, denn er feierte die ständige Entwicklung der Welt und der Seele als höchstes Streben des menschlichen Lebens.

Aus buddhistischer Sicht sind alle diese Punkte problematisch.

Zu sagen, es könne keine Maßstäbe für die Beurteilung von richtig oder falsch geben, bedeutet nach den Worten des Buddha, die Menschen ungeschützt zu lassen (§ 8). Sie haben keine Möglichkeit, eine

Absicht als besser als eine andere zu beurteilen, und keine Möglichkeit, sich vor ungeschickten Handlungen zu schützen. Emerson nahm an, die Menschen könnten klar zwischen ihren individuellen Vorstellungen und ihren vertrauenswürdigen Wahrnehmungen unterscheiden, aber die Erfahrung zeigt, dass dies nicht der Fall ist.

Wenn man leugnet, dass es konstante Maßstäbe für die Beurteilung der eigenen täglichen Wahrnehmungen von richtig und falsch gibt, und ebenso leugnet, dass man etwas Wertvolles von anderen lernen kann, ist es unmöglich, ein gewisses Maß an Geschicklichkeit beim Ausführen eigener Handlungen zu erlernen.

Freiheit, die als die Fähigkeit definiert wird, sich über soziale Normen hinwegzusetzen und dabei seiner inneren Natur treu zu bleiben, ist keine wirkliche Freiheit und überlässt den Menschen der Willkür verblendeter Geisteszustände.

Zu sagen, Handlungen hätten auf lange Sicht keine wirklichen Konsequenzen, ist unverantwortlich und macht es unmöglich, Umsicht zu entwickeln und den Wunsch, das eigene Verhalten zu verbessern.

Den Prozess des Werdens – die wiederholte Übernahme neuer Rollen und Identitäten in der Geschichte des Universums – als den besten Nutzen des menschlichen Lebens zu feiern, bedeutet, in Leid und unter Druck zu verharren, ohne die Möglichkeit, sich zu befreien.

Obwohl Emersons Betonung dieser Punkte grundlegenden Lehren des Dhamma direkt zuwiderläuft, werden wir weiter unten sehen, dass sich ihr Einfluss über viele Kanäle ausgebreitet hat und sie damit die Grundlagen der Buddhistischen Romantik geprägt haben.

Religionspsychologie

Die Romantische Religion floss über verschiedene Kanäle der Religionspsychologie in die Buddhistische Romantik, insbesondere über die humanistische Psychologie. Einer der beiden Hauptkanäle führte über Emerson zu den Schriften von William James; der andere, der sich sowohl auf James als auch direkt auf die frühen Romantiker bezog, sind die Schriften von Carl Gustav Jung. Diese beiden Psychologen hatten ihrerseits einen großen Einfluss auf Abraham Maslow, einen der Begründer der humanistischen Psychologie, und direkten Einfluss auf viele westliche Lehrer des Buddhismus.

Wie diese Psychologen die romantischen Ideen über Religion aufnahmen, das bestimmten die vorherrschenden Paradigmen der Wissenschaften ihrer Zeit. Bei der Untersuchung der Gedanken von James werden wir sehen, dass die organische Sicht der Wissenschaft, auf die sich die Romantiker, insbesondere Schelling, stützten, im 19. Jahrhundert schnell in Ungnade gefallen war, denn materialistische Hypothesen über physikalische Ereignisse führten zu nützlicheren experimentellen Ergebnissen. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse wurde der deterministische Materialismus zum vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigma, der nun einen Sinn des Lebens infrage stellte: Wenn das Universum von deterministischen Gesetzen gesteuert wird, wie kann es dann Freiheit der Wahl geben? Und wie könnten die physischen Prozesse des Körpers, – die vielleicht auch die mentalen Prozesse antreiben –, einem Zweck dienen?

Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, fanden James – und später auch Jung – die romantischen Ideen von Religion hilfreich, um sowohl ihre eigene psychische Gesundheit als auch die ihrer Patienten zu stärken. Um diesen Ideen angesichts einer toxischen wissenschaftlichen Weltanschauung Raum zu verschaffen, gingen sowohl James als auch Jung von der Phänomenologie des Bewusstseins aus, das heißt vom Bewusstsein, wie es von innen heraus erlebt wird. Das Bewusstsein stellt für jeden Menschen eine unmittelbare Realität dar, anders als die physikalischen Prozesse, die nur aus zweiter Hand bekannt sind. Daher argumentierten beide Denker, die Realität des Bewusstseins müsse Vorrang vor der vermeintlichen Realität der physikalischen Gesetze haben. Und da das Bewusstsein zielgerichtet ist, kann jede

Interpretation des Universums, die einen Zweck leugnet, nicht als letztendlich wahr angesehen werden, und schon gar nicht als wahr für das Bewusstsein. Als „wahr“ musste für jedes bewusste Wesen das definiert werden, was für das gesunde Funktionieren des Bewusstseins förderlich ist.

Maslow {1908–1970} charakterisierte seine Zeit so: Weit fortgeschrittene Theologen und Wissenschaftler scheinen „in ihrer Vorstellung vom Universum immer näher zusammenzurücken. Sie betrachten es als ‚organisch‘, versehen mit einer *Art* Einheit und Integration, als wachsend und sich entwickelnd, mit einer Richtung und daher mit einer *Art* ‚Sinn‘.“¹ Mit anderen Worten, er sah sich in das organische, einheitliche Universum der Romantiker zurückversetzt, in dem biologische Tatsachen einen inhärenten Sinn und Zweck hatten. Da der Mensch mit bestimmten Potenzialen geboren wird, müssten wir davon ausgehen, dass diese Potenziale dazu bestimmt sind, verwirklicht zu werden. Mit anderen Worten: Die *Existenz* eines Potenzials impliziert ein *Sollen*: Die Menschen sollten so erzogen und die Gesellschaft so geordnet werden, dass alle Menschen die Möglichkeit haben, ihre angeborenen Potenziale vollständig zu verwirklichen. Die von ihm vorgeschlagene Ausbildung ähnelt also dem romantischen Konzept der *Bildung*: Eine abgerundete Erziehung zu einem vollständigen Menschen, der hofft, seine Bestimmung in einem zweckmäßigen Universum zu finden und zu erfüllen.

Es sollte nicht überraschen, dass Maslow die organisch-romantische Sichtweise des spirituellen Lebens als kongenial für seinen Ansatz empfand, da auch sie von den Prinzipien der Biologie abgeleitet war. Auch wenn der phänomenologische Ansatz nicht unbedingt mit der Biologie verbunden war, übernahmen sowohl James als auch Jung bei der Ausarbeitung ihres Ansatzes viele der organischen Prinzipien der Romantischen Religion. In der Tat hatte James sowohl Jung als auch Maslow in diese Richtung geführt. Und anscheinend übernahm James diese Prinzipien, weil er sie als das beste Beispiel für einen nicht-materialistischen, aber wissenschaftlichen Ansatz im Westen ansah. Gleichzeitig entsprach das romantische Konzept des gespaltenen Selbst dem Verständnis seiner eigenen psychologischen Probleme.

¹ Maslow, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, S. 56.

Und auch wenn die romantischen Ideen diesen Psychologen Werkzeuge in die Hand gaben, um ihre Sache gegen den deterministischen Materialismus voranzutreiben, so führten sie aus der Sicht des Dhamma doch dazu, ihr Denken stark einzuschränken. Diese Einschränkungen – die in der Buddhistische Romantik landeten – werden klar, wenn wir untersuchen, welche Prinzipien der Romantischen Religion diese Psychologen, ob komplett oder modifiziert, in das 20. und 21. Jahrhundert übertrugen.

James

William James (1842–1910) spielte eine paradoxe Rolle bei der Weitergabe der Romantischen Religion an die Gegenwart: Er lehnte die monistische und organische Sicht der Romantik des Universums ab, war aber der Ansicht, viele der Grundsätze der Romantischen Religion könnten auch dann gelten, wenn man sie aus ihrem ursprünglichen metaphysischen Kontext herauslöst. Tatsächlich war dies James wichtigster Beitrag zum Überleben der Romantischen Religion: Er verlieh ihren Prinzipien – zumindest innerhalb der Wissenschaft der Psychologie – wissenschaftlichen Respekt, selbst als sich die Mode in den Naturwissenschaften von organischen Metaphern für das Verständnis des Universums entfernte und zu eher mechanistischen zurückkehrte.

Ein Teil des Paradoxons von James Leistung lässt sich durch seine Ausbildung sowohl in Philosophie als auch in Psychologie erklären. Als Philosoph lehnte er den Monismus ab, der dem romantischen Denken zugrunde lag. Tatsächlich war der Kampf gegen den monistischen Idealismus – die metaphysische Grundannahme sowohl der Romantiker als auch von Emerson – einer der entscheidenden Punkte in James philosophischer Karriere. Als Psychologe fand er jedoch nützliche Inspiration in der romantisch-transzendentalistischen Lehre von der religiösen Erfahrung als Mittel zur Heilung von Spaltungen der Psyche.

Infolgedessen trennte James den psychologischen Aspekt der religiösen Erfahrung – das Gefühl der Einheit – von ihrem ursprünglichen metaphysischen Kontext in einem vereinten Universum. Er argumentierte weiter, die Erfahrung, auch wenn sie nichts über die tatsächliche Natur des Universums

aussage, könne als wichtiger Schritt zur Förderung der psychischen Gesundheit des menschlichen Organismus fungieren – und tue dies auch oft. Als solche sei sie ein geeigneter Gegenstand für wissenschaftliche Untersuchungen.

Die Trennung von Psychologie und Metaphysik – und damit der Vorrang der Psychologie vor der Metaphysik – war für James ein bewusster und folgenreicher Akt. Zum Teil folgte er damit einfach einem allgemeinen Trend der Psychologie seiner Zeit. Die Psychologie war nicht mehr die Domäne von Romanautoren, sondern ein eigenständiges wissenschaftliches Gebiet – auch wenn sie, wie wir sehen werden, manche ihrer Themen weiterhin in Begriffen formulierte, die ihren Ursprung im romantischen Roman hatten. In der Tat war die Sichtweise des Romanciers auf die Realität, – wonach die Wahrheit nicht von metaphysischen Aussagen abhängt, sondern von den psychologischen Prozessen, die eine Person dazu bringen, solche Aussagen zu treffen –, weiterhin das vorherrschende Paradigma auf diesem Gebiet. Darüber hinaus begann sich die Psychologie als Studienfach von der Philosophie abzugrenzen, insbesondere als sie ihre eigene Methodik für Experimente entwickelte. Aber auch hier gab es noch Überschneidungen zwischen den beiden Bereichen, was James selbst in seiner beruflichen Laufbahn gut zu nutzen wusste.

Der Vorrang der Psychologie vor der Metaphysik hatte für James aber auch eine große persönliche Bedeutung. Als junger Mann litt er unter einer lang anhaltenden und mitunter schweren Depression, die seine Biografen sowohl auf persönliche als auch auf philosophische Ursachen zurückführten. Der persönliche Ursprung lag in seiner Beziehung zu seiner Familie. Sein herrschsüchtiger Vater hinderte ihn an einer frühen Berufswahl. So beunruhigte James der Gedanke, er habe möglicherweise keinen freien Willen. Der philosophische Ursprung von James Depression lag in seiner wachsenden Überzeugung, die Frage des freien Willens sei nicht nur sein persönliches Problem, sondern ein Problem für alle Wesen in einem materialistischen Universum. Seine Zweifel am freien Willen verstärkten sich noch durch seine wissenschaftliche Ausbildung in Medizin und Biologie.

An dieser Stelle ist es nützlich, sich vor Augen zu führen, was sich in den Naturwissenschaften zwischen dem frühen und dem mittleren 19. Jahr-

hundert getan hatte. Für die Romantiker sendeten Biologie, Geologie und Astronomie Botschaften, die sich gegenseitig verstärkten und in denen alle Aspekte des Universums einen organischen Zweck hatten. Insbesondere Schelling hatte den Wissenschaften empfohlen, die Einheit dieser Aspekte weiter zu erforschen, um herauszufinden, wie die Weltseele ihren Zweck im Universum sowohl als Ganzes als auch in seinen kleinsten Vorgängen verwirklicht.

Zu James Zeiten war Schellings Programm jedoch bereits in Verruf geraten. Es hatte zwar zu nützlichen Forschungen auf dem Gebiet der Elektrizität geführt, aber in den meisten Fällen hatte es seine Anhänger in Richtungen gelenkt, die sich als fruchtlos erwiesen hatten. Die produktiven Forschungen des frühen 19. Jahrhunderts hatten Schellings Programm entweder ignoriert oder waren darauf ausgerichtet, es zu entlarven. Infolgedessen hatte die Wissenschaft Fortschritte gemacht, indem sie größere Theorien über den Zweck des Universums ignorierte und sich stattdessen auf die Entdeckung mechanischer Gesetze des physikalischen und chemischen Verhaltens konzentrierte.

So hatte sich das mechanistische Modell des Universums wieder durchgesetzt, das biologische Modell wurde verworfen und die verschiedenen Wissenschaften waren getrennte Wege gegangen. In der Astronomie schob man Herschels biologische Analogie für die Entwicklung von Sternen und Galaxien beiseite. Es herrschte die Ansicht, dass komplexe Systeme wachsen und zerfallen können, ohne dass sie organische Einheiten bildeten oder einem teleologischen Zweck folgten, und sie beherrschte nicht nur die Astronomie, sondern auch die Geologie.

In der Biologie hatte die Forschung eine andere Richtung eingeschlagen. Die Arbeiten von Charles Darwin hatten viele, wenn nicht sogar alle Biologen davon überzeugt, die Theorie der Evolution des Lebens habe eine solide empirische Grundlage. Und obwohl die philosophischen Implikationen von Darwins Arbeit in viele verschiedene Richtungen interpretiert werden konnten, konzentrierte sich der junge James auf die Art und Weise, wie sich Lebewesen entwickelten. Er kam zu dem Schluss, die natürliche Auslese durch Zufälle der Umwelt und genetische Mutation sei ein blinder Prozess. Dies schien zu bedeuten, dass dem Leben keine übergeordnete Richtung, kein

Plan zugrunde lag. Das Leben entwickelte sich, aber nicht mit einem Ziel. Die Evolution war nichts weiter als Zufälle gemäß mechanischer Gesetze – eine Vorstellung, die James Fatalismus noch verstärkte.

Mit anderen Worten: Er befand sich wieder im mechanistischen Universum von Kant, Schiller und Fichte. Seine Lösung dieses Dilemmas ähnelte der ihren und sie führte ihn aus seiner Depression heraus und hin zu einer produktiven Karriere. In der Tat kam James durch die Lektüre der Essays eines französischen Neukantianers, Charles Renouvier (1815–1903), zu einer Einsicht, die ihn auf den Weg der Besserung brachte. Renouvier hatte für die Möglichkeit eines freien Willens auf der Grundlage einer binnenpsychischen Beobachtung argumentiert, die James mit Begeisterung in seinem Tagebuch notierte: „Das Aufrechterhalten eines Gedankens, *weil ich mich dafür entscheide*, obwohl ich auch andere Gedanken haben könnte.“² Mit anderen Worten: Die Entscheidung, einen bestimmten Gedanken zu denken und nicht einen anderen, zeugt von Willensfreiheit im Handeln, etwas, das keine äußere Tatsache leugnen kann. In seiner späteren Sprache nannte James dies eine „gelebte Tatsache“. Dies führte zu seinem Motto, ganz im Geist Fichtes: „Mein erster Akt des freien Willens soll sein, an den freien Willen zu glauben.“³

Und es führte auch zu seiner Berufswahl an der Schnittstelle zwischen Psychologie und Philosophie, die sich mit der Frage der gefühlten Erfahrung befasste. Als Psychologe war James in erster Linie in physiologischer Psychologie ausgebildet worden, ein Nachfolger der philosophischen Medizin, in der auch Schiller reüssierte. James Forschungsinteressen konzentrierten sich jedoch weniger auf die Physiologie psychischer Zustände als vielmehr auf deren Phänomenologie: Wie fühlen sich diese Zustände von innen heraus an und wie können sie von innen heraus geheilt werden? In ähnlicher Weise konzentrierte er sich als Philosoph auf die Frage, wie es sich anfühlt, ein handelndes, wollendes Wesen zu sein. Philosophische Fragen sollten im Inneren beginnen, mit der gefühlten Erfahrung, und nicht von außen, nicht mit

² Cotkin, George. *William James: Public Philosopher*, S. 64.

³ Ebenda

metaphysischen Annahmen über die Welt, selbst wenn diese Annahmen auf dem aktuellen Stand der Wissenschaften basierten.

In einer wichtigen Passage in *The Varieties of Religious Experience* (1902) argumentierte er:

„Solange wir uns nur mit dem Kosmischen und Allgemeinen befassen, haben wir es nur mit den Symbolen der Wirklichkeit zu tun. *Sobald wir uns aber mit privaten und persönlichen Phänomenen als solchen befassen, haben wir es mit Wirklichkeiten im vollständigsten Sinne des Wortes zu tun.*“⁴

Für James war der Bereich des Privaten und Persönlichen der Ort, an dem das Leben tatsächlich stattfand. Das von den Naturwissenschaften vermittelte Wissen war für die Lebensführung nebensächlich; das von seiner Art der Psychologie und Philosophie vermittelte Wissen dagegen war der Ausgangspunkt für die Lebensführung. So vertrat er den Pragmatismus – die Doktrin, man solle philosophische Fragen nur dann behandeln, wenn sie für die Lebensführung von Bedeutung sind, und man solle sie so beantworten, wie es für die Lebensführung am hilfreichsten sei.

So auch seine Behauptung in *The Will to Believe* (1897), es gebe zwei Arten von Wahrheit:

- 1) Das, was man Wahrheiten eines *Beobachters* nennen könnte – Tatsachen, die nur entdeckt werden können, wenn man den Wunsch aufgibt, die Wahrheit möge sich auf die eine oder andere Weise enthüllen (dies gilt für physikalisch-wissenschaftliche Wahrheiten).
- 2) Und Wahrheiten des *Willens* – Ereignisse und Errungenschaften, die nur wahr *gemacht* werden können durch einen gemeinsamen Akt des Wunsches und des Willens.

Die Wahrheiten des Willens sind die wichtigeren im Leben. Nur durch Willensakte konnte der Mensch dem, was James das „blühende, schwirrende Durcheinander“ der Sinneseindrücke nannte, einen Sinn geben. Die Erfahrung des Lebens, selbst auf der grundlegenden Ebene der Sinne, erfordert

⁴ James, William. *The Varieties of Religious Experience*, S. 498.

daher einen interaktiven Prozess, – den schon die Romantiker erkannt hätten –, bei dem es sowohl um passive Aufnahmefähigkeit als auch um aktives Engagement geht. James jedoch betrachtete das Finden von Sinn im Leben in viel heroischeren Begriffen als die Romantiker, vielleicht weil er eine heroische geistige Anstrengung unternehmen musste, um seine Depression zu heilen. Gesundheit war für ihn eine Wahrheit des Willens.

James erkannte, dass Wahrheiten dieser Art nur dann wirksam entwickelt werden können, wenn es eine grundlegende innere Einheit der Psyche gibt, etwas, was wir heute die integrierte Persönlichkeit nennen. Und hier kam sein Interesse an religiösen Erfahrungen ins Spiel. Obwohl er seine Depression so weit überwunden hatte, dass er nun über einen gut funktionierenden Willen verfügte, spürte er immer noch eine nagende Spaltung in seiner Psyche. Im Gegensatz zu den Romantikern betrachtete er diese Spaltung, – die er das *gespaltene Selbst* nannte –, nicht als eine Spaltung zwischen Vernunft und Gefühl, sondern als eine Spaltung innerhalb des Willens selbst. Um völlig gesund zu werden, so beschloss er, musste er diese Spaltung heilen.

Tatsächlich identifizierte James – ähnlich wie Emerson und die Romantiker – das Gefühl des gespaltenen Selbst als *die* wichtigste geistige Krankheit überhaupt. Emersons Diskussionen des Problems eines in sich gespaltenen Selbst trafen James persönlich; Emersons Diskussionen über die heilende Kraft eines direkt empfundenen Gefühls der inneren und äußeren Einheit faszinierten ihn. So begann James, sowohl persönlich als auch beruflich, das Thema zu erforschen. Er studierte ungewöhnliche religiöse Bewegungen, las autobiografische und andere Berichte über religiöse Erfahrungen, untersuchte sogar Spiritismus und drogeninduzierte Ekstasen (seine eigenen und die anderer), um herauszufinden, ob Emerson Recht hatte. Gegen Ende seines Lebens fasste er seine Erkenntnisse in einer Reihe von Vorträgen zusammen, die er dann in Buchform als *The Varieties of Religious Experience* veröffentlichte. Dieses Buch war nicht nur eines der grundlegenden Werke auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Es wird auch heute noch häufig gelesen, zum Vergnügen und um sich weiterzubilden.

Während die Romantiker und Emerson ihre Ansichten über religiöse Erfahrungen durch Extrapolation ihrer eigenen Erfahrungen formulierten, zitiert James in den *Varieties* aus vielen religiösen Traditionen – und aus vielen

nicht traditionellen Quellen. Bei der Analyse dieser Quellen verwendet er eine Vielzahl von Begriffen, die die romantischen Annahmen über das Wesen und die Funktion religiöser Erfahrung widerspiegeln. Tatsächlich reduziert er die Vielfalt der von ihm berichteten Erfahrungen, indem er sie in wenige romantische Kategorien zwängte. Dies ist eine der größten Schwächen des Buches und gleichzeitig der Hauptaspekt der Romantischen Religion, den James an spätere Generationen und an die Buddhistische Romantik weitergab.

Wie die Romantiker definierte James Religion als eine Frage von Beziehungen, obwohl die Definition in seinem Fall folgendermaßen lautet:

„Gefühle, Handlungen und Erfahrungen einzelner Menschen in ihrer Einsamkeit, soweit sie sich selbst in Beziehung zu dem sehen, was sie für das Göttliche halten.“⁵

James erklärte nicht sehr genau, was er mit „göttlich“ in dieser Definition meinte. Aber er sagte, der Begriff sei weit genug gefasst, um sowohl das buddhistische Nirvāṇa (*nibbāna*) als auch den jüdisch-christlichen Gott sowie andere Vorstellungen von „göttlich“ aus anderen Religionen zu umfassen, die keinen persönlichen Gott – oder überhaupt keinen Gott – postulieren.

Es ist kein Zufall, dass James das Wort *Gefühle* in seiner Definition an die erste Stelle setzte. Wie er bei der Einführung der Arbeitshypothese seiner Forschung erklärte:

„Wenn die Untersuchung psychologisch sein soll, [dann] müssen religiöse Gefühle und religiöse Impulse ihr Gegenstand sein, nicht religiöse Institutionen.“⁶

Damit wurde die von den Pietisten entlehnte Behauptung der Romantiker – Religion sei in erster Linie eine Angelegenheit des *Gefühls* – ein Grundsatz für professionelle psychologische Untersuchungen. Dies wiederum brachte die romantische Herangehensweise an die Religion in die Grundstruktur der sich gerade entwickelnden Religionspsychologie ein. Wobei diese

⁵ Ebenda, S. 31.

⁶ Ebenda, S. 31.

Herangehensweise darin besteht, Religion so zu betrachten wie ein Romancier: Man konzentriert sich weniger auf den Wahrheitswert von Aussagen als auf die Wahrheit der psychologischen Prozesse, die zu diesen Aussagen führen und aus ihnen resultieren.

Eine weitere romantische Behauptung, die den *Varieties* zugrunde liegt, ist die Annahme, hinter der scheinbaren Vielfalt religiöser Erfahrungen verberge sich in Wirklichkeit etwas grundlegend Identisches: Es gibt eine einzige religiöse Grunderfahrung, eine Erfahrung der inneren Einheit. James liefert für diese Behauptung keinen Beweis. Sie ist für ihn einfach eine Tatsache. In Anlehnung an einen Begriff aus dem Methodismus nennt er die Erfahrung der Vereinigung *Bekehrung*, obwohl seine Erklärung von Bekehrung eher romantisch als methodistisch ist, denn er bestreitet, dass diese Erfahrung etwas Mystisches oder Transzendentes an sich hat.

Dafür nennt er zwei Gründe:

1) Ein religiöses Gefühl der Vereinigung ist einfach eine intensivere Version eines Prozesses, den jede Persönlichkeit irgendwann in der Adoleszenz durchlaufen muss: Die Integration der Psyche, die sie von einem „geteilten Selbst“ mit kriegerischen Impulsen und Trieben zu einem geeinten Selbst bringt, in dem die inneren Triebe ein gewisses Maß an Ordnung und Hierarchie erreicht haben. Das Besondere an religiösen Erfahrungen ist, dass sie oft das starke Gefühl vermitteln, man habe wichtige Wahrheiten über die eigene Beziehung zum Göttlichen und/oder zum Universum als Ganzes gelernt. Dieser Prozess kann entweder allmählich oder plötzlich und dramatisch ablaufen. Die Dramatik führt James auf eine Persönlichkeitseigenschaft zurück: Menschen, die dramatische Erfahrungen machen, haben tendenziell ein aktiveres Unterbewusstsein als Menschen, die diese nicht machen.

2) Der zweite Grund, warum James der religiösen Erfahrung eine transzendente Dimension abspricht, ist sein Bild davon, was ein Mensch *ist* und was er *wissen* kann: In seinen Augen kann der Mensch als endlicher Organismus eine transzendente, unbedingte Sphäre nicht direkt erfahren. Aus psychologischer Sicht haben religiöse Erfahrungen, wie alle integrativen Erfahrungen, ihren Ursprung im

Unbewussten. Obwohl James die Möglichkeit offen lässt, eine göttliche Kraft könne *durch* das Unterbewusstsein wirken, wäre ein solcher göttlicher Input aus der Perspektive des wissenden Subjekts nicht direkt erfahrbar. Da er nicht messbar oder experimentell erfassbar ist, kann er in einer wissenschaftlich-psychologischen Untersuchung der Religion keine Rolle spielen.

Was die durch die Erfahrung vermittelte Information angeht, so räumt James zwar ein, sie habe für die Person, die diese Erfahrung macht, eine starke Bedeutung, blieb aber dabei, sie könne für andere nicht maßgeblich sein. Auch hier folgt James dem romantischen Paradigma – aber nicht komplett: Für ihn ist es nicht klar, ob die Person, die die religiöse Erfahrung macht, trotz des starken Gefühls der Autorität, das diese vermittelt, die erhaltenen Informationen wirklich auch als verbindlich für sich selbst ansehen sollte. Insbesondere äußert James als außenstehender Beobachter Zweifel daran, dass die Erfahrung tatsächlich Wissen über das Göttliche vermittelt. Dieser Zweifel rührt zum einen von seinen philosophischen Annahmen darüber her, was ein Mensch wissen kann und was nicht. Zum anderen stammt er aus der historischen Tatsache, dass Menschen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben, mit vielen widersprüchlichen Botschaften daraus hervorgegangen sind.

James fand auch heraus, dass Menschen mit religiösen Erfahrungen als eines ihrer auffälligen Merkmale häufig einen gesteigerten Sinn für das Wunderbare in alltäglichen Ereignissen beschreiben: einen Sinn für das, was wir als das mikrokosmische Erhabene bezeichnen haben. Aber auch hier sieht James dieses Gefühl des Erhabenen nicht als Bestätigung für die Authentizität der Erfahrung. Es ist einfach ein psychologischer Nebeneffekt der inneren Einheit.

Die vielen Berichte über religiöse Erfahrungen, die James zitiert, zeigen, dass sie auf die unterschiedlichsten Weisen ausgelöst werden können, mögen diese freiwillig oder unfreiwillig sein. Im Gegensatz zu den Romantikern erwähnt er die erotische Liebe nie als möglichen Auslöser für ein religiöses Gefühl der Einheit. Aber er stellt fest, dass das Preisgeben des Willens oft ein entscheidendes Element der religiösen Erfahrung ist, aber auch dafür bietet er eine psychologische Erklärung. Da sich die Erfahrung oft im Unterbewusstsein zusammenbraut, lange bevor sie zum Bewusstsein durchbricht, ist

das Gefühl der Hingabe eigentlich der Akt des bewussten Geistes, der dem Unterbewusstsein erlaubt, an die Oberfläche zu kommen. Mit anderen Worten, man muss auch hier keine göttliche Quelle für das Gefühl der einfließenden Kraft annehmen, das mit dem Akt der Hingabe einhergeht.

Was die Ergebnisse der religiösen Erfahrung angeht, so konstatiert James – und auch hier folgt er den Romantikern –, alle religiösen Interpretationen solcher Erfahrungen sollten toleriert werden, mit Ausnahme derer, die anderen gegenüber intolerant sind. Auch hält er die Vielzahl religiöser Erklärungen für religiöse Erfahrungen aus zwei Gründen für etwas Gutes.

Der erste Grund ist das unterschiedliche Temperament der Menschen, – das er größtenteils auf Vererbung zurückführt –, das heißt, manche neigen dazu, die Welt immer in einem positiven Licht zu sehen, andere sehen sie eher dunkler. Eine religiöse Erklärung, die einen Menschen mit dem einen dieser Temperamente zufrieden stellt, würde einen Menschen mit dem anderen nicht zufrieden stellen. Daher braucht die Menschheit viele Interpretationen, aus denen Menschen unterschiedlicher Temperamente wählen können.

Der zweite Grund ist die Veränderung von Gesellschaften und Kulturen im Laufe der Zeit. So erschien eine Erklärung von göttlicher Macht, die zum Beispiel in einer Zeit absoluter Monarchien sinnvoll wäre, in einer demokratischeren Kultur vielleicht plump. Um mit den Veränderungen in der Kultur Schritt zu halten, müssen sich also auch die religiösen Traditionen ändern. Auch hier verankert James eine romantische Annahme als soziologische Wahrheit, obwohl er differenziert genug ist, um infrage zu stellen, dass die Veränderungen, die Religionen notwendigerweise durchlaufen, immer objektive Verbesserungen sind.

James Hauptinteresse am Ausdruck religiöser Erfahrungen liegt jedoch weniger in religiösen als in psychologischen Interpretationen der Auswirkungen, die solche Erfahrungen im Laufe der Zeit haben. Er konzentriert sich insbesondere auf die Frage, was erforderlich ist, um die Erfahrung in die eigene Lebensführung zu integrieren und sie zum „Zentrum der eigenen persönlichen Energie“ zu machen – mit anderen Worten darauf, wie man das Gefühl der Einheit so entwickelt, dass es tatsächlich zu einer Einheit des Willens im Handeln führt.

Um diese letzte Phase der Integration zu beschreiben, leiht sich James einen weiteren methodistischen Begriff – *Heiligung* – und gibt ihm seine eigene Bedeutung. Hier betritt James Neuland, denn seine Betrachtung der Heiligung befasst sich mit einer Frage, die weder die Romantiker noch Emerson in Betracht gezogen hatten: Welche Veränderungen bewirkt die religiöse Erfahrung in der Persönlichkeit? Bei der Durchsicht einer Vielzahl von Berichten identifizierte James vier Charaktereigenschaften, die eine Person kennzeichnen, für die spirituelle Gefühle das normale Zentrum der persönlichen Energie sind. Er sagt, wenn die Heiligung echt ist, dann sollten diese Eigenschaften sich zu beständigen Merkmalen der Persönlichkeit entwickeln:

- 1) Das Gefühl, in einem umfassenderen Leben als dem der selbstsüchtigen Interessen der Welt zu leben, verbunden mit der klaren Überzeugung der Existenz einer ideellen Macht;
- 2) ein Gefühl der freundlichen Kontinuität der idealen Macht im eigenen Leben und eine bereitwillige Übergabe der Kontrolle an sie;
- 3) immenses Hochgefühl und immense Freiheit, wenn das einschränkende Selbst dahinschmilzt; und
- 4) eine Verschiebung des emotionalen Zentrums hin zu liebevoller und harmonischer Zuneigung.

Diese Charaktereigenschaften wiederum haben vier praktische Konsequenzen, die sich in den Handlungen des täglichen Lebens ausdrücken:

- a) Askese,
- b) Seelenstärke,
- c) Reinheit und
- d) Nächstenliebe.

Dies ist einer der ersten Versuche, die Persönlichkeitsmerkmale eines spirituell reifen Menschen aufzulisten, und – wie wir sehen werden – wurden diese Listen immer umfangreicher, als sie sowohl in der Religionspsychologie als auch der Buddhistischen Romantik Einzug hielten.

Nach James können diese vier moralischen Eigenschaften entweder auf gesunde oder auf pathologische Weise ausgedrückt werden. Zum Beispiel kann Askese gesund sein als Ausdruck von Mut, Mäßigung und glücklicher Aufopferung für höhere Ziele. Diese Seite der Askese entsprach James Vorstellung vom Leben als heldenhaftem Kampf und seiner eigenen Bestürzung über die seiner Meinung nach geschwächte moralische Haltung, hervorgerufen durch die Annehmlichkeiten des bürgerlichen Lebens im 19. Jahrhundert. Die pathologische Seite der Askese erklärte James als ein kindliches Gefühl der Sühne für eingebildete Sünden oder als eine irrationale Besessenheit von Reinheit oder sogar als eine Perversion der körperlichen Empfindung, bei der man tatsächlich Freude am Schmerz findet.

In seiner Diskussion über gesunde und pathologische Ergebnisse der religiösen Erfahrung legt James seine philosophischen Annahmen offen – und seine persönlichen Ansichten darüber, was Religion sein sollte und was nicht.

In seinen Augen findet das Leben seinen Sinn im Handeln um der Welt willen. Wie er in seinem Buch *Pragmatism* (1907) feststellte, muss der echte Pragmatiker das Handeln als das wahre Ziel des Denkens ansehen und überzeugt sein, dass das menschliche Handeln einen Unterschied macht, was das Erreichen des Heils der Welt angeht. Hierin unterscheidet sich seine Sicht radikal von Hölderlins romantischer Auffassung, das Handeln spiele im Großen und Ganzen keine Rolle. Für ihn hat das Leben nur dann einen Sinn, wenn das Handeln einen Sinn hat; und das Handeln hat nur dann einen Sinn, wenn es zu einem erfüllteren und vollendeten Leben führt.

Einer der Biografen von James zitiert diese Passage aus den Schriften von James als Epigrafe der Biografie und als Zusammenfassung von James Einstellung zum Leben:

„Wenn dieses Leben nicht ein echter Kampf ist, bei dem durch den Erfolg etwas für das Universum gewonnen wird, dann ist es nicht besser als ein privates Theaterstück, aus dem man sich nach Belieben zurückziehen kann. Aber es *fühlt* sich an wie ein echter Kampf – als ob

es etwas wirklich Wildes im Universum gebe, das wir mit all unseren Idealen und unserer Treue erlösen müssen.“⁷

Gegen Ende der *Varieties* ergänzt James seine ursprüngliche formale Definition von Religion durch eine funktionale Definition, formuliert von einem seiner Schüler, James H. Leuba, der auf dem gerade im Entstehen begriffenen Gebiet der Religionspsychologie arbeitete:

„Die Wahrheit lässt sich folgendermaßen ausdrücken: *Gott ist nicht bekannt, er wird nicht verstanden, er wird benutzt* – manchmal als Fleischbeschaffer, manchmal als moralische Stütze, manchmal als Freund, manchmal als Objekt der Liebe. Wenn er sich als nützlich erweist, verlangt das religiöse Bewusstsein nicht mehr als das. Existiert Gott wirklich? Wie existiert er? Was ist er? Das sind so viele irrelevante Fragen. Nicht Gott, sondern das Leben, mehr Leben, ein größeres, höheres, befriedigenderes Leben ist letztlich das Ziel der Religion. Die Liebe zum Leben, egal auf welcher Entwicklungsstufe, das ist der religiöse Impuls.“⁸

Leuba leitet hier aus der Empirie ab, wie Menschen ihre Religion wählen: Wie nützlich ist sie für ein befriedigendes Leben – demgemäß, was sie selbst als Zufriedenheit definieren? Für James ist der Hinweis auf ein befriedigenderes Leben jedoch mehr als eine empirische Tatsache. Er wird zu einem moralischen Imperativ. Die Religion *soll* den eigenen Impulsen dienen, das eigene Leben auf eine höhere, einheitlichere Weise zu führen. In den *Varieties* befürwortet er die Karma-Lehre des Buddhismus. Aber in *Pragmatism* prangert er Nirvāṇa als ein pathologisches Ziel an, das sich aus dem Aufgeben der eigenen Verantwortung für das Leben ergibt, mit einer Haltung, die „einfach Angst hat, Angst vor mehr Erfahrung, Angst vor dem Leben“.⁹ James Ansichten über Karma gingen nicht in die Buddhistische Romantik ein, wohl aber seine Einstellung zu Nirvāṇa.

⁷ Richardson, Robert D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*, S. vii.

⁸ James, William. *The Varieties of Religious Experience*, S. 506–507.

⁹ James, William. *The Varieties of Religious Experience*, S. 128.

James glaubte wie Kant und Fichte fest an ein moralisches Leben und stimmte mit ihnen darin überein, ein solches Leben habe nur dann einen Sinn, wenn man einen Schöpfer annimmt, der sich für das menschliche Handeln interessiert. Wie Schiller glaubte er, dass die Spaltungen in der Psyche von widerstreitenden Trieben für und gegen das Sittengesetz herrühren und dass eine gesunde, integrierte Persönlichkeit ein Mittel ist, um ein befriedigendes Leben im Einklang mit diesem Gesetz zu führen. In diesen beiden Punkten unterscheidet sich James klar von Emerson und Schlegel, die überhaupt kein festes moralisches Gesetz anerkannten. Für ihn war die Lehre vom Leben um des Lebens willen – und von der Religion um des Lebens willen – also keine hedonistische Lehre.

Wenn James jedoch nicht als Moralphilosoph, sondern als Psychologe auftrat, ließ er die moralische Dimension seiner Überzeugungen fallen. Obwohl er als Philosoph der Meinung war, die beste Integration der Persönlichkeit sei durch das Moralgesetz möglich, erkannte er als Psychologe, dass die persönliche Integration des Willens dieses Gesetz nicht berücksichtigen muss. Jedes klare Gefühl für eine Hierarchie zwischen den Wünschen und Zielen einer Person konnte als erfolgreiche Integration des Selbst gelten. So war es für seine Leser ein Leichtes, seine psychologischen Beobachtungen aus dem Kontext seiner moralischen Überzeugungen herauszulösen und ihnen eine eher hedonistische Interpretation zu geben – und genau das taten viele von ihnen.

Auch wenn James es offen ließ, ob es eine göttliche Quelle für religiöse Erfahrungen gebe, erklärte er diese Erfahrungen so, dass sie im Hinblick auf die Kräfte und Bedürfnisse eines lebenden menschlichen Organismus völlig sinnvoll waren. Er beschrieb Religion sogar als eine biologische Funktion:

„Fasst man Glaubensbekenntnisse und Glaubenszustände als ‚Religionen‘ zusammen und behandelt sie als rein subjektive Phänomene, ohne Rücksicht auf ihre ‚Wahrheit‘, so sind wir gezwungen, sie aufgrund ihres außerordentlichen Einflusses auf Handeln und Ausdauer zu den wichtigsten biologischen Funktionen des Menschen zu zählen.“¹⁰

¹⁰ James William. *Pragmatism*, S. 128.

Auch wenn James persönlich davon ausging, es könne eine transzendente Dimension geben, die sich für die menschlichen Handlungen interessierte, beurteilte er in den *Varieties* diese Handlungen ausschließlich nach diesseitigen Gesichtspunkten. Das Ergebnis war, dass die transzendente Dimension, sowohl als Quelle als auch als Ergebnis religiöser Erfahrung, völlig ignoriert werden konnte, da sie unerkennbar und fremd war.

Und genau das vermachte er trotz seiner Absichten der Religionspsychologie: Das Verständnis von Religion als ein diesseitiges Phänomen, das diesseitigen Bedürfnissen und Werten dient. Die Romantiker hätten darin natürlich ihre eigene Sichtweise wiedererkannt, auch wenn er selbst gar nicht die Absicht hatte, dieses besondere Vermächtnis zu hinterlassen.

Wenn wir James als Übermittler der Romantischen Religion beurteilen, müssen wir also die Art und Weise betrachten, in der er diese Rolle freiwillig und unfreiwillig ausgeübt hat.

Wir haben bereits einige der freiwilligen Annahmen aufgezählt, die er mit den Romantikern teilte:

Der Geist ist nicht nur passiv, sondern gestaltet auch aktiv seine Wahrnehmung der Umwelt.

Es gibt nur eine einzige religiöse Erfahrung, die durch ein starkes Gefühl der inneren und äußeren Einheit gekennzeichnet ist.

Dieses Gefühl der Einheit entsteht nach einem geistigen Zustand der Hingabe oder der offenen Empfänglichkeit.

Das Gefühl hilft, die grundlegende spirituelle Krankheit zu heilen, die in einem Gefühl der Spaltung der Psyche besteht.

Diese Erfahrung ist immanent, weil der menschliche Organismus nur konditionierte Realitäten kennen kann.

Die Immanenz dieser Erfahrung, bedeutet auch, dass sie die Psyche nicht ein für alle Mal heilt, sodass das religiöse Leben ein Streben nach vollständiger psychischer Gesundheit ist, die jedoch nie ganz erreicht wird.

Keine einzelne religiöse Interpretation dieser Erfahrung hat Autorität.

Alle Religionen sollen daher in dem Maße toleriert werden, indem sie eine gesunde religiöse Erfahrung fördern und anderen Religionen gegenüber tolerant sind.

Alle Religionen sollten sich verändern, um mit den anderen Veränderungen in Kultur und Gesellschaft Schritt zu halten.

Wenn man die Religionen aus dem Blickwinkel der Erfahrung betrachtet, aus der sie entstanden sind, kann man viel lernen.

Durch das Herauslösen dieser Werte aus ihrer ursprünglichen Weltanschauung und ihr Weitergeben als Teil der Psychologie, trug James viel dazu bei, die Romantische Religion bis ins 20. und 21. Jahrhundert hinein lebendig und respektabel zu erhalten.

James unfreiwilliger Beitrag zum Überleben der Romantischen Religion umfasst die Frage der Moral. Einerseits lehnte er die romantische Weltanschauung eines monistischen Universums ab, in dem menschliches Handeln letztlich keine Konsequenzen hat. Aber er fasste Religion auf als ein rein diesseitiges, biologisches Phänomen – eine organische Aktivität, die nach ihrer Fähigkeit zu beurteilen ist, die Gesundheit des Organismus zu fördern. So ermöglichte James es späteren Generationen, seine persönlichen Überzeugungen über die moralischen Konsequenzen des eigenen Handelns zu ignorieren und ihre Aufmerksamkeit – wie Hölderlin und andere Romantiker – ganz auf das innere Gefühl der Einheit und Gesundheit zu richten. Auf diese Weise übertrug James trotz seiner eigenen Haltung ein wichtiges Merkmal der organischen religiösen Weltanschauung der Romantik auf spätere Generationen.

Jung

Carl Gustav Jung (1875–1961) war einer der Pioniere der Anwendung der Traumanalyse in der Psychotherapie. Zu Beginn seiner Karriere war Sigmund Freud sein Mentor, der Vater der Traumanalyse. Später trennte er sich von Freud, weil er dessen Verständnis des Geistes und der psychischen Gesundheit für zu eng hielt. So viel ist bekannt. Weniger bekannt ist, dass Jung

William James und insbesondere James *The Varieties of Religious Experience* als Wegweiser nutzte, um über Freud hinauszugehen und „das Wesen der psychischen Störung im Rahmen des Ganzen der menschlichen Seele {zu} begreifen ...“¹¹

In Jungs späterem Werk lässt sich leicht erkennen, dass er mehrere wichtige Annahmen aus den *Varieties* ableitete:

Die psychische Realität – die gelebte Tatsache des Bewusstseins – geht dem Bewusstsein der physischen Realität voraus und ist daher nicht das Produkt physischer Prozesse.

„Psychische Störungen“ können als spirituelle Krankheiten betrachtet werden und nicht nur als Probleme sexueller Verdrängung.

Die primäre spirituelle Krankheit ist das Gefühl eines in sich selbst gespaltenen und vom Rest der Menschheit abgespaltenen Selbst.

Das Unbewusste ist nicht nur ein Ort für verdrängte Neurosen, sondern enthält auch Potenziale und Tendenzen, die dazu beitragen können, das Gefühl des gespaltenen Selbst zu heilen, wenn man ihnen erlaubt, sich richtig zu entwickeln.

Manche dieser Potenziale können göttlichen Ursprungs sein.

Der Einfluss von James auf Jung verstärkte sich durch ein Buch, das 1917 erschien: Rudolph Ottos *Das Heilige* (ins Englische übersetzt als *The Idea of the Holy*). Otto (1869–1937) wollte zwar Fehler korrigieren, die er bei Schleiermacher gefunden hatte, übertrug aber schließlich vier wichtige Merkmale der Romantischen Religion in *Das Heilige*, Merkmale, die Jung bei der Lektüre des Buches aufgriff.

Das Heilige konzentrierte sich auf das, was Otto als *die* ursprüngliche unmittelbare Erfahrung ansah, die allen Religionen der Welt zugrunde liegt: Die Erfahrung einer numinosen Macht, die das Rationale überschreitet und völlig anders ist, geheimnisvoll und überwältigend und absolut wert, ihr

¹¹ Jung, Carl Gustav., *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, aus *Gesammelte Werke*, Band 9,1, S. 70, Absatz 113.

volle Aufmerksamkeit und Verehrung zu schenken. Otto verstand seine Beschreibung der religiösen Erfahrung als Korrektiv sowohl zu Schleiermacher als auch zu James. Schleiermacher habe es versäumt, zu unterscheiden zwischen der tatsächlichen Erfahrung unendlicher Macht einerseits und der Reaktion des Einzelnen, der sich dieser Macht unterwirft und sich mit ihr vereinen möchte andererseits. In Wirklichkeit, so Otto, sei das Gefühl der Vereinigung nur eine von vielen möglichen Reaktionen auf diese Erfahrung. Was James betrifft, so war Otto der Ansicht, er habe die Objektivität der Erfahrung unterschätzt. James war aufgrund der Zwänge der Psychologie darauf beschränkt, die subjektive Seite der Erfahrung zu beschreiben. In Ottos Augen war es ein wesentlicher Bestandteil der Erfahrung, dass das Numinose objektiv wahrer war als alles andere.

Trotzdem er den Arbeiten dieser beiden Denker ein Korrektiv entgegensetzte, übernahm Otto drei ihrer Grundannahmen und trug sie weiter:

- 1) Die religiöse Erfahrung ist für alle Menschen im Wesentlichen dieselbe.
- 2) Diese eine Erfahrung, unterschiedlich interpretiert, macht alle Religionen aus, die jemals existiert haben.
- 3) Religionen entwickeln sich, um die Implikationen dieser Erfahrung auf immer fortschrittlichere und angemessenere Weise auszudrücken.

Und von Schleiermacher hat er weiter übernommen:

- 4) Diese Erfahrung ist an sich nicht moralisch: Moralische Interpretationen, wenn sie denn kommen, kommen später.

Diese vier Annahmen spielten eine wichtige Rolle bei der Gestaltung von Jungs Denken.

Eine von Jungs kreativsten Ergänzungen der Romantischen Religion bestand darin, diese Annahmen auf die Traumanalyse anzuwenden. Er behandelte Träume, die für den Träumer eine numinose Kraft besaßen, so, als wären sie *Bekehrungen* – in der Terminologie von James, die Jung selbst gelegentlich verwendete. Anstelle der Kategorie der *Heiligung*, die James benutzte – ein Begriff, den Jung nie verwendete – schlug Jung vor, die Traumanalyse auf

diese ungewöhnlichen Träume anzuwenden. Er wollte damit dem Patienten helfen, die bewussten und unbewussten Faktoren seiner Psyche auf eine Weise zu integrieren, die das ständige Streben nach innerer Einheit und das Finden eines Sinnes im Leben förderte: das, was Jung als „Werden des Selbst“ oder „Werden der Seele“ bezeichnete.

Jung beharrte darauf, er habe diese Strategie in der Traumanalyse angewandt, weil sie funktioniere. Das war alles, was seine beruflichen Pflichten erforderten. Allerdings gab er auch zu, dass er dabei seiner, wie er es nannte, „wissenschaftlichen Liebhaberei“ frönte: „...nämlich immer wissen zu wollen, warum es wirkt.“¹² Mit anderen Worten, er wollte Hypothesen über die Natur des Geistes und der geistigen Heilung entwickeln, die sowohl erklären konnten, warum seine Analysemethoden funktionierten, als auch, warum Träume einen Zweck und eine Wirkung bei der Heilung von Geisteskrankheiten zu haben schienen.

Dabei entlehnte er nicht nur Ideen von James und Otto, sondern übernahm auch viele andere romantische Ideen, – insbesondere romantische Ideen über Religion –, die diese beiden bereits beiseitegelegt hatten. So spielte Jung bei der Übertragung der Romantischen Religion auf das 20. und 21. Jahrhundert eine noch größere Rolle als James oder Otto.

Da Jung romantische Annahmen übernahm, warfen ihm seine Kritiker vor, mystisch und unwissenschaftlich zu sein. Wie die Romantiker selbst bestand er darauf, die wissenschaftliche Methode habe ihn gezwungen, diese Annahmen als Hypothesen zu übernehmen. Seine beiden Hauptgründe für die Trennung von Freud seien empirischer Natur gewesen:

- 1) Bei der Analyse der Träume seiner Patienten stieß er auf viele Traumbilder, die sich mit Freuds Theorien nicht erklären ließen. Insbesondere fielen ihm Bilder mit einer offensichtlich religiösen Bedeutung auf, mit Symbolen, die sich weder durch die Neurosen der Person noch durch irgendetwas in deren persönlicher Geschichte erklären ließen. Die Bedeutung dieser Bilder – sie schienen eine Botschaft zu übermitteln, die weit mehr als nur die Heilung der Neurosen des

¹² Jung, Carl Gustav. *Seelenprobleme der Gegenwart*, S. 98.

Einzelnen betraf – führte zu Jungs zweitem Grund für die Trennung von Freud.

2) Er erkannte, dass Freuds Methoden zwar bei der Behandlung spezifischer Neurosen hilfreich waren, aber keine vollständige Heilung des tieferen seelischen Unwohlseins des Patienten boten. Er fand sogar, die Anwendung dieser Methoden auf Träume, die Jung und seine Patienten als besonders wichtig empfanden, schade mehr als sie nutze.

Jung beschrieb den grundlegenden Unterschied zwischen seinem Ansatz und dem von Freud so:

Freud begnüge sich damit, zu fragen, „warum“ ein bestimmter Traum auftrat, das heißt, welcher bereits vorhandene Faktor in der Psyche des Patienten den Traum ausgelöst hatte.

Er selbst stelle dem Traum auch die teleologische Frage, „wozu“, das heißt, welchen Zweck könnte der Traum haben, um den Patienten zu psychischer Gesundheit zu führen. Mit dieser Frage ging Jung über den Mainstream der Wissenschaft seiner Zeit hinaus, die alle Kausalität im Universum als mechanisch, deterministisch und ohne Zweck ansah. Um in einem solchen Universum Platz für Teleologie zu schaffen, folgte Jung James in seiner Argumentation, dass die psychische Realität nicht als Produkt der physischen Realität erlebt wird, sondern ihr sogar vorausgeht. Wie er in *Psychologie und Religion* erklärte:

„Wir könnten im Gegenteil sagen, dass die physische Existenz nur eine Schlussfolgerung ist, da wir von der Materie nur insofern wissen, als wir die von den Sinnen übertragenen psychischen Bilder wahrnehmen ... Psyche ist existent, sie ist sogar die Existenz selbst.“¹³

Da man psychische Vorgänge nur im Hinblick auf ihre *Bedeutung* verstehen könne, so Jung, müsse man davon ausgehen, dass sie einen Zweck haben. Die Frage „Wozu?“ ist also die Frage, die man zuerst beantworten sollte. Aber diese zweite Frage in die psychologische Untersuchung zu integrieren, erforderte Jungs eigene, unverwechselbare Antwort auf Freuds erste Frage

¹³ Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*, S. 11–12.

nach dem „Warum“. Freud hatte sich damit zufriedengegeben, das „Warum“ durch das Aufspüren einer verdrängten Erinnerung im Unbewussten des Patienten aufspüren zu können. Jung entschied, das Unbewusste sei mehr als nur das.

Seine Hypothese lautete schließlich, dass die Psyche aus drei Ebenen besteht. Die erste war die bewusste Ebene, die er als *Ego* bezeichnete. Sie besteht aus allen Emotionen und Erinnerungen, die zur eigenen Persona passen: aus dem Gesicht, das man sich selbst und der Welt zeigen will. Alle Gefühle und Erinnerungen, die nicht zur Persona passen, werden verdrängt und als Neurosen in der zweiten Ebene der Psyche, dem persönlichen Unbewussten, vergraben. Diesen Teil nannte Jung den *Schatten*, die dunkle Seite des Unbewussten, mit der man sich auseinandersetzen musste, bevor der Patient Zugang zur dritten und tiefsten Ebene der Psyche erhielt, dem *kollektiven Unbewussten*. Diese dritte Ebene enthält keine Neurosen, sondern Archetypen: angeborene mentale Strukturen oder Muster, die keinen persönlichen Ursprung haben, sondern als Faktoren unabhängig vom bewussten Willen des Patienten wirken, oft nach dem Prinzip der *Kompensation*: Sie vermitteln durch Symbole die Botschaft, das Ich des Patienten sei aus dem Gleichgewicht geraten und zeigen Wege auf, dieses Gleichgewicht wieder herzustellen.

Bei der Analyse der Träume seiner Patienten fand Jung unzählige Arten von Archetypen. Drei Typen sind für die Wiederherstellung der geistigen Gesundheit besonders wichtig. Die ersten sind die Archetypen des *Lebens*, die Jung bei seinen männlichen Patienten auch als *Anima*, bei seinen weiblichen Patienten als *Animus* bezeichnete. Sie repräsentieren das in jedem Menschen enthaltene Prinzip des anderen Geschlechts und sehnen sich nach Jungs Worten nach Leben, sowohl nach gutem als auch nach schlechtem. Bei der Beschreibung der Botschaft dieses Archetyps schrieb Jung: „Das körperliche sowohl wie das psychische Leben haben die Indiskretion, ohne die konventionelle Moral oft viel besser auszukommen und gesünder zu bleiben.“¹⁴ Man kann sich jedoch nicht einfach den amoralischen Forderungen dieser Art von

¹⁴ Jung, Carl Gustav. *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, aus *Gesammelte Werke*, Band 9,1, S. 37, Absatz 59.

Archetypus hingeben. Ausgewogene Gesundheit erfordert, tiefer zu gehen, zu Archetypen des *Sinns* – weise Wege, die Anforderungen des Ichs und der Anima/des Animus zu verhandeln – und schließlich zu Archetypen der *Transformation*: Zeichen für die Kommunikation zwischen den verschiedenen Ebenen der Psyche und den Beginn des fortlaufenden Prozesses der Integration.

Jung stellte eine Reihe von Hypothesen auf über die Natur des kollektiven Unbewussten und den Ursprung der Archetypen und der Symbole, durch die sie kommunizieren. In manchen Schriften vertrat er die Ansicht, das kollektive Unbewusste sei ein biologisches Erbe aus der Vergangenheit, in anderen, es habe durchlässige Grenzen, die es mit dem kollektiven Unbewussten aller anderen Psychen verbinden, die zum gleichen Zeitpunkt existieren. Was die kompensatorische Wirkung der Archetypen anbelangt, so sagte er manchmal, es handele sich dabei einfach um eine ererbte biologische Selbstregulierungsfähigkeit. In anderen Fällen vertrat er die Ansicht, sie habe ihre Wurzeln in der Gesamtheit des zeitgenössischen Bewusstseins; in wieder anderen, ihr Ursprung sei göttlich. Wie es sich für einen Romantiker gehört, empfand er diese verschiedenen Möglichkeiten nicht als einander ausschließend.

Als Jung die Möglichkeit eines göttlichen Ursprungs der Archetypen und ihrer Botschaften erörterte, betonte er die Notwendigkeit von Symbolen, um die Kommunikation vom Göttlichen zum Menschlichen zu vermitteln. Das Göttliche, so sagte er in Anlehnung an Ottos Charakterisierung des Heiligen, sei eine überwältigende und manchmal beängstigende Macht, etwas „völlig anderes“. Und dieses „andere“ war seiner Ansicht nach nicht etwas außerhalb des eigenen Selbst, sondern ein psychischer Faktor des Unbewussten, dessen Herkunft aus dem Innern der Psyche der bewusste Geist nicht erkannte. Ohne die Vermittlung von Symbolen durch die Archetypen würde das Ego von der Macht dieses Faktors überwältigt und möglicherweise Schaden erleiden.

Da diese Symbole oft mehrdeutig sind, bedürfen sie, so Jung, einer sorgfältigen Interpretation, damit sie dem Patienten eine weise Anleitung für seine *Individuation* geben konnten. Dieses Wort bezeichnet den fortlaufenden Prozess, durch den man seine bewussten und unbewussten Bedürfnisse integriert

und sowohl ein inneres Gefühl der Einheit als auch ein äußeres Gefühl für den Zweck und den Sinn des Lebens erreicht, eines Lebens, das nur einem selbst eigen ist. Mit anderen Worten: Obwohl man lernen sollte, auf das Unbewusste zu hören, sollte man sich nicht mit den darin enthaltenen unpersönlichen Kräften identifizieren, denn das würde zu der psychischen Krankheit führen, die Jung als *Inflation* bezeichnete: Die Annahme, man sei tatsächlich identisch mit den göttlichen Kräften, die aus dem Unbewussten aufsteigen. Stattdessen sollte man die Ganzheit der eigenen Identität als Individuum verwirklichen, als Individuum, das ein zielgerichtetes Leben auf der menschlichen Ebene führt. Psychologische Gesundheit sollte nicht auf eine transzendente Dimension abzielen, sondern auf einen Sinn, der ganz und gar immanent ist, das heißt, es geht darum, das Glück in dieser Welt zu finden und nicht darum, sich um transzendente Dimensionen zu sorgen.

Jung sah die Rolle der Psychotherapie in diesem Prozess darin, die Arbeit, die die Religionen in der Vergangenheit geleistet hatten, aufzugreifen und weiterzuführen. Alle Religionen, sagte er, seien im Wesentlichen „Systeme zur Heilung psychischer Krankheiten“. Wie James und Otto vor ihm fand Jung, die menschlichen Religionen müssten sich im Laufe der Zeit weiterentwickeln, um diese Funktion im Zuge der allgemeinen Entwicklung der Menschheit besser erfüllen zu können. Im Gegensatz zu James und Otto jedoch – und hier griff er auf die frühen Romantiker zurück – sah er im protestantischen Christentum nicht den Endpunkt dieser Entwicklung.

Dafür gab es zwei Hauptgründe. Der erste hatte speziell mit dem Protestantismus zu tun. Die protestantische Bewegung löste sich von dem reichen Bestand an Symbolen, der sich in der katholischen Kirche entwickelt hatte. Damit beraubte sie ihre Anhänger eines klaren symbolischen Vokabulars zum Verständnis der Botschaften des Unbewussten. Dieser Mangel an symbolischem Vokabular hatte sowohl Vor- als auch Nachteile. Einerseits ermöglichte er Protestanten eine direktere Konfrontation mit der unmittelbaren religiösen Erfahrung. Andererseits waren sie schutzlos und wussten nicht, wie sie die in diesen Konfrontationen enthaltenen Botschaften lesen und integrieren sollten.

Um die spontanen Bilder und Symbole zu verstehen, die die Menschen in ihren Träumen und Fantasien erlebten, empfahl Jung den Psychotherapeuten,

sich mit dem in den Religionen der Vergangenheit entwickelten Symbolvokabular vertraut zu machen. In Jungs eigenem Fall bedeutete dies, nicht nur die katholische Symbolik zu studieren, sondern auch die Symbolik einer breiten Palette heterodoxer und nicht-westlicher Traditionen, darunter Alchemie, Astrologie, ägyptische Religion, Gnostik, das I-Ging und tibetischer Tantrismus.

Jungs zweiter Grund, warum er die Psychotherapie als einen Fortschritt gegenüber dem protestantischen Christentum ansah, hatte mit der Totalität des Christentums selbst zu tun. Seiner Ansicht nach ist jede Religion ein spontaner Ausdruck einer bestimmten vorherrschenden psychischen Verfassung an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Das Christentum sprach eine psychische Verfassung an, die eine Dynamik der Buße, des Opfers und der Erlösung erforderte. Doch heute, so Jung, herrsche dieser Zustand nicht mehr. So schrieb er in *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge* (1932):

„Darum wollen moderne Menschen nichts mehr von Schuld und Sünde hören. Sie haben an ihrem eigenen bösen Gewissen genug und wollen vielmehr wissen, wie man sich mit seinen eigenen Tatsachen *aussöhnen*, wie man den Feind im eigenen Herzen lieben und zum Wolfe Bruder sagen kann.

Auch will der Moderne nicht wissen, wie er Christus nachahmen könnte, sondern wie er zunächst seinen individuellen Lebensstypus, so ärmlich und uninteressant er auch sei, leben kann.“¹⁵

Jung leitete diese Beobachtung aus zwei wiederkehrenden Mustern in den Archetypen der Transformation ab, die viele seiner Patienten spontan in ihren Träumen erlebten. Das erste Muster war die Vorherrschaft einer vierfachen Symbolik – manchmal in Form von Mandalas mit ihren kastenförmigen Kreisen und Quadraten, manchmal in anderen Formen. Jung verstand diese „Vierheit“ als eine Erweiterung der christlichen Symbolik der Dreifaltigkeit. Sie verwies auf das Element, das in der Dreifaltigkeit fehlte – ein Element,

¹⁵ Jung, Carl Gustav. *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, S. 21.

das Jung unterschiedlich interpretierte als den Körper, die physische Schöpfung, das Weibliche. Mit anderen Worten, alles im Universum, was die christliche Idee des Heiligen ausschloss. Für Jung drückten diese Symbole die Vereinigung und Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschöpf aus, zwischen der irdischen und der göttlichen Seite der Erfahrung. Dies ist einer der Gründe, warum er psychische Gesundheit eher als eine immanente denn als eine transzendente Angelegenheit betrachtete: Um gesund zu sein, mussten seine Patienten das Göttliche als etwas sehen, das in keiner Weise von ihrem individuellen Leben auf der Erde getrennt ist.

Jung maß einem zweiten Muster der Traumsymbolik große Bedeutung bei: In den Träumen seiner Patienten von Mandalas enthielten deren Zentren keinerlei Gottheiten – obwohl dort traditionell welche zu finden waren. Stattdessen fanden sich Symbole – wie Kugeln oder Sterne –, die die Patienten sofort als Symbol für ein Zentrum in ihrem Inneren identifizierten. In *Psychologie und Religion* (1938) berichtet er:

„Wenn man zusammenfasst, was die Menschen über ihre Erfahrungen berichten, kann man es in etwa so formulieren: Sie kamen zu sich selbst, sie konnten sich selbst annehmen, sie waren in der Lage, sich mit sich selbst zu versöhnen, und dadurch waren sie auch mit widrigen Umständen und Ereignissen versöhnt ... der Platz der Gottheit scheint von der Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden.“¹⁶

Das bedeutet eine Verschiebung des psychischen Zustandes des modernen Lebens weg von einem Gefühl der *Sünde*, das nach Hilfe von einer transzendenten Dimension im Außen sucht. Und hin zu einem Gefühl der *Trennung* – von sich selbst und seiner Umgebung –, das nach einem heilenden Gefühl der Akzeptanz und inneren Versöhnung sucht.

Jung hat es nicht völlig abgelehnt, mit den Religionen der Vergangenheit psychische Krankheiten in diesem modernen Sinn zu behandeln. Schließlich stützte er sich, wie wir gesehen haben, in hohem Maße auf ihre Symbolik, auch wenn er diese in vielen Fällen aus ihrem ursprünglichen Kontext herauslöste, damit sie dem dienen konnte, was er als Veränderung des

¹⁶ Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*, S. 99.

menschlichen Zustands ansah. Und er stellte fest, dass traditionelle und primitive Religionen in ihren Zeremonien, Ritualen, Initiationsriten und asketischen Praktiken viel positiven, psychologisch-therapeutischen Wert enthalten.

Interessanterweise nahm er die Weltanschauungen traditioneller Religionen nicht in seine Liste anerkannter religiöser Therapien auf. Und Morallehren fügte er nur dann hinzu, wenn sie mit der eigenen Einsicht und Inspiration des Patienten auf der Suche nach dem richtigen Weg zum Umgang mit den Kräften des inneren Lebens übereinstimmen. Mit anderen Worten, die durch Träume vermittelten Vorstellungen von richtig und falsch übertrumpften alle traditionellen Moralvorstellungen. Offensichtliche Gründe für Jungs Vorbehalt sind die vielen Neurosen seiner Patienten, die sie entwickelten, weil sie versuchten, den moralischen Standards der europäischen Gesellschaft gerecht zu werden. Ein weiterer Grund ist, wie sehr er selbst unter den gesellschaftlichen Normen der Monogamie gelitten hatte. Seine eigene geistige Gesundheit erforderte, dass er polygam war, so interpretierte er seine Träume.

Wie zu erwarten, wurde Jung von seinen religiösen Kollegen ebenso kritisiert wie von seinen wissenschaftlichen. Zu den Kritikpunkten von religiöser Seite gehörten (1), er habe Ottos Konzept des Heiligen trivialisiert, und (2), er ermutige seine Patienten dazu, eigene Theologien zu entwickeln, die sie wehrlos gegenüber ihren allzu weltlichen Impulsen machten. Da es keine festen Maßstäbe für richtig und falsch gibt, an denen man seine Träume messen könne, könnten die Emotionen die Träume dazu benutzen, nach Belieben eine eigene Moral zu erfinden.

Als Antwort auf die erste Kritik erklärte Jung, die Träume seiner Patienten hätten eine große Bedeutung für sie:

„Für einen Empiriker läuft alle religiöse Erfahrung auf einen besonderen Zustand des Geistes hinaus ... und wenn sie irgendetwas bedeutet, dann bedeutet sie alles für diejenigen, die sie machen ... man könnte religiöse Erfahrung sogar als jene Art von Erfahrung definieren, die

durch höchste Wertschätzung gekennzeichnet ist, ganz gleich, was ihr Inhalt ist.“¹⁷

Als Antwort auf die zweite Kritik fragte er: „Was ist der Unterschied zwischen einer echten Illusion und einer heilenden religiösen Erfahrung? ... Niemand kann wissen, was die letzten Dinge sind. Wir müssen sie daher so nehmen, wie wir sie erleben. Und wenn eine solche Erfahrung dazu beiträgt, das Leben gesünder, schöner, vollständiger zu machen, zufriedener mit sich selbst und mit denen, die man liebt zu sein, dann kann man getrost sagen: ‚Das war die Gnade Gottes‘.“¹⁸

Mit anderen Worten: Jung vertrat die romantische Position, die Menschen müssten sich darauf konzentrieren, Sinn und Ganzheit in der unmittelbaren Arbeit ihres Lebens zu finden, da die endgültigen Ziele des Universums nicht zu erkennen sind: das fortlaufende „Werden des Selbst“. Das war für ihn die höchste Wahrheit und das höchste Glück, das ein Mensch erwarten kann.

Als Übermittler der Romantischen Religion stand Jung nicht nur unter dem Einfluss von James und Otto, sondern auch direkt unter dem der Romantiker selbst. So zitierte er, in dessen Zeit Hölderlins Lyrik endlich allgemein zugänglich war, gerne diese Zeilen aus Hölderlins „Patmos“ im Zusammenhang mit der Praxis, neurotische Träume zur Heilung von Neurosen zu verwenden:

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“¹⁹

Obwohl Jung den verschiedenen Elementen der Romantischen Religion, die er von seinen Quellen übernommen hatte, seine eigene Note verlieh, hat er dennoch viele romantische Ideen über Religion in das 20. Jahrhundert und darüber hinaus weitergegeben. Tatsächlich setzten Jungs Modifikationen die Arbeit von James fort, indem sie dessen Ideen zu einer Zeit lebendig und respektabel erhielten, in der die Wissenschaft das Universum in mechanistischen Begriffen betrachtete.

¹⁷ Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*, S. 75.

¹⁸ Ebenda, S. 114.

¹⁹ Hölderlin, Friedrich. *Patmos*, aus Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Band 2, S. 191–195. <http://www.zeno.org/>

Wir können Jungs Beziehung zu den Grundzügen der Romantischen Religion wie folgt zusammenfassen:

Über das Universum: Jung hat nie behauptet, das Universum sei unendlich. Aber er erklärte, alle Existenz sei psychisch und der gesamte Bereich der psychischen Realität sei ein organisches Ganzes. Dieses ist auf ein unbekanntes Ziel ausgerichtet und nutzt dazu die Archetypen des kollektiven Unbewussten. Die Unerkennbarkeit des Zieles stellt Jungs Universum funktionell gleichwertig mit der Unendlichkeit des romantischen Universums, in dem das Ziel des unendlichen universellen Organismus ebenfalls unerkennbar ist. Weiter stimmte er dem romantischen Prinzip des Mikrokosmos zu – der lebende Organismus trägt die organische Geschichte des gesamten Bewusstseins in sich.

„Die wahre Geschichte des Geistes findet sich nicht in gelehrten Bänden, sondern im lebendigen geistigen Organismus eines jeden Menschen.“²⁰

Über das spirituelle Problem: Jung stimmte mit den Romantikern in allen wesentlichen Merkmalen der religiösen Grundkrankheit überein und auch darin, wie eine religiöse Erfahrung zur Linderung dieser Krankheit beitragen kann:

Der Mensch leidet, wenn er den Sinn für seine innere und äußere Einheit verliert, wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühlt.

Trotz ihrer vielen Ausdrucksformen ist die religiöse Erfahrung für alle gleich: eine Empfindung der Ganzheit der Realität, die ein Gefühl der Einheit mit dem Universum und ein Gefühl der Einheit im Inneren schafft.

Obwohl Jung dem Eros keine Rolle bei dem Herbeiführen einer religiösen Erfahrung zuschrieb, war er wie die Romantiker der Ansicht, echte psychische Einheit müsse die körperlichen Bedürfnisse berücksichtigen.

²⁰ Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*, S. 41.

„Wenn wir uns mit der geheimnisvollen Wahrheit versöhnen können, dass der Geist der lebendige Körper ist, der von innen gesehen wird, und der Körper die äußere Manifestation des lebendigen Geistes – beide sind wirklich eins –, dann können wir verstehen, warum der Versuch, die gegenwärtige Bewusstseinssebene zu transzendieren, dem Körper gerecht werden muss. Wir sehen dann auch, dass der Glaube an den Körper eine Sichtweise, die den Körper im Namen des Geistes verleugnet, nicht tolerieren kann.“²¹

Dieser Sinn für innere und äußere Ganzheit ist heilend, aber völlig immanent. Mit anderen Worten: (a) Er ist vorübergehend und (b) er vermittelt keine direkte Erfahrung einer transzendenten, unbedingten Dimension außerhalb von Raum und Zeit.

Daher geht die Freiheit, die die religiöse Erfahrung bietet – die höchste Freiheit, die in einem organischen Universum möglich ist – nicht über die Gesetze der organischen Kausalität hinaus. Jung war, wie die Romantiker, unfähig dazu, sich vorzustellen, die menschliche Natur könne über die Grenzen des Werdens hinausgehen. In der Tat war für ihn das gesunde Werden der Seele gerade das, worum es in der Religion ging.

Da die religiöse Erfahrung nur ein vorübergehendes Gefühl der Einheit vermitteln kann, besteht das religiöse Leben darin, wiederholt religiöse Erfahrungen zu machen – in Jungs Fall bedeutete dies, mit den Botschaften des kollektiven Unbewussten in Kontakt zu bleiben – in der Hoffnung, ein besseres Gefühl für diese Einheit zu erlangen, die jedoch nie vollständig erreicht werden kann.

Im Gegensatz zu den Romantikern bestand Jung nicht darauf, ein numinoser Traum bringe die Fähigkeit mit sich, die alltäglichen Ereignisse der immanenten Welt als erhaben und wundersam zu sehen. Dennoch betrachtete er den Traum als etwas, dem höchster Respekt gebührt, genau wie dem Sinn, den er dem Leben gibt.

Über die Kultivierung religiöser Erfahrungen durch numinose Träume: Jung stimmte mit den Romantikern darin überein, dass für diese Art

²¹ Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*, S. 220.

transformativer Erfahrungen eine Haltung der offenen Akzeptanz notwendig ist. Hier zitierte er Schiller:

„Und der Mensch ist, wie Schiller sagt, ‚nur da ganz Mensch, wo er spielt‘.

Die Wirkung, auf die ich hinziele, ist die Hervorbringung eines seelischen Zustandes, in welchem mein Patient anfängt, mit seinem Wesen zu experimentieren, wo nichts mehr für immer gegeben und hoffnungslos versteinert ist, eines Zustandes der Flüssigkeit, der Veränderung und des Werdens.“²²

Jung war der Ansicht, Träume und bewusst herbeigeführte Fantasien seien die primären Mittel, um einen solchen Zustand der Empfänglichkeit zu erreichen, der frei von den Zwängen des Ichs ist. Tatsächlich zeigt *Das Rote Buch*, ein Tagebuch seiner bewusst induzierten Fantasien, das extreme Ausmaß, in dem Jung versuchte, auf diese Weise Zugang zu den Inhalten seines eigenen Unbewussten zu erhalten.

Auch stimmt er mit den Romantikern darin überein, religiöse Texte aller Art als mögliche Inspirationsquellen zu respektieren. Aber man sollte keinem von ihnen volle Autorität einräumen, da dies den Patienten daran hindere, eine unmittelbare Erfahrung der psychischen Kräfte zu machen, die versuchen, ihre kompensatorische Arbeit von innen heraus zu erledigen.

Über die Ergebnisse religiöser Erfahrungen: Wie die Romantiker glaubte Jung, die schöpferische Natur des Geistes wolle diese Erfahrungen zum Ausdruck bringen – er ermutigte seine Patienten oft, ihre Reaktionen auf ihre Träume zu malen – und aus ihnen einen Sinn abzuleiten. Auch stimmte er zu, diese Äußerungen seien nur maßgebend für die Person, die sie macht. Dies gilt insbesondere für den Wunsch, die eigene Erfahrung in Form von Verhaltensregeln auszudrücken. Niemand hat die Autorität, seine Moral einem anderen aufzuzwingen. In diesem Sinne kam Jungs Auffassung vom moralischen Ausdruck des ungeteilten Selbst derjenigen Hölderlins näher als derjenigen von James. Mit anderen Worten, der Zweck religiöser Erfahrungen besteht nicht darin, Übereinstimmung mit irgendeinem moralischen

²² Jung, Carl Gustav. *Seelenprobleme der Gegenwart*, S. 103.

Gesetz zu erreichen. Stattdessen sollen sie eine fortlaufende Integration aller Inhalte der Psyche bewirken, ohne dass sie im Laufe der Zeit konsistent bleiben müssen.

Zum religiösen Wandel: Wiederum in Übereinstimmung mit den Romantikern vertrat Jung die Ansicht, dass zwar alle Religionen göltig seien, einige jedoch weiter entwickelt seien als andere. Im Rahmen des Historizismus müsse man bewerten, wo die jeweilige Religion in der organischen Entwicklung der menschlichen Psyche stehe. Auf diese Weise könne man abschätzen, inwieweit ihre Lehren für die Heilung geistiger Krankheiten geeignet seien, da diese Krankheiten in der heutigen Zeit neue Formen annehmen. Und da sich die menschliche Psyche ständig weiterentwickelt, ist der religiöse Wandel nicht nur eine Tatsache, sondern auch eine Pflicht. Für Jung bedeutete dies, dass die Entwicklung der Traumanalyse in der Psychotherapie als Ersatz für die traditionelle Religion nicht nur eine Tatsache des modernen Lebens war, sondern auch eine notwendige und gesunde Entwicklung während der menschlichen Evolution.

Um diese Ansicht zu rechtfertigen, schloss er *Seelenprobleme der Gegenwart* mit diesen Worten, die sowohl in ihrer Botschaft als auch in ihrer organischen Symbolik romantisch sind:

„Und ein lebendiger Geist wächst und überwächst sogar seine eigenen alten Formen und sucht sich nach freier Wahl seine Menschen, die ihn verkünden und in denen er lebt. Neben diesem ewig erneuten Leben des Geistes, der auf vielfachen und unbegreiflichen Wegen durch die Geschichte der Menschheit sein Ziel sucht, wollen von Menschen festgehaltene Namen und Formen wenig sagen, sind sie doch nur die wechselnden Blätter und Blüten am selben Stamme des ewigen Baumes.“²³

Jung glaubte offensichtlich, der lebendige Geist habe ihn auserwählt, seine Botschaft zu verkünden – gleichsam als Ausgleich zum grassierenden Materialismus der modernen Welt. Die Traumanalyse – die Suche nach der Bedeutung der Träume – heilte die psychischen Krankheiten seiner Patienten. Das war für ihn der Beweis, dass die psychische Realität nicht auf materielle

²³ Jung, Carl Gustav. *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, S. 30.

Gesetze reduziert werden kann. Schließlich hat „Bedeutung“ in einem streng materialistischen System keine Bedeutung. „Bedeutung“ macht nur in einem System Sinn, das die Teleologie von Zwecken und Zielen zulässt. Daher war die Konzentration auf die Symbolik für ihn das zentrale Mittel, um die Welt neu zu verzaubern, damit das Leben selbst wieder an Bedeutung und Authentizität gewinnen konnte.

Durch diese modernisierte Version der romantischen Auffassung von spiritueller Krankheit und spiritueller Heilung sah sich Jung sowohl über das Christentum als auch über den Buddhismus hinausgewachsen. Der Buddhismus und das Christentum waren in seinen Augen die beiden größten traditionellen „Heilsysteme für psychische Krankheiten“. Und er schätzte die Symbolwelt der Buddhisten, vor allem in der tibetischen Tradition wie die buddhistischen Systeme der Geistesschulung als Mittel zur Herbeiführung von Geisteszuständen, die für das Unbewusste empfänglich sind. So zollte er dem Buddhismus viel mehr Respekt als Freud, der jede Suche nach religiöser Erfahrung als Rückfall in einen infantilen Zustand betrachtete. Wo immer sich Jungs Einfluss ausbreitete – sowohl unter ausgebildeten Analytikern seiner Schule als auch unter eklektischen, humanistisch orientierten Therapeuten – öffnete er dem Buddhismus das Tor in die Welt der westlichen Psychotherapie.

Allerdings war dieses Tor nur unter bestimmten Bedingungen offen. Jung kritisierte westliche Menschen, die den Buddhismus als ihre Religion annahmen als westliche Bettler, die versuchten, sich in orientalische Gewänder zu kleiden. In seinen Augen sollten die buddhistische Symbolik und die buddhistischen Praktiken nur dann übernommen werden, wenn sie strikt in Übereinstimmung mit seiner Auffassung standen, wie man das Werden der Seele am besten fördere. Wegen seiner romantischen organischen Sicht auf das Universum konnte er sich nicht vorstellen, dass der Dhamma recht hat. Sieht dieser doch selbst die gesündeste Form des Werdens als eine Krankheit an und bietet ein spirituelles Heilmittel an, für alle Zeiten und Orte geeignet, das das Werden völlig transzendiert.

Maslow

Abraham Maslow (1908–1970) war einer der Pioniere der humanistischen Psychologie in Amerika. Er schrieb zu einer Zeit, als Freud und die Behavioristen das psychotherapeutische Feld beherrschten und setzte sich für etwas ein, was er „Die Dritte Kraft“ der Psychotherapie bezeichnete. Er hatte sich dem Grundsatz verschrieben, ein Therapeut solle sich nicht damit begnügen, die offensichtlichen Neurosen und Psychosen seiner Patienten zu heilen, sondern auch auf deren vollständige psychische Gesundheit hinarbeiten. Zu seinen Mitstreitern in dieser Bewegung zählte er Jung, Horney, Rogers und eine ganze Reihe anderer.

Einer der wichtigsten Beiträge Maslows zu diesem Ansatz der Psychotherapie war das Konzept der *Selbstverwirklichung*: Ein Mensch, der mit bestimmten Potenzialen geboren ist, muss diese voll ausschöpfen, um echtes Glück zu erreichen. Für Maslow enthielt diese Feststellung einen Imperativ: „Was der Mensch sein kann, muss er sein.“ Mit anderen Worten: Die *Tatsache*, dass die Biologie den Menschen mit bestimmten Potenzialen ausgestattet hat, hat einen *Wert*: Die Gesellschaft sollte so strukturiert sein, dass diese Potenziale verwirklicht werden können.

Bei der Formulierung dessen, was diese Potenziale sind und wie sie am besten verwirklicht werden können, stützte sich Maslow stark auf James, Jung und Otto. Dabei übernahm er viele romantische Annahmen über Religion aus deren Schriften. Er übernahm auch eine Reihe romantischer Annahmen aus Huxleys *Die ewige Philosophie*, einem Buch, das wir im letzten Abschnitt dieses Kapitels besprechen werden. Darüber hinaus war er mit den Schriften der Neuengland-Transzendentalisten vertraut. Und wie bereits erwähnt, lebte er in einer Zeit, von der er glaubte, seriöse Wissenschaftler betrachteten das Universum als ein organisches, einheitliches Ganzes, das sich mit Sinn und Zweck weiterentwickelt. Mit anderen Worten, er war der Meinung, die Wissenschaft sei zumindest im Prinzip zu einer romantischen Sicht des Universums zurückgekehrt.

So wie Jung mehr Romantik in seine Schriften einfließen ließ, als er von James oder Otto übernommen hatte, verwendete auch Maslow mehr aus der Romantik, als das, was er von den dreien übernommen hatte. Maslows Dritte

Kraft dominiert inzwischen die amerikanische Psychotherapie. Das hat dazu geführt, dass diese romantischen Annahmen in der amerikanischen Kultur weiter gedeihen, wo sie eine direkte Rolle bei der Gestaltung der Buddhistischen Romantik gespielt haben.

Maslows am besten zugängliches Buch zum Thema Religion ist *Religion, Values, and Peak Experiences*, das er 1964 veröffentlichte und 1970, kurz vor seinem Tod, überarbeitete. Im Mittelpunkt des Buches steht die Frage, wie man eine objektive Reihe von spirituellen Werten entwickeln kann, die einem Bildungssystem in einer modernen demokratischen, pluralistischen Gesellschaft zugrunde liegen könnten. Er definierte den Begriff „geistige Werte“ nicht, aber er stellte eine Liste von Fragen auf, die geistige Werte beantworten sollten:

„Was ist ein gutes Leben? Was ist ein guter Mann? Eine gute Frau? Was ist eine gute Gesellschaft und was ist meine Beziehung zu ihr? Was sind meine Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft? Was ist das Beste für meine Kinder? Was ist Gerechtigkeit? Wahrhaftigkeit? Tugend? Welches Verhältnis habe ich zur Natur, zum Tod, zum Altern, zum Schmerz, zur Krankheit? Wie kann ich ein frohes, angenehmes, sinnvolles Leben führen? Was ist meine Verantwortung gegenüber meinen Brüdern? Wer sind meine Brüder? Wem gegenüber soll ich loyal sein? Wofür muss ich bereit sein zu sterben?“²⁴

Maslow zeigte die Sackgasse, in die die moderne Gesellschaft bei diesen Fragen geraten war, eine Sackgasse, die er darauf zurückführte, dass Religion und Wissenschaft, sich enge, gegenseitig ausschließende Bereiche abgesteckt hatten. Die Wissenschaft hatte sich in ihrem Streben nach Objektivität für wertfrei erklärt und Fragen nach dem Wert als nicht beantwortungswürdig abgetan. Die Religion hatte sich vor der Wissenschaft zurückgezogen und bot somit keine intellektuell respektable, objektive Quelle für ihre Antworten auf diese Fragen. Alles, was sie anbieten konnte, waren unüberprüfbare, übernatürliche Behauptungen.

²⁴ Maslow, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, S. 52.

Maslow schlug vor, die Definition von Wissenschaft zu erweitern, um dieses Problem zu lösen. Dabei ging er von der Annahme aus, – die aus seiner Sicht auf das Universum als einen Organismus stammt –, die menschlichen Potenziale enthielten einen inhärenten, objektiven Imperativ, der verwirklicht werden muss. Doch ebenso wie die Wissenschaft müsse man auch die Religion umgestalten, um diese Annahme zu übernehmen. In Anlehnung an Jung war Maslow der Ansicht, der Fortschritt der Gesellschaft verlange von der Religion, ihre Autorität auf dem Gebiet der Werte aufzugeben und an die Psychotherapie zu übergeben, ganz so wie sie in früheren Jahrhunderten ihre Autorität auf dem Gebiet der Kosmologie an die physikalischen Wissenschaften abgetreten hatte.

„So wie jede Wissenschaft einst Teil des Körpers der organisierten Religion war, sich dann aber löste und Unabhängigkeit erreichte, so kann man sagen, dass dasselbe jetzt mit den Problemen der Werte, der Ethik, der Spiritualität und der Moral geschieht. Sie werden der ausschließlichen Zuständigkeit der institutionalisierten Kirchen entzogen und gehen sozusagen in den ‚Besitz‘ eines neuen Typs von humanistischen Wissenschaftlern über ... diese Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft könnte in einer dichotomen, konkurrierenden Weise dargestellt werden, aber ich denke, ich kann zeigen, dass dies nicht nötig ist. Denn der tief religiöse Mensch – in einem besonderen Sinne, den ich erörtern werde – muss sich vielmehr durch die Aussicht gestärkt und ermutigt fühlen, dass seine Fragen nach Werten entschiedener als je zuvor beantwortet werden können.“²⁵

Um die Religionen der Welt davon zu überzeugen, ihre Autorität im Bereich der Werte aufzugeben, verfolgte Maslow einen zweigleisigen Ansatz. Erstens erklärte er die Grundprämisse des Historismus als wissenschaftlich erwiesene Tatsache: Alle Wahrheiten sind Zeit und Ort unterworfen und die Sozialwissenschaften haben alle religiösen Ansprüche auf ewige Wahrheit widerlegt.

„Alle organisierten Offenbarungsreligionen hatten während des letzten Jahrhunderts ein immer wiederkehrendes Problem. Das war der

²⁵ Ebenda, S. 12–13.

eklatante Widerspruch zwischen ihrem Anspruch auf eine endgültige, totale, unveränderliche, ewige und absolute Wahrheit einerseits und dem kulturellen, historischen und wirtschaftlichen Wandel und Relativismus andererseits, den die sich entwickelnden Sozialwissenschaften und die wissenschaftlichen Philosophen bestätigten. Jede Philosophie und jedes religiöse System, das keinen Platz für den Wandel und den Relativismus hat, ist unhaltbar (weil es den Tatsachen nicht gerecht wird).“²⁶

Die zweite Säule von Maslows Ansatz bestand aus dem Argument, die Psychotherapie verfüge über ein objektiveres Verständnis des gemeinsamen Wesens aller Religionen und ihrer gemeinsamen Werte und sei daher besser als diese qualifiziert, die Verantwortung für die Festlegung und Vermittlung von Werten zu übernehmen. In Anlehnung an James betrachtete Maslow es als Fakt, dass alle Religionen auf eine einzige religiöse Erfahrung zurückgehen. Diese ist allen großen religiösen Persönlichkeiten gemeinsam und wird in das Leben des Einzelnen, der diese Erfahrung gemacht hat, integriert. Um James Kategorien der *Bekehrung* und *Heiligung* von einer bestimmten Tradition zu trennen, benannte Maslow sie nach der Form, die sie annahmen, wenn man sie im Zeitverlauf grafisch darstellte: Gipfelerfahrungen und Plateauerfahrungen. Gipfelerfahrungen sind kurzzeitige Gefühle des Einsseins, der Verzückung, der Ekstase und der Integration. Plateauerfahrungen zeigen ein stabileres Gefühl von Integration, Wissen und erhöhtem Sein und dauern viel länger. In Gipfelerfahrungen kann man nicht leben, in Plateauerfahrungen schon.

Wir haben bereits auf die paradoxe Rolle dieser im Wesentlichen romantischen Behauptung hingewiesen, alle Religionen stammten aus der gleichen, unterschiedlich beschriebenen Erfahrung:

Einerseits kann sie als Freibrief für jede Person dienen, die religiöse Erfahrung so zu interpretieren, wie sie es für richtig hält; andererseits kann sie als Mittel eingesetzt werden, um jede religiöse Ansicht, die nicht mit der romantischen Erklärung übereinstimmt, für ungültig zu erklären. Maslow wählte,

²⁶ Maslow, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, S. 94–95.

zumindest zum Zweck der Ableitung eines objektiven Wertesystems, den zweiten Weg.

„In dem Maße, wie alle mystischen oder Gipfelerfahrungen in ihrem Wesen gleich sind und immer gleich waren, sind alle Religionen ihrem Wesen nach gleich und waren immer gleich. Sie sollten sich daher prinzipiell darauf einigen, das zu lehren, was ihnen allen gemeinsam ist, das heißt, was auch immer die Gipfelerfahrungen gemeinsam lehren. (Was auch immer an diesen Erleuchtungen unterschiedlich ist, kann fairerweise als lokal im Raum und punktuell in der Zeit betrachtet werden und ist daher peripher, entbehrlich, nicht wesentlich.)“²⁷

Maslow argumentierte weiter, Gipfelerfahrungen seien in keiner Weise als übernatürlich anzusehen, sondern als völlig natürlich und biologisch. Frühere Generationen von Mystikern hatten diese Tatsache aufgrund von Beschränkungen ihrer Kultur nicht gesehen:

„Kein Wunder, dass der Mystiker, der versucht, seine Erfahrung zu beschreiben, dies nur auf eine lokale, kulturgebundene, unwissende und sprachgebundene Weise tun kann, indem er eine Beschreibung der Erfahrung mit derjenigen Erklärung und Formulierung verwechselt, die ihm zu seiner Zeit und an seinem Ort am leichtesten zur Verfügung steht.“²⁸

Im Gegensatz dazu argumentierte Maslow, die naturalistische, biologische Erklärung für diese Erfahrungen, die zu *seiner* Zeit und an *seinem* Ort zur Verfügung stand, sei nicht so begrenzt. Als Beweis führte er Interviews an, in denen er eine Reihe von gebildeten Menschen gefragt hatte, ob sie jemals solche Erfahrungen gemacht hätten – wobei er jedes Gefühl von erhöhter Verzückung, Ekstase oder Erleuchtung als „Gipfelerfahrung“ definierte. Zunächst schien er zwei Arten von Menschen vorzufinden – Gipfelstürmer und Nicht-Gipfelstürmer –, doch dann erkannte er, dass die Nicht-Gipfelstürmer ebensolche Erfahrungen wie die anderen gemacht hatten, sie aber aus verschiedenen psychologischen, philosophischen oder anderen Gründen als

²⁷ Ebenda, S. 20.

²⁸ Ebenda, S. 72.

unwichtig abgetan hatten. Daraus schloss er, Nicht-Gipfelstürmer seien in Wirklichkeit schwache Gipfelstürmer: Jeder kenne solche Erfahrungen, und in vielen Fällen hätten diese Erfahrungen keine übernatürliche Bedeutung für diejenigen, die sie gemacht haben. Übernatürliche Interpretationen solcher Erfahrungen seien daher entbehrlich.

Darüber hinaus vertrat er die Ansicht, Gipfelerfahrungen könnten als Quelle objektiver Werte dienen, da sie mit einem erhöhten Gefühl des Seins und Bewusstseins verbunden sind. Denn sie können eine Anleitung zur Förderung einer besseren Selbstverwirklichung der gesamten Gesellschaft bieten. Auf der Grundlage seiner Interviews und seiner Lektüre über Gipfelerfahrungen der Vergangenheit – vor allem bei James, Otto und Huxley – kam er zu den folgenden Schlussfolgerungen über die zentralen Werte, die man aus solchen Erfahrungen ableiten kann.

Zunächst einmal kann man den Menschen beibringen, wie man solche Erfahrungen macht. Wie die Romantiker fand Maslow, dies bedeute im Wesentlichen, eine Haltung der offenen Empfänglichkeit dafür zu entwickeln, die auf verschiedene Weise ausgelöst werden kann: durch das Hören oder Lesen von Beispielen von Gipfelerfahrungen, durch den kontrollierten Gebrauch psychedelischer Drogen oder durch gesunde sexuelle Liebe. Maslow schenkte diesem letzten Auslöser besondere Aufmerksamkeit und widmete einen ganzen Anhang seines Buches der Frage, wie man seinen Sexualpartner betrachten sollte – nämlich sowohl als tatsächliches menschliches Wesen als auch als idealisierten Archetyp des Mannes oder der Frau –, damit der sexuelle Akt eine Vereinigung des Heiligen und des Profanen sein kann. Auf diese Weise belebte er ein Element der Romantischen Religion wieder, das James und Jung ignoriert hatten: die Rolle des Eros bei der Bewusstseinsweiterung. Dieses Element sollte in der Buddhistischen Romantik eine große Rolle spielen.

Was die Lektionen betrifft, die man während einer Gipfelerfahrung lernt, so stellte Maslow eine lange Liste von Wahrnehmungsverschiebungen auf, die durch die Erfahrung hervorgerufen werden. Dazu gehören auch romantische Vorstellungen über den Menschen und seinen Platz im Universum: Das Universum ist ein integriertes, organisches, einheitliches Ganzes. Dichotomien, Polaritäten und Konflikte lösen sich auf, sowohl innen als auch außen. Das

eigene Leben hat Sinn und Zweck als integraler Bestandteil des Ganzen. Tatsächlich sieht man jedes Objekt in seinem eigenen Sein als heilig an. Das Universum ist in seiner Bestimmung gut und man versöhnt sich sogar mit dem Platz des Bösen im größeren Rahmen der Dinge. Die emotionalen Reaktionen sind Staunen, Akzeptanz und Demut, und doch fühlt man auch den Stolz, eine schöpferische Rolle zu spielen und zum Ganzen beizutragen. Das Bewusstsein wird geeint – ein Begriff, den Maslow offenbar von Huxley übernommen hat. In Maslows Definition entspricht dieses geeinte Bewusstsein Novalis Authentizität: Es erahnt einen Sinn für das Heilige in und durch die profanen Einzelheiten der Welt.

Wie James stellte auch Maslow fest, dass diese Wahrnehmungsverschiebungen für die Person, die sie erfährt, zwar äußerst überzeugend sind, aber keinen objektiven Beweis für ihre Wahrheit liefern. Aber sie bewiesen für ihn, dass das Verständnis des Universums als organisches, einheitliches Ganzes der Selbstverwirklichung förderlich ist. Deshalb sollten sie als „artbezogenes Absolutum“ betrachtet werden, das heißt als eine Wahrheit mit pragmatischem Wert, welche für das gesunde Funktionieren jedes Mitglieds der menschlichen Spezies vorausgesetzt werden muss.

Die persönlichen Werte und Eigenschaften, die sich aus Gipfelerfahrungen ergeben, kann man durch Anstrengung und Training zu Plateauerfahrungen entwickeln. Maslow formulierte sie in einer Liste, die einige Punkte, zum Beispiel die Askese, aus einer ähnlichen Liste von James ausließ, diese aber ansonsten erheblich erweiterte. Sie umfasst Wahrheit, Güte und Wertschätzung der Schönheit, der Vollkommenheit und des Reichtums der Welt; Ganzheit, Überschreiten der Dichotomie, Lebendigkeit und Einzigartigkeit. Und weiter ein Gefühl dafür, dass die Dinge notwendigerweise so sind, wie sie sind; Gerechtigkeit, Ordnung, Einfachheit, Mühelosigkeit, Verspieltheit und Selbstgenügsamkeit.

Maslow argumentierte, die Objektivität dieser Werte werde dadurch bewiesen, dass sie in einer guten Gesellschaft zum Überleben beitragen. In einer schlechten Gesellschaft können manche dieser Werte zu einem vorzeitigen Tod führen. Daher, so Maslow, sollten die Sozialwissenschaften weiter untersuchen, was eine gute Gesellschaft ist und wie sie geschaffen werden kann. Dann hätten die Menschen die Freiheit, diese Werte und Eigenschaften

voll zu entwickeln, ohne die volle Entfaltung derselben Eigenschaften anderer zu beeinträchtigen. So hatte Maslows religiöses Programm, wie die religiöse *Bildung* der Romantiker, eine politisch-soziale Dimension, die auf Freiheit im Sinne der Romantiker abzielte: die Freiheit, die dem Menschen innewohnende Natur zum Ausdruck zu bringen. Dies war ein weiterer Aspekt der Romantischen Religion, den er wieder aufgriff und zu dem hinzufügte, was er von James und Jung übernommen hatte.

Es ist leicht zu verstehen, warum nicht alle Religionen der Welt Maslows Argument akzeptierten, die Psychologie solle sie nun als Autorität für menschliche Werte ablösen. Drei Gründe stechen dabei besonders hervor:

- 1) Nicht alle Religionen wollten die Werte der Liste so weit einschränken.
- 2) Sie fanden seine Gleichsetzung von Wandel und Relativismus falsch: Der Wandel, dem Kulturen und Gesellschaften unterliegen, bedeutet nicht, dass alle Wahrheiten kulturell relativ sind. Veränderungen finden nicht immer auf eine gesunde, angemessene Weise statt.
- 3) Es ist schwer vorstellbar, die Religionen der Welt könnten sich darauf einigen, alle Gipfelerfahrungen seien im Wesentlichen gleich, insbesondere darauf, die sexuelle Ekstase unterscheide sich nicht von den religiösen Erfahrungen, die ihre Gründer inspiriert hatten. Aus buddhistischer Sicht ist diese letzte Annahme eine fatale Schwäche von Maslows Theorie.

Weiter hat seine Analyse der zentralen Gipfelerfahrung noch zwei große methodische Schwächen:

Erstens ist leicht zu erkennen, wie Maslows Methode zur Durchführung von Interviews über Gipfelerfahrungen die Ergebnisse dieser Interviews in die von ihm gewünschte Richtung verzerrten. Er definierte jedes Gefühl von Verzückerung, Ekstase oder Erleuchtung als Gipfelerfahrung und erreichte damit, dass die Interviews zu beweisen schienen, nicht alle Gipfelerfahrungen hätten eine übernatürliche Bedeutung. Daraus folgte für ihn, dass übernatürliche Interpretationen irrelevant waren. Da diese Schlussfolgerung in der Art

und Weise, wie er seine Fragen formulierte, implizit enthalten war, waren die Antworten kein Beweis für die Richtigkeit seiner Schlussfolgerung.

Zweitens: Obwohl Maslow James als Quelle verwendete, ignorierte er viele der Berichte in *The Varieties of Religious Experience*, die nicht in sein Paradigma der zentralen Gipfelerfahrung passten. Da war zum Beispiel der Bericht von Théodore Jouffroy (1796–1842), dem französischen Philosophen, dessen Bekehrungserlebnis ihm eröffnete, die Welt sei bedeutungslos und weit davon entfernt, heilig zu sein, daher sei er frei, seinen eigenen Sinn für sein Leben zu schaffen. Oder: Viele katholische Heilige – wie Margarete Maria Alacoque, die heilige Theresa und der heilige Ludwig von Gonzaga – wurden laut James durch ihre Gipfelerfahrungen eher zu Menschen mit niedrigeren Funktionen als mit höheren. Maslow tat diese Erfahrungen als pathologisch ab, was darauf hindeutet, dass er sein Wertesystem nicht wirklich aus dem universellen Phänomen der Gipfelerfahrungen ableitete. Stattdessen beurteilte er diese auf der Grundlage eines anderen Wertesystems in Bezug auf Gesundheit und Pathologie, das anscheinend romantischen/transzendentalistischen Ursprungs ist, und wählte dann die Beweise so, dass diesen Werten der Anschein von Objektivität verliehen wurde.

Am deutlichsten ist diese Tendenz erkennbar bei seiner Behandlung einer der Wahrnehmungsverschiebungen, die er der zentralen Gipfelerfahrung zuschrieb – die Akzeptanz der Notwendigkeit des Bösen in der Welt – und dem entsprechenden Wert, der Dichotomie-Transzendenz, den er daraus ableitete. Es ist schwer zu erkennen, wie eine dieser Eigenschaften eine Motivation für gute Taten liefern könnte – wenn das Böse notwendig ist, wie kann es dann schlecht sein? – oder eine Antwort auf die Frage, was ein gutes Leben oder ein guter Mensch sein sollte.

Und natürlich ist es aus der Perspektive des Dhamma offensichtlich, dass Maslows Imperative der Selbstverwirklichung bestenfalls nichts anderes sind als Imperative für verbesserte Stufen des Werdens: Wie wird man ein voll entwickeltes menschliches Wesen innerhalb der Welt? Aber sie bieten keine Möglichkeit, über eine menschliche Identität in einer menschlichen Welt hinauszugehen. Da er alle religiösen Erfahrungen ablehnt, die von dem abweichen, was er als zentrale Gipfelerfahrung definiert, schließt er die

Möglichkeit aus, ein Erwachen wie das des Buddha habe der Welt etwas Einzigartiges und Höheres zu bieten.

Trotz dieser Schwächen seiner Theorie wurden Maslows Einstellungen zu Religionen, Werten und Gipfelerfahrungen nicht nur von vielen Therapeuten im Bereich der humanistischen Psychologie übernommen. Durch diese fanden sie Eingang in das Denken moderner Dhamma-Lehrer und bildeten die Grundstruktur eines großen Teils der Buddhistischen Romantik.

Religionsgeschichte

Wie wir in Kapitel vier festgestellt haben, gehörten die frühen Romantiker zu den ersten europäischen Denkern, die eine neue Form des Studiums der Religion an der Universität forderten: das, was Schelling einen „überkonfessionellen“ Ansatz nannte. Anstatt einfach nur christliche Theologie zu lehren, so argumentierten sie, sollten Professoren das Studium der Weltreligionen betreiben und einen Schwerpunkt darauf legen, wie alle Religionen eine Rolle spielen im sich entfaltenden Drama der Evolution des Kosmos.

Die drei Frühromantiker, die sich am ausführlichsten mit dieser vorgeschlagenen Studienrichtung befassten – Schelling, Schleiermacher und Schlegel – stimmten darin überein, die Religion müsse sich im Einklang mit der fortschreitenden Evolution des Kosmos entwickeln, aber sie näherten sich dieser Idee aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Jeder dieser Blickwinkel beeinflusste schließlich die Art und Weise, wie sich das Studium der Religionsgeschichte in Europa und Amerika in den folgenden Jahrzehnten entwickelte.

Schelling war davon überzeugt, dass sich die religiösen Ideen im Laufe der Zeit als Teil der allgemeinen Entwicklung des göttlichen Bewusstseins besser entwickeln mussten – von der Einheit über die Vielfalt zur Einheit, die die Vielfalt enthält. Für ihn war diese Überzeugung eine objektive Wahrheit. Weiter war er davon überzeugt, dass die Menschen keine Wahl hatten, wenn sie der Religion zu ihrer Entwicklung verhalfen. Sie handelten einfach im Einklang mit den Gesetzen des organischen Wandels, die den gesamten Kosmos bestimmen. Daher musste jeder Versuch, die Entwicklung der Religion zu verstehen, seinen Platz in einer größeren Geschichtsphilosophie – wie der

von Schelling – finden, die versucht, die Gesetze der Entwicklung des Universums als Ganzes zu erklären.

Im Gegensatz dazu hielt Schlegel – in Übereinstimmung mit seiner hohen Wertschätzung der Ironie – die Idee eines fortschreitenden Wandels der Religion lediglich für einen nützlichen Mythos, um den Fortschritt der Freiheit in der Gesellschaft zu fördern. Ihm ging es weniger um die allgemeine Form des religiösen Wandels als vielmehr um die Ästhetik der Religion als einer menschlichen Kunstform, die sich in einzelnen Mythen ausdrückt, die auf die Realität der Unendlichkeit hinweisen, sie aber nicht objektiv beschreiben können. Für ihn war die Kreativität, die in diesen Mythen zum Ausdruck kommt, Ausdruck der göttlichen Freiheit im Handeln. Wie Herder ging es ihm mehr um die Entwicklung einer „unendlichen Sphäre des Geschmacks“ als um die Beurteilung einzelner Mythen nach ihrem „objektiven“ Wert. Und wie Herder forderte er ein größeres Gewicht der Philologie – dem Studium der Sprachen und anderer kritischer Instrumente zur Bestimmung der Bedeutung und Authentizität antiker Texte –, um diese Mythen und ihre Entwicklung besser verstehen zu können. Insbesondere warb er für ein größeres Interesse am Sanskrit, damit die Mythen Indiens – in seinen Augen die Quelle aller religiösen Mythologie – in einer Weise gewürdigt werden könnten, die die Entwicklung der europäischen Zivilisation insgesamt voranbringen würde.

Was Schleiermacher betrifft, so galt sein Interesse der primären Erfahrung des Unendlichen in jedem Einzelnen. Er war der Ansicht, man solle religiöse Texte daraufhin untersuchen, wie sie diese Erfahrung angesichts der Talente des Autors und seiner zeitlichen und örtlichen Situation auszudrücken versuchten. Wie Schlegel befürwortete auch Schleiermacher das Studium von Texten, um die ursprüngliche Absicht des Autors zu verstehen – allerdings weniger um ästhetischer Wertschätzung willen als vielmehr, um die Erfahrung zu erahnen, die den Text inspiriert hat. Wie wir bereits festgestellt haben, gelten Schleiermachers Schriften zu diesem Thema als Gründungsdokumente der modernen Hermeneutik, der Wissenschaft der Interpretation. Und wie wir in der Diskussion über Jung gesehen haben, beeinflussten Schleiermachers Ideen schließlich Rudolph Otto und prägten durch Otto die

Disziplin, die man als Phänomenologie der Religion bezeichnet: Den Versuch, die religiöse Erfahrung von innen heraus zu verstehen.

So hinterließen die frühen Romantiker drei Ansätze für das akademische Studium dessen, was man später als Religionsgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft und vergleichende Mythologie bezeichnete: Große Geschichte, Philologie und Phänomenologie.

Es ist leicht zu erkennen, warum diese Ansätze auseinanderdriften, denn sie deuten religiöse Überzeugungen unterschiedlich. In der Großen Geschichte haben religiöse Texte und Erfahrungen nur im Hinblick auf die Entwicklung des Kosmos als Ganzes eine Bedeutung. In der Philologie liegt die Bedeutung in den Texten selbst. Und in der Phänomenologie liegt die Bedeutung in dem, was der Leser von der Erfahrung ahnt, die den Text inspiriert haben muss. Für die Romantiker waren diese verschiedenen Ansätze durch die gemeinsame Annahme verbunden, der Kosmos sei von einer einzigen göttlichen Kraft beseelt. So ist die Bedeutung immer dieselbe, wo immer man nach ihr sucht – in der ursprünglichen Erfahrung der Unendlichkeit, in ihrem Ausdruck als Mythos oder in ihrer Rolle der Evolution des Bewusstseins im Universum.

Eine gewisse Zeit lang arbeiteten diese Ansätze zusammen, wie eine der ersten Studien zur vergleichenden Mythologie zeigt, die von den frühen Romantikern inspiriert wurde. In den Jahren 1810–1812 veröffentlichte Friedrich Creuzer *Symbolik und Mythologie der antiken Völker, besonders der Griechen*, worin er Schelling als seinen wichtigsten intellektuellen Einfluss nannte. In diesem Werk vertrat Creuzer eine doppelte These: Die Eleusinischen Mysterien enthalten die wahre religiöse Lehre der alten Griechen. Und diese „Symbolik“ – sowohl der Symbolkörper als auch der um ihn herum organisierte Glaube – stammt aus Indien. Er schrieb:

„Denn fast bei allen Hauptmythen ... müssen wir uns ... im Orient erst orientieren.“²⁹

²⁹ Herrmann & Creuzer, *Briefe über Homer und Hesiodus ...*, S. 142.

Obwohl Creuzer bei der Abfassung dieses Buches ausdrücklich seine intellektuelle Schuld gegenüber Schelling erwähnt, ist auch der Einfluss Schlegels zu erkennen: in der Wahl seiner Themen, seinem philologischen Schwerpunkt und seinem Verständnis der Rolle Indiens in der Geschichte der Weltreligionen.

Die friedliche Koexistenz von Großer Geschichte, Philologie und religiöser Phänomenologie fand jedoch schnell ein Ende, schneller noch als der Glaube an eine allgegenwärtige und stets aktive göttliche Kraft im Universum. Ironischerweise lieferten sich Gelehrte aus der frühromantischen Bewegung die erste Schlacht in deutschen Universitätskreisen in den 1820er-Jahren. Im Mittelpunkt des Kampfes stand der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der in der frühen romantischen Bewegung nur eine Nebenrolle gespielt hatte, dann aber zum einflussreichsten deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts avancierte.

Hegel

Hegel (1770–1831) hatte während seines Studiums bei Hölderlin und Schelling gewohnt. Er war ihnen um ihren „Freiheitsbaum“ herumgetanzt, als sie vom Scheitern der deutschen Bemühungen erfuhren, die Französische Revolution zu unterdrücken. Später verschaffte er sich mit Hölderlins und Schellings Hilfe kleinere Gelegenheiten, Geld zu verdienen. 1801 zahlte er seine Schulden bei Schelling zurück, und zwar mit der Veröffentlichung eines Buchs über die Unterschiede zwischen Schellings und Fichtes Philosophie, in dem er Schellings Philosophie als die bei Weitem bessere bezeichnete.

Im Jahr 1807 – nachdem die Frühromantiker getrennte Wege gegangen waren – veröffentlichte er sein erstes größeres unabhängiges Werk zur Philosophie, *Die Phänomenologie des Geistes*, in dem er versuchte, sich von Schelling und den anderen Frühromantikern zu distanzieren. Die Grundzüge seiner Philosophie – das Universum als eine unendliche, organische Einheit, die sich auf dialektischem Wege von der Einheit über die Vielfalt bis hin zu einer letzten Einheit, die die Vielfalt enthält, entwickelt – gehen auf Schelling zurück. Das Gleiche gilt für Hegels Verständnis der Philosophie im Kontext dieser Weltanschauung: Die Philosophie könne sich nicht nur mit statischen,

abstrakten Prinzipien befassen, sondern müsse zeigen, wie sich der Kosmos tatsächlich auf dialektischem Wege entwickelt habe – sowohl in der materiellen Realität als auch in der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins. Schelling war nicht glücklich darüber, dass sein ehemaliger Zimmergenosse sich seine Ideen aneignete, denn Hegel hatte in seiner Vorrede zur *Phänomenologie* Schellings Positionen grob entstellt, vielleicht um seine Schulden gegenüber Schelling zu verschleiern. Nichtsdestotrotz ergänzte Hegel das, was er von Schelling übernommen hatte, um vieles, genug, um eine eigene Philosophie zu begründen.

Hegels grundlegende Beiträge zu Schellings Entwurf lagen in seiner Behandlung der dialektischen Mittel, durch die sich das Bewusstsein und der Kosmos entwickeln. In Schellings Dialektik enthält die Behauptung einer These einen impliziten Widerspruch, der ihre Antithese ist. Mit anderen Worten, die Antithese entsteht nicht im Gegensatz zur These. Sie entsteht vielmehr aus der These selbst. Der Konflikt zwischen den beiden wird dann erst durch eine höhere Synthese gelöst, die beide umfasst. Diese Synthese bildet dann aber eine neuen These, die eine neue Antithese enthält, und so weiter. Für unsere Zwecke können wir zwei wichtige Ergänzungen hervorheben, die Hegel zu Schellings Erklärung dieses Prozesses hinzugefügt hat.

Die erste war seine Erklärung dessen, was bei den Übergängen von These zu Antithese und von Antithese zu Synthese tatsächlich geschieht:

Bei der Lösung des Konflikts zwischen These und Antithese, so Hegel, müsse das Generieren einer Synthese eine größere Wahrheit entdecken und artikulieren, die im sozialen Prozess des Fragens nach der These und ihrer Begründung implizit enthalten sei – eine zugrunde liegende Wahrheit, die die These ignoriert habe. Diese Erklärung hatte drei wesentliche Implikationen.

1) Alles Wissen, das als Wissen gelten soll, muss artikuliert werden. Das, was wir in diesem Buch als „Phänomenologie“ bezeichnen – die Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins als etwas Einzigartiges, das aus Sinnesdaten besteht, die direkt von innen heraus erfahren werden, bevor sie in Worte gefasst werden – zählt also nicht wirklich als Wissen.

2) So wie die Synthese das Wissen *voranbringt*, indem sie den Bereich des artikulierten Verständnisses der Aktivitäten des Geistes erweitert, so bewegt sie sich auch *rückwärts* in dem Sinne, dass sie offenbart, was bereits vor der Behauptung der These implizit vorhanden war. (Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, hat dieser Aspekt von Hegels Dialektik den Aufschwung der ewigen Philosophie in einer Weise beeinflusst, die Hegel weder vorausgesehen noch begrüßt hätte.) So bewegt sich die Vielfalt des artikulierten Wissens zurück zur Einheit, aber ohne die Unwissenheit der ursprünglichen Einheit. Gerade das ist die Bedeutung von „Einheit in der Vielfalt“.

3) Da das menschliche Philosophieren an der Spitze aller bewussten Aktivitäten steht, ist es kein müßiger Zeitvertreib. Es versucht auch nicht einfach zu erfassen, was in der Welt vor sich geht. Stattdessen lenkt es die Evolution der Welt durch seine Bemühungen, eine vollständige und kohärente Synthese zu formulieren, die alle Annahmen umfasst, die der Aktivität des Geistes zugrunde liegen: das größere universelle Bewusstsein, von dem jedes individuelle Bewusstsein ein Teil ist. Die Evolution erreicht dann ihren Abschluss, wenn sich diese Synthese in der physischen Realität manifestiert. Aus diesem Grund musste für Hegel jede Erklärung einer philosophischen Position zeigen, dass diese Position in der Weltgeschichte tatsächlich eine Rolle gespielt hatte. Dies wiederum ist der Grund, warum seine philosophischen Werke der Großen Geschichte so viel Raum widmen: Sie zeigen, wie die philosophische, politische und soziale Geschichte der Welt mit Hilfe der Dialektik des menschlichen Denkens erklärt werden kann. In buddhistischen Begriffen ist diese Geschichte eine Feier des Werdens im Großen.

Hegels zweite wichtige Ergänzung zu Schellings Dialektik lag in seinem Verständnis ihres Ziels. Wie wir in Kapitel vier festgestellt haben, hatte Schelling argumentiert, alle Ereignisse und Organismen im Universum müssten im Hinblick auf ihre Einordnung in die dynamische Entwicklung des Universums auf ein Ziel hin verstanden werden. Aber er bestritt, ein endgültiges Ziel sei jemals erreichbar. Das bedeutet, dass seine Philosophie, an ihren eigenen Bedingungen gemessen, nichts erklären konnte: Wenn die

Dinge nur in Bezug auf das Ziel, zu dem sie führen, verstanden werden können, dieses Ziel selbst aber nicht verstanden werden kann, dann kann gar nichts verstanden werden.

Hegel schlug vor, diesen Mangel durch seine Definition des Ziels des Universums zu beheben. Er definierte es zweimal unterschiedlich in zwei verschiedenen Werken, aber die Definitionen sind miteinander verbunden. In der *Phänomenologie* definierte er das Ziel des Universums als „absolutes Wissen“. Das heißt, das Wissen des Geistes – sowohl in seinem persönlichen Sinn als individueller menschlicher Geist als auch in seinem kosmischen Sinn als Gott –, dass das gesamte Universum nichts anderes ist als seine eigene Konstruktion und jenseits seiner selbst und seiner Konstruktion gebe es nichts weiter zu wissen. Dieses Wissen ist insofern absolut, als es kein Objekt eines wissenden Subjekts ist. Stattdessen sind – innerhalb dieses Wissens – das Subjekt, das Objekt und das Wissen alle Eins. In dieser Einheit gibt es keinen inneren Konflikt, sodass eine weitere Entwicklung des Kosmos nicht möglich ist. Dieser Punkt sollte auch in der ewigen Philosophie wieder auftauchen.

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* definierte Hegel jedoch das Ziel der Geschichte als „volles Bewusstsein der Idee der Freiheit“. Hier versuchte er, Kant und Spinoza zu vereinen, indem er Freiheit definierte sowohl als Befolgung der universellen Gesetze der Vernunft als auch als das Folgen der eigenen Natur. Um diese Kombination zu ermöglichen, musste Hegel jedoch von Kant abweichen. Er argumentierte so: Wenn ein Geist sich selbst als getrennt sieht vom jeweiligen Geist der anderen und vom universellen Geist, geraten seine Gefühle zwangsläufig mit den universellen Gesetzen der Vernunft in Konflikt. Und das wiederum bedeutet, dass er in sich selbst gespalten ist und sich durch diese Gesetze eingeengt fühlt. Wenn er jedoch erkennt, dass er in keiner Weise vom universellen Geist getrennt ist, können seine Gefühle und seine Vernunft miteinander harmonieren. Er kann moralisch handeln, ohne inneren Konflikt oder ein Gefühl der Entfremdung.

Aus diesem Grund sind absolutes Wissen und volles Bewusstsein der Idee der Freiheit einfach zwei verschiedene Arten, ein einziges Ziel zu formulieren: das vollständig zum Ausdruck gebrachte Einssein von allem. Auf diese Weise lieferte Hegel weitere Argumente für die romantischen Ideen – die

schließlich zu Ideen der Buddhistischen Romantik werden sollten –, das Universum sei Eins und Moral könne mühelos erreicht werden, wenn man lernt, sich selbst als Teil dieses universellen Einsseins zu sehen.

Hegel definierte nicht nur das Ziel des Universums, er verkündete auch, es sei bereits erreicht. Einerseits hatte der Geist das absolute Wissen erreicht, als Hegel *Die Phänomenologie des Geistes* beendete. Er betrachtete sein Buch sowohl als eine Beschreibung des Zwecks des Universums als auch eine *Aufführung*: Ein Beispiel dafür, wie der Geist die Evolution zu einem Zweck antreibt, und für das eigentliche Mittel, mit dem dieser Zweck schließlich erreicht wurde. Andererseits vertrat Hegel in der *Philosophie des Rechts* die Ansicht, die Idee der Freiheit sei im modernen preußischen Staat vollständig verwirklicht worden. In letzterem Punkt spalteten sich seine Schüler jedoch später in zwei große Lager: Sprach er von den politischen Realitäten der 1820er- Jahre oder von seiner Vorstellung, wohin Preußen sich entwickeln müsse, wenn es die wahre Idee der Freiheit verwirklicht habe?

Wie zu erwarten, prägten diese Grundsätze aus Hegels Diskussion über die dialektische Ausrichtung der Geschichte sein Verständnis von der Rolle der Religion in der Geschichte. Aber auch Ereignisse während seiner akademischen Laufbahn prägten dieses Verständnis. Nach der Fertigstellung seines zweiten Hauptwerks, der *Wissenschaft der Logik* (1812–1816), wurde Hegel 1818 an der philosophischen Fakultät der neu gegründeten Universität Berlin eine Stelle angeboten. Schleiermacher gehörte der Universität bereits an, – wie wir in Kapitel eins festgestellt haben, war er seit ihrer Gründung im Jahr 1810 mit ihr verbunden – und obwohl er Mitglied der theologischen Fakultät war, hielt er auch Vorlesungen über Philosophie.

Nach Hegels Ansicht hing die Entwicklung des Kosmos von der Fähigkeit ab, die Beziehung zwischen dem Geist und seinen Schöpfungen zu artikulieren. Daher empfand er Schleiermachers Auffassung von Religion als einem unartikulierten Gefühl für das Unendliche als einen großen Rückschritt. So begann er 1821, Vorlesungen über die Religionsgeschichte zu halten, mit dem ausdrücklichen Ziel, Schleiermachers Ansichten zu widerlegen, und er hielt noch drei weitere Vorlesungsreihen zu diesem Thema, 1824, 1827 und

1831. Er lieferte nicht nur rationale Argumente gegen Schleiermachers Ideen zur Religion, sondern machte sich auch darüber lustig. Ein Beispiel:

„Gründete sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung als das *Gefühl einer Abhängigkeit* zu sein, so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dies am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“³⁰

Der Gesamteffekt dieses Angriffs lag darin, den großen Unterschied ihrer Ansätze zu betonen und Schleiermacher und seine Theorien für viele Jahrzehnte aus dem philosophischen Diskurs zu verdrängen. Einzig in der akademischen Theologie galt Schleiermacher als Autorität. Erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als Professoren wie William James begannen, Hegels Theorien infrage zu stellen, fanden Schleiermachers Theorien über das Wesen religiöser Erfahrung in den Disziplinen der Philosophie und Psychologie ernsthafte Beachtung.

Hegels Vorlesungen legten jedoch nicht nur die Kluft zwischen Phänomenologie und Großer Geschichte offen, sondern auch eine ähnliche Kluft zwischen Großer Geschichte und Philologie als Ansätze für das Studium der Weltreligion. Die Freilegung der ersten Kluft war beabsichtigt; die Freilegung der zweiten eher ungewollt.

In der *Phänomenologie* hatte er bereits die Grundzüge seiner Theorie von der Entwicklung der Religion in der Weltgeschichte dargelegt; in seinen Vorlesungen über die Religionsgeschichte arbeitete er lediglich die dazugehörigen Einzelheiten aus. Er stellte die Entwicklung der Religion dar als eine Geschichte des wachsenden Verständnisses für die Beziehung zwischen dem *Endlichen* und dem *Unendlichen*. Dieser Teil der Theorie ist romantischen Ursprungs, ebenso wie Hegels Behauptung, dieses Verständnis habe sich nicht nur im Geist der Menschen, sondern gleichzeitig auch im Geist Gottes entwickelt: Die Religionsgeschichte zeige nicht nur die Entwicklung des

³⁰ Hegel, G.W.F. *Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie*, aus *Werke in 20 Bänden*, Band XI, Berliner Schriften 1818–1831, S. 58.

menschlichen Verständnisses der Religion, sondern auch die Entwicklung des Verständnisses von Gott.

In Übereinstimmung mit Hegels Theorien über das Ziel des Universums wuchs dieses Verständnis dialektisch in Richtung eines vollen und artikulierten Bewusstseins der Freiheit zusammen mit dem Einssein der gesamten Wirklichkeit. Die Ausgangsthese in der Dialektik, aus der dieses Bewusstsein erwuchs, wurde durch etwas repräsentiert, was Hegel „Naturreligion“ nannte. In einer Naturreligion existiert ein vages Gefühl einer universellen Kraft hinter den endlichen Ereignissen der Natur, aber kein logisches Verständnis der Beziehung zwischen beiden und somit keine Möglichkeit der Freiheit für das Individuum. In dieser Kategorie fasste Hegel die primitiven Religionen zusammen: die chinesischen, indischen und persischen Religionen und schließlich die ägyptischen Religionen. Ganz nebenbei ordnete er auch Kants religiöse Überzeugungen in diese Kategorie ein und nutzte dies als einen Weg, sie zu verwerfen.

Die Antithese zur Naturreligion war die „Erhebung des Geistes über die Natur“, die die griechische, jüdische und römische Religion umfasste. Die griechische Religion erhob den Geist auf *ästhetische* Weise über die Natur, indem sie den Menschen mit Geschichten über die Götter zeigte, wie es ist, frei zu sein. Die jüdische Religion zeigte dies auf eine *erhabene* Weise, indem sie Gott als eine einzige, transzendente Macht darstellte. In der römischen Religion hingegen schuf der Konflikt zwischen äußerem Zwang und dem subjektiven Wunsch nach Freiheit ein „unglückliches Bewusstsein“. Es fühlte sich sowohl von Gott als auch von sich selbst entfremdet, nachdem es einen Gott außerhalb seiner selbst postuliert hatte. Das Christentum löste diesen Konflikt, indem nach Hegel Gott Mensch wird und dann stirbt, um allen Menschen zu zeigen, dass sie das Göttliche nicht mehr außerhalb von sich zu suchen brauchen, sondern lernen sollen, es in sich selbst zu sehen. Gleichzeitig, so Hegel, war die Botschaft Christi, alle Menschen sollten erkennen, dass sie als integraler Bestandteil des Göttlichen frei sind, im Einklang mit dieser Göttlichkeit zu handeln, sodass sie keiner äußeren Autorität gehorchen müssen.

Dies war natürlich eine sehr fantasievolle Interpretation der Weltreligionen und insbesondere des Christentums. Hegel selbst war sich bewusst, dass

seine Interpretation der Botschaft Christi neu war, aber er verteidigte sie aus den gleichen Gründen wie Schleiermacher:

Statt als entartetes Ergebnis der religiösen Erfahrung aus zweiter Hand zu fungieren, nehme die Philosophie den Inhalt der religiösen Offenbarung auf und gebe ihm eine logische Form. Sie mache ihn sowohl verständlich als auch real, indem sie seine dialektische Notwendigkeit zeige und die Konflikte miteinander versöhne, die die Religion hervorgebracht habe – und vollende so das Werk, das diese unvollendet gelassen habe. In Hegels Worten:

„Aber insofern das Denken anfängt, den Gegensatz zu setzen gegen das Konkrete und sich gegen das Konkrete in Gegensatz setzt, so ist es der Prozeß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt.

Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie. Sie stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt, diese Versöhnung hervorbringt. Diese Versöhnung ist dann der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft, sondern der durch die Vernunft erst gewußt, gedacht und als das Ware erkannt wird.“³¹

Auch hier spürte Hegel, dass seine eigene Religionsphilosophie nicht nur deskriptiv war. Sie war auch performativ, ein bedeutsames Ereignis in der Weltgeschichte, da sie das Einssein aller Wirklichkeit in der realen Welt explizit machte.

Hegel stellte die Geschichte der Religion dar als eine Geschichte der sich entwickelnden Beziehung des Göttlichen zu seiner Schöpfung. Somit war er der erste, der Schellings romantischen Traum von einer Universalgeschichte verwirklichte, die das Drama dessen zeigte, was Schelling die Weltseele am Werk in der Welt genannt hatte: Große Geschichte im größten Sinne. Man kann sich nur fragen, was Schelling dachte, als er Hegel die Hauptrolle in

³¹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* aus *Vorlesungen*, Band 5, S. 268.

diesem Traum spielen sah. Aber aus unserer Perspektive, auch wenn wir in der Fehde zwischen Schelling und Hegel nicht Partei ergreifen, können wir leicht erkennen, dass Hegels Sicht mehr über Hegel als über die Religionen der Welt aussagt.

Das zeigt sich an vielen eigentümlichen Merkmalen in seiner Version der Geschichte, von denen zwei besonders hervorstechen. Erstens steht Hegel dem Islam keine Rolle in der Weltgeschichte zu, und er erwähnt ihn nur kurz am Rande. In Anbetracht seiner allgemeinen Theorie, dass sich Religionen im Laufe der Zeit durch dialektische Notwendigkeit entwickeln, müsste das Entstehen des Islams nach dem Christentum bedeuten, es handele sich um einen Fortschritt gegenüber dem Christentum. Doch Hegel tat dies als reine Irrationalität ab. Seine mangelnde Bereitschaft, den Islam im Detail zu diskutieren, lässt sich vielleicht durch eine Passage gegen Ende der *Wissenschaft der Logik* erklären: Dort sagte er, die Dynamik der Dialektik sei zwar notwendig, übe aber keinen Zwang auf die Natur aus. Mit anderen Worten: Der Fortschritt der Welt muss dem dialektischen Muster folgen, aber die Individuen sind frei, die Welt im Einklang mit diesem Muster voranzubringen oder nicht. Wenn sie dies nicht taten, konnten sie nur entweder stagnieren oder sich zurückentwickeln. Dies würde nicht nur den Islam erklären, sondern auch, nach Hegels Meinung, solch rückschrittliche Theorien über Religion wie die von Schleiermacher und Kant.

Das Endergebnis des religiösen Fortschritts ist das volle Bewusstsein dessen, dass Gott und das Universum immer Eins waren. Da wäre es seltsam, wenn Gottes linke Gehirnhälfte nicht wüsste, was seine rechte Gehirnhälfte getan hat. Wie könnte sich ein Teil Gottes zurückentwickeln, wenn ein anderer Teil bereits Fortschritte gemacht hat?

Ein zweites eigenartiges Merkmal von Hegels Geschichte ist die Rolle, die er der indischen Religion zuweist. Selbst seine wohlwollenden Kommentatoren empfinden seine Behandlung des Buddhismus und des Hinduismus als offenkundig einseitig und negativ, als eine schwere Verzerrung dessen, was diese Religionen tatsächlich praktiziert und gelehrt haben. Die Kommentatoren haben diesen Aspekt von Hegels Geschichte damit entschuldigt, dass Hegel keine guten Quellen hatte, mit denen er arbeiten konnte, aber das war eigentlich nicht der Fall.

Es stimmt, dass Hegels anfängliche Ansichten über die indische Religion auf begrenzten Quellen beruhten. Zum Beispiel hatte Herder 1792 einige Passagen der *Upanischaden* und der *Bhagavad Gita* aus früheren englischen Übersetzungen ins Deutsche übertragen. In diesen Übertragungen hatte er mit beträchtlicher poetischer Freiheit die monistischen und vitalistischen Elemente hervorgehoben, die er in den Texten vermutete und die mit seinen eigenen Ansichten über den Kosmos übereinstimmten. Aber selbst Herder hatte sich gegen manche der Lehren gewandt, die er in diesen Texten fand – insbesondere gegen die Lehren von Karma und Wiedergeburt –, da er sie als Untergrabung der Moral ansah. In der *Phänomenologie* war Hegel Herder darin gefolgt und hatte die indische Religion als „ein Reich des Pantheismus, der Passivität, des Nicht-Selbst und der Amoralität“ abgetan.

Ähnlich verhält es sich mit dem Buddhismus: Gelehrte des 18. Jahrhunderts hatten den Buddhismus als eine Form des Nihilismus dargestellt, und so fasste Hegel in seinen Religionsvorlesungen dessen Lehre wie folgt zusammen: „Aus Nichts heißt es, sei alles hervorgegangen, ins Nichts gehe alles zurück.“ Und weiter: „Der Mensch hat aus sich Nichts zu machen.“ Und noch weiter: „Die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung sich vereinigt hat mit Nichts und ebenso mit Gott, mit dem Absoluten.“³² Diese Interpretation passte genau zu Hegels Behauptung in der *Wissenschaft der Logik*, der ursprüngliche Begriff des Seins sei undifferenziert und somit eigentlich ein Begriff des Nichts. Die Interpretation des Buddhismus als Nihilismus machte es ihm möglich, ihn in seiner Geschichte der Dialektik des menschlichen Denkens als Beispiel für eine primitive Stufe anzuführen.

Als in den folgenden Jahren immer mehr buddhistische und hinduistische Texte ins Deutsche übersetzt wurden, milderte Hegel einige seiner Ansichten über die indischen Religionen. Aber er blieb dabei: Die indischen Religionen hätten zwar einen Begriff des Unendlichen entwickelt und eine Identität des Endlichen mit dem Unendlichen vorgeschlagen. Aber sie hätten keine klare, konkrete Vorstellung davon, wie das Unendliche auf der Ebene des Endlichen vollständig verwirklicht werden könnte. Und den Buddhismus stellte er

³² Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* aus *Vorlesungen*, Band 4a, S. 461–463.

weiterhin als eine Form des Nihilismus dar, obwohl neuere Forschungen eindeutig zeigten, dass dem nicht so war.

Wir könnten Hegels Kompromisslosigkeit in diesen Punkten damit entschuldigen, dass er einfach nicht mit der wissenschaftlichen Literatur in diesen Bereichen Schritt hielt, aber in mindestens einem Fall wissen wir, dass es einen anderen Grund gab. Dabei spielt August Schlegel eine Rolle, Friedrichs Bruder, ein Bekannter Hegels aus dessen früheren Tagen in Jena.

August war 1818 zum Professor für Literatur an der Universität Bonn ernannt worden. Im Jahr 1823 veröffentlichte er – zusammen mit Wilhelm von Humboldt, einem der Gründer der Berliner Universität – eine vollständige, kommentierte Übersetzung der *Bhagavad Gita*. Er fand heraus, dass diese vollständige Version Herders einfache Interpretationen der indischen Religion nicht unterstützte. Stattdessen hatte sie eine weit komplexere Sicht auf die Beziehung zwischen Gott – Vishnu – und dem Kosmos.

Im Jahr 1827 schrieb Hegel selbst eine Rezension des Buches. Vier Jahre später verschwieg er in seinen Vorlesungen von 1831 trotzdem einen wichtigen Fakt: Dieser Text beschreibt lange vor der christlichen Bibel ein göttliches Wesen, das in der Person Krishnas vollkommen menschlich geworden war und das lehrte, seine Inkarnation habe einen universellen Plan mit Auswirkungen auf die gesamte Menschheit. Stattdessen beharrte Hegel weiterhin darauf, die indische Religion habe keine notwendige Verbindung zwischen den Wesen und dem ihnen zugrunde liegenden Sein geschaffen. So sei die indische Religion nichts anderes als die „Religion abstrakter Einheit“, ein Pantheismus, für den gilt:

„Die Substanz ist nicht gefaßt ... als Weisheit, sondern nur als Macht. Sie ist ein Inhaltsloses; das Bestimmte, der Zweck ist nicht darin enthalten ... Es ist nur die taumelnde, in sich zwecklose leere Macht.“³³

Hegel hätte wissen müssen, dass dies eine grobe Fehlcharakterisierung dessen war, was die *Gita* lehrte, aber er hielt daran fest, um weiterhin behaupten zu können, nur das Christentum stelle eine sinnvolle Verkörperung des

³³ Hegel, G.F.W. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* aus *Werke* in 20 Bänden, STW, Band 16, S. 316.

Göttlichen dar. Mit anderen Worten: Er hat die Fakten so zurechtgebogen, dass sie zu seinen Theorien passten.

In seiner Rezension von August Schlegels Buch hatte Hegel seine Darstellung der indischen Religion damit gerechtfertigt, sein Verständnis der Dialektik habe ihn in die Lage versetzt, unter die Oberfläche des Textes zu gelangen, um die zugrunde liegende Botschaft zu erkennen. Nur weil die Fakten nicht mit seiner Theorie übereinstimmten, hieß das in seinen Augen nicht, dass seine Theorie falsch war. Es zeigte lediglich, dass die Fakten unbedeutend waren oder eine tiefere Realität verbargen.

So konnten Hegels Theorien überleben und Einfluss auf spätere Generationen ausüben. Dieser Vorfall zeigte jedoch, wie zwei der romantischen Vermächtnisse für die Erforschung der Weltreligionen – die Philologie und die Große Geschichte – anfangen, gegensätzliche Ziele zu verfolgen. Die Philologie versuchte herauszufinden, was ein Text in seinem unmittelbaren historischen Umfeld aussagte und die Große Geschichte versuchte, den Texten eine Bedeutung zuzuweisen, die der Autor des Textes nicht erkannt hatte. Nimmt man noch Hegels Auseinandersetzung mit Schleiermachers phänomenologischem Ansatz hinzu, wird deutlich, dass das dreifache Vermächtnis der Romantik an die Religionswissenschaft bereits in den 1820er-Jahren zu zerfallen begann. Und die Arbeit der Philologen des 19. und 20. Jahrhunderts vergrößerte die Kluft zwischen diesen drei Ansätzen weiter.

Die Romantik in der modernen Wissenschaft

Spulen wir vor in die Gegenwart. Die beiden Weltkriege haben allen ernsthaften akademischen Bemühungen ein Ende gesetzt, die Geschichte der Weltreligionen als eine große Fortschrittsgeschichte zu interpretieren. Der Aufstieg der Sozialwissenschaften hat die Techniken der Anthropologie und Soziologie in die Geschichte des religiösen Wandels eingeführt. Und die Annahme, bei persönlichen religiösen Erfahrungen, beim Verfassen religiöser Texte oder bei der Richtung des religiösen Wandels sei ein göttlicher Wille am Werk, ist auf der Strecke geblieben, zumindest in der Wissenschaft. Dennoch hat das moderne akademische Studium der Religion ein Klima

geschaffen, das das Wachstum der Buddhistischen Romantik gefördert und gerechtfertigt hat.

Zunächst einmal werden alle drei Aspekte der romantischen Herangehensweise an das Studium der Religion immer noch ausgeübt: Philologen studieren immer noch Texte. Phänomenologen folgen immer noch Schleiermacher bei dem Versuch, die Struktur des religiösen Bewusstseins zu ergründen. Und was die Großtheoretiker anbelangt, so suchen Hegels Nachfahren nicht mehr nach großen Erzählungen. Aber sie suchen nach einer unterschwelligten Machtdynamik in religiösen Texten (wobei alle Arten von Verhalten als „Texte“ zählen), nach einer Dynamik, die unter die Oberflächliche der Texte geht und die ihre Autoren leugnen würden.

Und obwohl jeder dieser Ansätze interessante Einsichten geliefert hat, ist keiner von ihnen, angewandt auf das Studium des Buddhismus, in der Lage, die wichtigste Frage zu beantworten, die der Dhamma aufwirft: Führt die Praxis des Dhamma wirklich zum Ende von Leiden und Druck?

Aus diesem Grund haben die Religionshistoriker ihren Fokus weg vom Dhamma und hin auf den Buddhismus als soziale Bewegung in der Geschichte gerichtet. Mit anderen Worten: Sie konzentrieren sich auf Themen, die an der Grundfrage vorbeigehen. Sie analysieren, was die Texte über das Beenden des Leidens oder verwandte Themen aussagen. Sie beobachten, was Menschen getan haben oder tun, die behaupten, von diesen Texten inspiriert zu sein. Und sie verfolgen Veränderungen in den Texten und im Verhalten über die Jahrhunderte hinweg.

Wegen der Botschaft der Religionspsychologie, eine religiöse Erfahrung habe für diejenigen, die sie nicht gemacht haben, keinen Wahrheitswert, untersucht man drüber hinaus Texte nicht auf diesen Wahrheitswert, sondern betrachtet sie als Mythen. Im Fall des Buddhismus bedeutet dies Geschichten oder Mythen über das Ende des Leidens oder alles, was einen Bezug zu diesem Thema haben könnte. Das Verhalten wird nicht danach beurteilt, ob es gelingt, dem Leiden ein Ende zu setzen, sondern danach, wie es sich zu Entwicklungen in Gesellschaft und Kultur verhält. Ob eine Entwicklung der Tradition von jemandem angestoßen wurde, der dem Leiden tatsächlich ein Ende gesetzt hat oder von jemandem, der das nicht getan hat – diese Frage

wird in der Diskussion gar nicht zugelassen. Die Diskussion beschränkt sich auf das, was im Lichte der historischen Umstände Sinn hat, und die Schlussfolgerung ist, dass dieser Sinn und diese Umstände alles erklären, was von Interesse sein könnte.

Unweigerlich wird das Feld selbst zu einem wichtigen Diskussionsthema, da die Historiker darüber streiten, was „Buddhismus“ bedeutet und wie weit der Begriff reicht. Um das Feld zu definieren, müssen Religionshistoriker Fragen wie diese stellen und beantworten:

- 1) Welche Art von Text oder Verhalten fällt unter den Begriff „Buddhismus“, und an welchem Punkt ist die Beziehung zu anderen buddhistischen Texten und Verhaltensweisen so schwach, dass etwas aus diesem Bereich fällt?
- 2) Welche Arten von Texten oder Verhaltensweisen innerhalb dieses Bereichs verdienen es, untersucht zu werden?

Da die historische Methode nicht beurteilen kann, ob es wirklich einen Pfad zum Ende des Leidens gibt, können Historiker sie nicht dazu verwenden, um diese Dinge zu beurteilen. Tatsächlich haben sich manche Gelehrte einen Namen mit der Behauptung gemacht, der Buddha habe die Vier Edlen Wahrheiten gar nicht gelehrt.

Somit lautet die Standardantwort auf Frage (1): Alles, was jemand tut, der behauptet, Buddhist zu sein – oder der positiv oder negativ von buddhistischen Lehren inspiriert wurde –, zählt als Buddhismus, unabhängig davon, ob es etwas mit dem Ende des Leidens zu tun hat oder nicht.

Und da Veränderungen interessanter zu diskutieren sind als das Bemühen, Lehren und Praktiken unverändert beizubehalten, lautet die Standardantwort auf Frage (2): Alle Trends oder Veränderungen dieser Lehren, die von genügend Menschen angenommen werden oder lange genug überleben, verdienen es, untersucht zu werden. Die Betonung der Veränderungen verstärkt die romantische Annahme, diese seien das eigentliche Leben der Religion. Die Frage ist dann, wie viele Menschen und wie lange ein Überleben als „genug“ zählen, um eine Untersuchung zu verdienen. Auf diese Weise geht es im Buddhismus nicht mehr um den Dhamma oder das Ende des Leidens. Es geht

um die Muster des religiösen Wandels: Die Art und Weise, wie Menschen die Tradition anpassen – erfolgreich oder erfolglos –, um ihre wahrgenommenen Bedürfnisse in ihrem jeweiligen Hier und Jetzt zu erfüllen, wobei der Schwerpunkt auf den beliebtesten Anpassungen liegt.

Um ein typisches Beispiel zu nennen: Richard Seager schreibt in *Buddhism in America*

„Als Historiker, der kein Parteigänger der aktuellen Debatten ist, interessiere ich mich vor allem für die langfristigen Herausforderungen, die mit dem Aufbau lebensfähiger Formen des Buddhismus verbunden sind, sei es unter Konvertiten oder Einwanderern. Wenn ich die gegenwärtige Vitalität des amerikanischen Buddhismus beobachte, frage ich mich oft, wie er sich verändern wird, vielleicht schon in den nächsten dreißig Jahren, wenn einige Formen weiter gedeihen und andere auf der Strecke bleiben. ... Die Definition des amerikanischen Buddhismus wird davon bestimmt werden, welche Formen den Ausleseprozess überleben, der in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts zu erwarten ist.“³⁴

„Es ist möglich, über viele Entwicklungen im zeitgenössischen amerikanischen Buddhismus zu sprechen. Aber es ist unmöglich abzuschätzen, welche davon Wurzeln schlagen und die Prüfung der Zeit bestehen werden, die erforderlich ist, um eine lebendige buddhistische Tradition in den Vereinigten Staaten zu etablieren.“³⁵

Beachten Sie, es geht hier nicht um den Dhamma als etwas, das es zu entdecken gilt, wie der Buddha geltend machte. Es geht um den Buddhismus als etwas, das man aufbauen muss. Und die Frage ist nicht, ob diese Entwicklungen im Buddhismus den Pfad zum Ende des Leidens am Leben erhalten. Es geht einfach darum, ob sie lebensfähig sind – und „lebensfähig“ bedeutet nicht, dass sie den Dhamma am Leben erhalten, sondern einfach, dass sie selbst als Verhaltensformen überleben können, mit der impliziten Annahme, dass alles, was überlebt, besser sein muss als das, was nicht überlebt.

³⁴ Seager, Richard. *Buddhism in America*, S. 236.

³⁵ Ebenda, S. XVII.

Das Ergebnis ist, dass Menschen, die dem Buddhismus an der Hochschule begegnen – und das ist der Ort, an dem viele Menschen aus dem Westen zum ersten Mal mit dem Buddhismus in Berührung kommen – ihn aus einer eindeutig romantischen Sichtweise heraus kennenlernen. Die Romantiker studierten religiöse Texte als Mythen, die als Antworten auf die Besonderheiten ihres historischen Kontextes zu verstehen sind, aber außerhalb dieses Kontextes keine notwendige Wahrheit besitzen. Und genauso konfrontiert man auch die Studenten mit buddhistischen Texten. Romantiker wie Schlegel und Schleiermacher argumentierten, niemand sei in der Lage, über die religiöse Erfahrung oder den Glauben einer anderen Person zu urteilen. Und genau aus dieser Perspektive lernen die Studenten das Verhalten von Buddhisten über die Jahrhunderte hinweg kennen.

Es sollte also nicht überraschen, dass Studenten, die auf diese Weise etwas über den Buddhismus lernen und sich dann zu seiner Ausübung hingezogen fühlen, eine romantische Sichtweise der Tradition in ihre Praxis einbringen. Und es ist auch nicht überraschend, dass sie dann romantische Prinzipien anwenden. Dies gilt nicht nur für buddhistische Lehrer, sondern auch für buddhistische Gelehrte, die von diesen Lehrern lernen. Hier sind zwei Beispiele aus der neueren Literatur:

David McMahan, der Autor von *The Making of Modern Buddhism*, legitimiert die Entstehung des modernen Buddhismus auf sehr romantische Weise. Zunächst beschreibt er das Thema in Begriffen des Buddhismus und nicht in solchen des Dhamma und tut die frühen Texte, die das Ende des Leidens lehren, als „Mythen“ ab. Dann zeichnet er ein Bild der buddhistischen Tradition als eine Suche nach Lebensfähigkeit: die Fähigkeit, zu überleben. Es stellt sich nicht die Frage nach den Motiven der Menschen, die die Tradition verändern oder nach den Maßstäben, nach denen eine lebensfähige Veränderung zu beurteilen ist. Den Menschen jeder Generation ist zuzutrauen, dass sie wissen, was ihre Bedürfnisse sind und wie sie die Tradition nutzen können, um diese Bedürfnisse zu erfüllen. Die Tradition zu benutzen, um Fragen zu beantworten, die diese ausdrücklich nicht gestellt hat, wird wiederum als etwas Gutes angesehen:

„Die Mischform des buddhistischen Modernismus, seine Vielgestaltigkeit, seine Abkehr von vielem, was traditionell ist, und seine oft

radikale Überarbeitung von Lehre und Praxis führen natürlich zu Fragen der Authentizität, Legitimität und Definition. Was ist ein Buddhist? Wo liegt die Grenze zwischen Buddhismus und Nicht-Buddhismus? An welchem Punkt ist der Buddhismus so gründlich modernisiert, verwestlicht, enttraditionalisiert und angepasst, dass er einfach nicht mehr als Buddhismus bezeichnet werden kann?“

„Wir können sicherlich auf den Mythos des reinen Originals verzichten, dem jede Anpassung entsprechen muss. Wenn ‚wahrer Buddhismus‘ nur derjenige ist, der frei von neuen kulturellen Elementen ist, dann ist keine der heute existierenden Formen des Buddhismus ‚wahr‘. ... Jede existierende Form des Buddhismus wurde durch die große Vielfalt kultureller und historischer Umstände geformt und umgestaltet, die er in seiner langen und vielfältigen Existenz erlebt hat. Die buddhistischen Traditionen – eigentlich alle Traditionen – haben sich als Reaktion auf einzigartige historische und kulturelle Bedingungen ständig neu erschaffen. Sie haben Elemente aus neuen Kulturen aufgenommen und solche verworfen, die in einem neuen Kontext nicht mehr lebensfähig waren, und sie haben Fragen gestellt, die frühere Versionen des Buddhismus unmöglich hätten stellen können.“³⁶

Ann Gleig wiederholt in einem Artikel über das Feiern des Eros im amerikanischen Buddhismus „*From Theravāda to Tantra: The Making of an American Tantric Buddhism?*“ viele von McMahan's Behauptungen und schließt:

„In Ermangelung eines reinen Buddhismus, mit dem man zeitgenössische Entwicklungen vergleichen und messen kann, wie sollen wir dann auf diese Fragen der Authentizität und Legitimation reagieren? ... Die Frage, ob eine der verschiedenen Formen des buddhistischen Modernismus legitim ist, bedeutet zu fragen, ob es Praxisgemeinschaften gibt, die von ihrer Legitimität überzeugt sind.“³⁷

³⁶ McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*, S. 254.

³⁷ Gleig, Ann. *From Theravāda to Tantra: The Making of an American Buddhism?*, S. 229.

Diese Zitate zeigen: Der Hinweis des Buddha, wahrer Dhamma verschwinde, wenn gefälschter Dhamma entsteht, hat sich in der modernen akademischen Welt voll bestätigt. In der akademischen Welt gibt es überhaupt keinen wahren Dhamma. Es gibt nur den Buddhismus, und, soweit es die akademische Welt betrifft, ist der Buddhismus eine Tradition, bei der es darum geht, im Zeitverlauf anpassungsfähig zu sein und genügend Anhänger zu finden, die diese Anpassungen akzeptieren. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist es nicht verwunderlich, dass die Vertreter der Buddhistischen Romantik diese romantischen Argumente aus der akademischen Welt benutzen, um den von ihnen vorgenommenen Veränderungen des Dhamma akademische Autorität zu verleihen.

Ewige Philosophie

Obwohl Denker der Religionspsychologie und der Religionsgeschichte – zumindest beruflich – die Vorstellung aufgegeben haben, Religionen lehrten metaphysische Wahrheiten, hat diese Idee in einem Bereich überlebt, der nach einem Buch von Aldous Huxley aus dem Jahre 1945 benannt ist: *The Perennial Philosophy – Die ewige Philosophie*. Die grundlegende Prämisse der ewigen Philosophie ist, dass es einen Kern von Wahrheiten gibt, die von den größten spirituellen Meistern aller großen Weltreligionen anerkannt werden. Wie Huxley es ausdrückte, hat dieser Kern drei Dimensionen, die alle auf dem Prinzip des Monismus beruhen:

Metaphysisch gesehen gibt es eine göttliche Basis, die die einzige Substanz darstellt, die den Phänomenen zugrunde liegt und mit ihnen identisch ist.

Psychologisch gesehen ist die individuelle Seele des Menschen nicht wirklich individuell, da sie mit dieser göttlichen Basis identisch ist.

Und ethisch gesehen besteht der Zweck des Lebens darin, zu einer einheitlichen Erfahrung dieser bereits existierenden Einheit zu gelangen, in der der Wissende und das Wissen eins sind.

Der Wahrheitsanspruch dieser Prämisse beruht auf dem Prinzip der Bestätigung: Weil alle großen spirituellen Lehrer in dieser Prämisse übereinstimmen, muss sie wahr sein.

Wir werden die Gültigkeit dieses Wahrheitsanspruchs weiter unten untersuchen. Aber zuerst müssen wir uns mit seiner Geschichte befassen, um zu sehen, wie die Romantische Religion Huxleys Denken geprägt hat, sowohl in der Frage, was eine große Religion ausmacht, als auch in der Frage, was alle großen Religionen lehren. In dem Maße, in dem Huxleys Schriften westliche buddhistische Lehrer beeinflusst haben – und sein Einfluss ist groß – hilft uns diese Geschichte zu erkennen, welche Rolle die in der ewigen Philosophie enthaltene Romantik bei der Gestaltung der heutigen Buddhistischen Romantik gespielt hat.

Wie sich herausstellt, trafen in Huxleys Religionsphilosophie zwei Strömungen des romantischen Denkens aufeinander. Als westlicher Denker nahm er romantische Einflüsse direkt aus seiner Erziehung und Kultur auf. Als Schüler indischer religiöser Lehrer unterlag er indirekt weiteren Einflüssen durch die westliche Erziehung, die ihm die Lehrer seiner Familie in Indien zuteilwerden ließen. Da die zweite Strömung ungewöhnlich und etwas unerwartet ist – sie ähnelt der Einführung amerikanischer Pizza in Italien – konzentrieren wir uns in erster Linie auf sie. Wir werden sehen, wie sich die asiatischen Religionen im Allgemeinen durch westliche Ideen veränderten, bevor man sie in den Westen exportierte, und wie manche dieser Veränderungen über eine bloße Neuverpackung hinausgingen und auch den Inhalt betrafen.

Einer der wichtigsten Einflüsse bei der Verwestlichung der asiatischen Religionen in Asien kam von Hegel. Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, lehrte er, jede Kultur und jede Rasse habe ihre eigenen, besonderen Stärken zum religiösen Fortschritt der Welt beigetragen. Und in seinen Augen war der Gipfel des Fortschritts natürlich das protestantische Christentum. Die europäischen Kolonialmächte brachten diese Theorie in die asiatischen Länder. Sie richteten dort Schulen ein und einige der Schüler übernahmen Hegels grundlegende Sicht des religiösen Fortschritts, schrieben aber Teile um, sodass ihre eigenen Religionen und nicht das Christentum die Hauptrolle spielten. Der reformierte Zen in Japan ist ein Beispiel dafür, der Neo-Hinduismus in Indien ein anderes.

Neo-Hinduismus ist die Bezeichnung einer religiösen Bewegung im Indien des 19. Jahrhunderts, deren Zentrum in Kalkutta lag und die im Laufe der Zeit vor allem von Indern gelehrt wurde, die in britischen Schulen ausgebildet worden waren. Das Ziel war die Umwandlung der indischen religiösen Tradition von einer Vielzahl getrennter Religionen in eine einzige, die besser in der Lage wäre, den Zustrom fremder Religionen auf indischem Boden abzuwehren.

Die Grundannahme der Bewegung war, dass sich hinter der Vielfalt der religiösen Erfahrungen und Praktiken in Indien eine grundlegende Einheit verbarg: Alle Götter und Göttinnen sind Ausdruck eines einzigen Gottes, Brahma. Brahma ist auch die eine Substanz, die die individuelle Seele und die gesamte Schöpfung durchdringt. Die *Upanishaden* und die *Bhagavad Gita* sind die primären Texte, die allen indischen religiösen Überzeugungen zugrunde liegen. Und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Sekten sind lediglich Anpassungen der einen wahren Botschaft, Anpassungen, die darauf abzielten, den Bedürfnissen der Menschen in verschiedenen Entwicklungsstadien auf dem gemeinsamen Weg zur Vereinigung mit Brahma gerecht zu werden.

Das war eine radikale Neugestaltung der indischen religiösen Tradition. Zunächst einmal hatte man die *Upanishaden* lange Zeit als Geheimtexte behandelt, die nur eingeweihten Brahmanen offenbart wurden. Daher konnten sie nicht die gemeinsame Quelle aller indischen religiösen Überzeugungen sein. Ebenso war die Vereinigung mit Brahma ein Ziel, das traditionell nur den Brahmanen vorbehalten war und den anderen Kasten verwehrt blieb, sodass sie nicht das universelle religiöse Ziel aller Inder sein konnte. Dennoch gelang es den Führern der Neo-Hindu-Bewegung durch Erziehung und Propaganda sowohl die britischen Kolonialherren als auch viele ihrer indischen Mitbürger davon zu überzeugen, dies sei die eigentliche religiöse Tradition, die Indien aus seiner Vergangenheit geerbt habe.

Als Begründer der Bewegung gilt vor allem Rammohan Roy (1772–1833), der 1828 die Brahma Samaj gründete, eine Gesellschaft, die sich der Verbreitung der Lehren der *Upanishaden* und der Vedanta widmete. Soweit feststellbar, war er derjenige, der 1814 den Begriff „Hinduismus“ geprägt hatte. Mit anderen Worten: Der „Hinduismus“ war ein neo-hinduistisches

Konstrukt. Einige Wissenschaftler diskutieren jedoch, ob der Neo-Hinduismus Wurzeln hat, die weiter zurückreichen als die Ankunft der Engländer in Indien. Denn es gibt belastbare Hinweise darauf, dass der Neo-Hinduismus seine Wurzeln zumindest im 18. Jahrhundert hat, und zwar nicht als Reaktion auf die Europäer, sondern auf die Herausforderung durch den Islam.

Zunächst einmal ist es Fakt: Zwei der ersten Europäer, die Sanskrit von brahmanischen Lehrern in Kalkutta lernten – Charles Wilkins und Henry Thomas Colebrooke – wurden von Roys Arbeit direkt zu den *Upanischaden* und der *Bhagavad Gita* als die für die indischen religiösen Vorstellungen repräsentativsten Bezeugungen geführt. Traditionell hätte man ihnen als Ausländern außerhalb des Kastensystems den Zugang zu den *Upanischaden* verwehrt. Die Bereitschaft ihrer Lehrer, ihnen diese Texte zu zeigen, war jedoch nicht ungewöhnlich, wenn man weiß, dass sich die Sanskrit-Pandits {Sanskrit-Gelehrte} in ihrer früheren Auseinandersetzung mit dem Islam auf dieselben Texte konzentriert hatten. Im Umgang mit einem in einem Buch festgehaltenen Monotheismus wie dem Islam war es eine gute Strategie, zu behaupten, auch die indischen Religionen verfügten über ein solches Buch, und das sei die *Bhagavad Gita*, da sie ebenfalls Monotheismus lehre.

Was die *Upanischaden* betrifft – insbesondere in der Auslegung des Advaita Vedanta, der sich auf ihren Monismus konzentrierte – so waren sie nützlich, um einen Dialog mit dem monistischen Zweig des Islam, dem Sufismus, zu beginnen. Tatsächlich stammt die erste Übersetzung der *Upanischaden* in eine nicht-indische Sprache – Persisch – aus dem Jahr 1657, beauftragt von einem Kronprinzen des Mogulreiches, der dem Sufismus zugeneigt war. Das erklärt, warum Roy sein erstes Buch über die *Upanischaden*, *Gift to the Monotheists* (1803–1804), auf Persisch schrieb und sich an ein Sufi-Publikum richtete.

Als die Sanskrit-Gelehrten auf das Christentum stießen – einen weiteren Monotheismus, der sich auf ein Buch stützt – wendeten sie die gleiche Strategie an. Wilkins wurde in den Monotheismus der *Bhagavad Gita* eingeführt, und Colebrooke in den Monismus der *Aitareya Upaniṣad*. Als Roy also 1816 eine Übersetzung der *Kena Upaniṣad* ins Englische fertigstellte, folgte er einfach einem Präzedenzfall.

Mit dem Fortschreiten des 19. Jahrhundert übernahmen die Briten die Kontrolle über Indien und indische Studenten, in britischen Schulen ausgebildet, erkannten, dass die europäische Spiritualität mehr beinhaltete als nur das Christentum, nämlich die europäische Philosophie. Obwohl viele der an britischen Schulen unterrichteten Philosophen – wie John Stuart Mill und Herbert Spencer – Agnostiker waren, waren andere, wie Spinoza, Emerson und Hegel, nicht nur Monotheisten, sondern sogar Monisten. Allein die Übereinstimmung ihrer Ansichten mit dem Advaita Vedanta, eröffnete die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs zwischen den Kulturen. Und der von Emerson und Hegel gelehrt Vitalismus war eine neue Variante des Monismus, die der Neo-Hinduismus schließlich aufgriff.

Swami Vivekananda (Narendranath Datta, 1863–1902) ist ein gutes Beispiel dafür. Ausgebildet in britischen Schulen, kam er schon früh mit einer Vielzahl europäischer Philosophen in Berührung, darunter Spencer, Spinoza, Kant, Fichte und Hegel. Er fühlte sich besonders zu denjenigen hingezogen, deren Philosophien sich auf Fortschritt und Wandel konzentrierten, offenbar weil sie den Fortschritt der Briten erklärten und Hinweise darauf gaben, wie Indien selbst Fortschritte machen könne. Spencer und Hegel waren die beiden Philosophen, die Vivekanandas Vitalismus am nachhaltigsten prägten, obwohl sie unterschiedliche Ansichten darüber vertraten, wie das Prinzip des Vitalismus genutzt werden könnte, um Indien voranzubringen.

Spencer ist der berühmte Verfechter der Ideologie, die heute als Sozialdarwinismus bekannt ist (auch wenn er sie formulierte, bevor Darwin seine Erkenntnisse über die Evolution veröffentlichte). Von ihm lernte der junge Narendranath das soziale Prinzip des Überlebens des Stärkeren: Soziale Organisationen sind wie Organismen, die mit anderen Organisationen konkurrieren müssen, um zu überleben. Dabei tragen diejenigen den Sieg davon, deren Stärken sie am besten befähigen, im Wettbewerb zu bestehen. Im Laufe seiner Karriere – unter seinem Ordensnamen Vivekananda – erklärte er mit dieser Theorie, warum der Buddhismus in Indien nicht überleben konnte und warum er mit seinem Untergang auch Indien in den Ruin geführt hatte: Er habe die Kraft der indischen Rasse durch den Beitritt von zu vielen Menschen zu seinem zölibatären Orden geschwächt. Gleichzeitig nutzte Vivekananda die Prinzipien von Spencer, um ein Programm zur Stärkung der

indischen Rasse voranzutreiben, damit sie ihre europäischen Unterdrücker abwerfen konnte.

Von Hegel hatte Narendranath gelernt, dass sozialer Fortschritt durch die Evolution des Geistes erfolgt und dass diese Evolution dem dialektischen Muster folgt, sich vorwärts zu bewegen, indem sie zu den ältesten Annahmen zurückkehrt, die dem früheren Denken zugrunde liegen. Der Weg, um Indien voranzubringen – damit es, wie er es ausdrückte, „Muskeln aus Stahl und Nerven aus Eisen“ entwickeln würde – bestand also darin, zu den tiefsten Prinzipien zurückzukehren, die der indischen Religion zugrunde liegen. Diese glaubte er, im Advaita Vedanta zu finden. Von Hegel übernahm Narendranath auch die Idee, die Geschichte der Weltreligionen sei ein riesiges Drama, in dem alle Kulturen und Religionen eine spezifische Rolle spielen, die in einer geeinten Erkenntnis des Einen Geistes oder der Einen Seele gipfelt, die sowohl im Inneren als auch im Äußeren wirkt. Die *Upanischaden* sind älter als das Christentum und der Vedanta lehrt den Monismus in eindeutigen Begriffen. So ist es leicht zu verstehen, warum Vivekananda Hegel so zusammenfasste, dass er den Vedanta und nicht das Christentum als die Religion der Zukunft sah. Dies erklärt, warum er nicht nur in ganz Indien, sondern auch zweimal im Westen Vorträge hielt, bevor er früh im Alter von neununddreißig Jahren starb.

Im Westen stieß er auf den Widerstand konservativer Christen, aber er fand auch ein ausgewähltes, aufgeschlossenes Publikum, dessen Einstellungen von den Romantikern geprägt waren. Diese hatten Indien als Quelle spiritueller Inspiration gepriesen, den vitalistischen Monismus als die am weitesten fortgeschrittene spirituelle Lehre bezeichnet und die Religionen der Welt als Teil einer gemeinsamen Suche nach der Verwirklichung der monistischen Vision dargestellt. So hatten sie und ihre Übermittler den Weg für die Lehren Vivekanandas geebnet.

Vivekananda lehrte den Vedanta sowohl in Indien als auch im Westen, und formulierte dabei das Prinzip, das die Grundlage für Huxleys ewige Philosophie bilden sollte: Beim Vergleich verschiedener religiöser Traditionen spielen die Unterschiede keine Rolle, nur die Gemeinsamkeiten sind von Bedeutung. So konnte er die vielen Unterschiede nicht nur zwischen den indischen Religionen, sondern auch zwischen den Religionen der Welt überspielen.

Damit folgte er dem romantischen Programm: Die Unterschiede zwischen den Religionen wurden zurückgeführt auf Zufälle der Persönlichkeit und der Kultur und die zentrale religiöse Erfahrung war für alle dieselbe, nämlich die Vereinigung mit dem Unendlichen. Der Hauptunterschied bestand darin, dass für die Romantiker das Unendliche völlig immanent war, und für Vivekananda sowohl immanent als auch transzendent. Dieser Punkt sollte auch in Huxleys ewiger Philosophie wieder auftauchen.

Einer von Vivekanandas Schülern, Swami Prabhavananda, wurde mit der Leitung der Vedanta-Gesellschaft in Los Angeles betraut. Er war seinerseits Huxleys Lehrer. Als Huxley später *Die ewige Philosophie* verfasste, übernahm er von seinen Lehrern den Grundsatz, die eine Kraft, die den Kosmos durchdringt und ihm zugrunde liegt, sei sowohl immanent als auch transzendent. Hier war er dem Vedanta näher als der Romantik. Und er unterschied sich sowohl von Vivekananda als auch von Romantikern wie Schelling, indem er die Idee des unvermeidlichen spirituellen Fortschritts der menschlichen Rasse aufgab – schließlich schrieb er während des Zweiten Weltkriegs, der die Vorstellung einer sich immer weiter nach oben bewegenden Menschheit ernsthaft infrage stellte. Ansonsten aber umfasst *Die ewige Philosophie* eine größere Bandbreite romantischer Prinzipien, als Huxley von seinen Vedanta-Lehrern gelernt hatte.

Da ist zunächst die grundlegende Annahme darüber, was Religion ist und auf welche Fragen sie abzielt. Wie die Anhänger des Vedanta und die Romantiker versteht Huxley Religion als eine Frage der Beziehung zwischen dem Individuum und dem Göttlichen. Die wichtigsten Fragen dabei lauten: „Was ist mein wahres Selbst? In welcher Beziehung steht es zum Kosmos? Und in welcher Beziehung steht es zu dem göttlichen Grund, auf dem beide stehen?“ Diese Fragen gehören nach Huxley in den Bereich der „Autologie“ oder der „Wissenschaft des ewigen Selbst“. Und die Antwort – „die von allen Vertretern der ewigen Philosophie nachdrücklich betont wird“ – lautet, dass dieses Selbst „in der Tiefe eines jeden einzelnen, individualisierten Selbst liegt und mit dem göttlichen Grund identisch oder zumindest verwandt ist“.³⁸

³⁸ Aldous Huxley. *The Perennial Philosophy*, S. 1.

„Basierend auf der direkten Erfahrung derjenigen, die die notwendigen Voraussetzungen für ein solches Wissen erfüllt haben, wird diese Lehre am prägnantesten ausgedrückt in der Sanskrit-Formel *tat tvam asi* (das bist du). Der Atman oder das immanente ewige Selbst ist eins mit Brahman, dem absoluten Prinzip aller Existenz und das letzte Ziel jedes menschlichen Wesens ist es, diese Tatsache für sich selbst zu entdecken, um herauszufinden, wer es wirklich ist.

Nur das Transzendente, das völlig andere, kann immanent sein, ohne sich durch das Werden desjenigen, in dem es wohnt, zu verändern. Die ewige Philosophie lehrt, es sei wünschenswert und sogar notwendig, den geistigen Grund der Dinge zu kennen, nicht nur innerhalb der Seele, sondern auch außerhalb in der Welt und, jenseits von Welt und Seele, in seinem transzendenten Anderssein.“³⁹

Huxley zitiert dann zustimmend eine Passage von William Law, einem Mystiker des 18. Jahrhunderts, wonach dieser Grund unendlich ist, sowohl im Inneren als auch im Äußeren.

„Diese Tiefe ist die Einheit, die Ewigkeit – ich hätte fast gesagt, die Unendlichkeit – der Seele; denn sie ist so unendlich, dass nichts sie befriedigen oder ihr Ruhe geben kann außer der Unendlichkeit Gottes.“⁴⁰

Obwohl Huxley diesen Grund – Gott unter seinen verschiedenen Namen – sowohl als transzendent als auch als immanent darstellt, verleiht er der Idee der Immanenz Gottes eine romantische Wendung. In einer merkwürdigen Passage, in der er die Existenz des Bösen in einem Universum erklärt, das Ausdruck einer einzigen göttlichen Macht ist, greift Huxley auf ein organisches Modell zurück, um die Beziehung der gesamten Schöpfung zu Gott zu erklären: Wir sind alle einzelne Organe innerhalb eines viel größeren Organismus, der von Gott durchdrungen ist. Ausgehend von dieser Analogie vertritt Huxley eine ähnliche Position wie Hölderlin: Da das Universum unendlich ist, liegt es letztendlich jenseits von Gut und Böse und man kann nur

³⁹ Ebenda, S. 1–2.

⁴⁰ Ebenda, S. 2.

Frieden finden, wenn man sich diese universelle Sichtweise zu eigen macht. Nachdem er darauf hingewiesen hat, dass viele Individuen, das heißt andere Organe des universellen Organismus – sich egoistisch verhalten, schreibt er:

„Unter solchen Umständen wäre es erstaunlich, wenn die Unschuldigen und Gerechten nicht leiden würden – genauso wie es erstaunlich wäre, wenn die unschuldigen Nieren und das gerechte Herz nicht unter den Sünden eines ausschweifenden Gaumens und eines überladenen Magens leiden würden. Sünden, die, wie wir hinzufügen können, diesen Organen durch den Willen des gefräßigen Individuums auferlegt werden, zu dem sie gehören ... der rechtschaffene Mensch kann dem Leiden nur entgehen, indem er es annimmt und darüber hinausgeht; und das kann er nur, indem er sich von der Rechtschaffenheit zu völliger Selbstlosigkeit und Bezogenheit auf Gott bekehrt.“⁴¹

Huxley scheint hier jedoch nicht klar zu sein, dass er Gott als Vielfraß und Säufer darstellt. So hat diese Passage den doppelten Effekt, das Problem, das sie zu lösen versucht, noch verwirrender zu machen und gleichzeitig einen Großteil des restlichen Buches zu untergraben.

Abgesehen von dieser unglücklichen Passage übernimmt Huxley weitere Merkmale der Romantischen Religion weitgehend unverändert.

Zum Beispiel lautet seine Definition des grundlegenden spirituellen Problems, dass die Menschen unter ihrem Gefühl leiden, ein eigenständiges Selbst zu haben. Dieses Gefühl verursacht Leiden, weil es Gefühle der Isolation hervorruft, aber auch, weil es zur Vorstellung eines eigenen freien Willens führt. Wie Schelling und Hegel betrachtet Huxley die Idee des individuellen Willens und Freiheit der Wahl als „Wurzel aller Sünde“, denn ein solcher Wille kann nur einen Zweck haben: „Zu bekommen und für sich zu behalten.“ Und wie sie leitet auch er diese niedrige Bewertung der individuellen Freiheit aus seiner Vision eines monistischen, organischen Universums ab. In einem solchen Universum wäre ein freier Wille eines Teils des Organismus schädlich für das Überleben des gesamten Organismus und damit natürlich auch für das Überleben des einzelnen Teils.

⁴¹ Ebenda, S. 223–234.

Die Lösung des Problems des „eigenständigen Selbst“ ist ein direktes, geeintes Bewusstsein der göttlichen Substanz, in dem der Wissende, das Wissen und das, was gewusst wird, eins sind. Diese Erfahrung ist für alle, die sie machen, die gleiche, und das bedeutet, die Unterschiede zwischen den religiösen Lehren sind lediglich eine Frage der Persönlichkeit und der Kultur. Daher sind die verschiedenen Namen, unter denen die Lehren bekannt sind – Gott, Sosein, Allah, das Tao, die Weltseele – als Synonyme für den einen Grund zu verstehen. Und er geht davon aus, dieser Grund habe einen Willen, so wie die romantische Weltseele mit einem Zweck arbeitet. Sie fungiert nicht nur als das, was in der religiösen Erfahrung erkannt wird, sondern auch als die Inspiration des Wissenden, sich seiner bereits bestehenden Einheit mit dem Grund zu öffnen.

Huxley schreibt, dass viele Menschen diese Einheitserfahrung spontan machen können – er nennt Wordsworth und Byron als Beispiele –, aber er unterscheidet zwischen dem, was James als Erfahrungen der Bekehrung und Heiligung bezeichnet hätte. Wenn die Bekehrung nicht zur Heiligung oder zur weiteren Kultivierung dieses Bewusstseins führt, ist sie kaum mehr als eine abgelehnte Einladung – und hat, wie im Fall von Wordsworth und Byron, kaum eine dauerhafte Wirkung.

„Im besten Fall sind solche plötzlichen Zuwächse des ‚kosmischen Bewusstseins‘ ... lediglich ungewöhnliche Einladungen zu weiteren persönlichen Anstrengungen in Richtung der inneren Höhe wie auch der äußeren Fülle des Wissens. In sehr vielen Fällen wird die Einladung nicht angenommen; man schätzt das Geschenk wegen der ekstatischen Freude, die es mit sich bringt, man erinnert sich nostalgisch daran und, wenn der Empfänger zufällig ein Dichter ist, schreibt er voller Beredsamkeit darüber.“⁴²

Um wirklich fruchtbar zu sein, muss die Erfahrung der Einheit durch einen Prozess kultiviert werden, den Huxley als *Kasteiung* bezeichnet. Damit meint er nicht so sehr die Abtötung des Fleisches als vielmehr die Abtötung des individuellen Willens: eine Haltung, die er mit den Begriffen

⁴² Ebenda, S. 68.

Fügsamkeit, Gehorsam, Unterwerfung, Empfänglichkeit und Akzeptanz umschreibt. Die einzige positive Ausübung der individuellen Freiheit besteht darin, sie bereitwillig aufzugeben:

„Die Befreiung ... wird durch Gehorsam und Fügsamkeit gegenüber der ewigen Natur der Dinge erreicht. Der freie Wille ist uns gegeben worden, damit wir unseren Eigenwillen aufgeben und so ständig in einem ‚Zustand der Gnade‘ leben können. Alle unsere Handlungen müssen letztlich darauf ausgerichtet sein, uns gegenüber der Aktivität und dem Sein der göttlichen Wirklichkeit passiv zu machen. Wir sind gleichsam Äolsharfen, die mit der Macht ausgestattet sind, sich entweder dem Wind des Geistes auszusetzen oder sich vor ihm zu verschließen.“⁴³

Wie die Romantiker vergleicht Huxley die Kultivierung dieser rezeptiven Haltung mit dem Geisteszustand, den ein wahrer Künstler kultivieren muss, bevor er Kunst von echtem Wert schaffen kann. Aber er erkennt an, dass die spirituelle Kultivierung ein viel strengerer Prozess ist. Auch warnt er, heroische Bemühungen, sich im Zuge dieser Kultivierung zu läutern, seien kontraproduktiv. Nur durch die Verneinung des Eigenwillens und des Egos kann man sich der Gnade des Grundes öffnen:

„Aber stoische Strenge ist nur die Verherrlichung der besseren Seite des Ichs auf Kosten der weniger guten. Heiligkeit hingegen ist die totale Verleugnung des trennenden Ichs, sowohl in seinen verdienstvollen als auch in seinen verwerflichen Aspekten, und die Hingabe des Willens an Gott.“⁴⁴

Romantisch ist auch Huxleys Bemerkung, eines der Ergebnisse der Einheits- erfahrung bestehe darin, die Natur als heilig anzusehen. Merkwürdig für einen Romancier widmet er in seinem Buch der Idee keinen Raum, die Einheitserfahrung führe automatisch zu dem Wunsch, sie ästhetisch auszudrücken. In diesem Punkt weicht er von den Romantikern ab und steht mehr im Einklang mit der Tradition des Vedanta. Aber er ist durch und durch

⁴³ Ebenda, S. 165.

⁴⁴ Ebenda, S. 98.

Romantiker in seinem Beharren darauf, die Erfahrung des Grundes finde ihren moralischen Ausdruck nicht durch Regeln. Stattdessen findet sie diesen durch eine Haltung der Liebe, die Regeln unnötig macht, weil der Grund jenseits der üblichen Vorstellungen von Gut und Böse liegt. Um diesen Punkt zu untermauern, zitiert er eine aus dem Zusammenhang gerissene Passage von Augustinus (der dazu riet, nicht einfach nur zu lieben, sondern Gott zu lieben):

„Aus all dem folgt, dass die Nächstenliebe die Wurzel und die Substanz der Moral ist ... All dies fasst Augustinus in der Formel zusammen: ‚Liebe, und tue, was du willst.‘“⁴⁵

Huxley fügt jedoch hinzu, Liebe in diesem Sinn sei nicht unvereinbar mit der Vorstellung von göttlichen Geboten. In einer Passage, die Maslow zu *Religion, Values and Peak Experiences* inspiriert haben könnte, erklärt Huxley, das geeinte Bewusstsein sei die Quelle aller moralischen Werte.

„Wir sehen also, für die ewige Philosophie ist das Gute die Übereinstimmung des getrennten Selbst mit dem göttlichen Grund, der ihm das Sein gibt, und schließlich sein Aufgehen darin. Das Böse ist die Intensivierung des Getrenntseins, die Weigerung zu erkennen, dass der Grund existiert. Diese Lehre ist natürlich vollkommen vereinbar mit der Formulierung ethischer Grundsätze als eine Reihe negativer und positiver göttlicher Gebote oder sogar in Begriffen des sozialen Nutzens. Die Verbrechen, die überall verboten sind, gehen von Gemütszuständen aus, die überall als falsch verurteilt werden; und diese falschen Gemütszustände sind, als empirische Tatsache, absolut unvereinbar mit jener Erkenntnis des göttlichen Grundes, der der ewigen Philosophie gemäß das höchste Gut ist.“⁴⁶

Huxley geht nicht direkt auf die Frage ein, ob die Kasteiung ein Prozess ist, der ein Ziel erreicht oder einer, den man das ganze Leben hindurch beständig verfolgen muss. Er scheint die letztere Position zu unterstützen, wie dieses genauere Zitat von Augustinus zeigt:

⁴⁵ Ebenda, S. 92.

⁴⁶ Ebenda, S. 184.

„Wenn du sagst: ‚Es ist genug, ich habe die Vollkommenheit erreicht‘, ist alles verloren. Denn die Aufgabe der Vollkommenheit ist es, die eigene Unvollkommenheit zu erkennen.“⁴⁷

Im Gegensatz zu den Romantikern empfiehlt Huxley die erotische Liebe nicht als Mittel zur Kasteiung, und er geht auch nicht davon aus, Religionen hätten im Laufe der Zeit Fortschritte gemacht oder seien dazu bestimmt, Fortschritte zu machen. Zur Pflicht, die eigene Religion weiterzuentwickeln, hat Huxley nur wenig zu sagen, außer dass der Weltfrieden unmöglich ist, wenn sich nicht alle Religionen so weit entwickeln, dass sie die ewige Philosophie als ihren gemeinsamen Kern akzeptieren.

Wie wir bereits erwähnt haben, beruht der Wahrheitsanspruch der ewigen Philosophie auf dem Prinzip der Bestätigung: Die Behauptung, diese Lehren seien allen großen spirituellen Traditionen der Welt, bis in prähistorische Zeiten zurück, gemeinsam. Es gibt jedoch zwei gute Gründe, diese Behauptung zurückzuweisen:

1) Selbst wenn es richtig wäre, dass alle religiösen Traditionen in ihrer höchsten Ausprägung diese Lehren vertreten, wäre das keine solide Grundlage für einen Wahrheitsanspruch. Soweit wir wissen, könnten die Traditionen alle falsch sein. Die Menschen haben sich im Laufe der Geschichte auf viele Dinge geeinigt, die sich später als falsch erwiesen haben.

2) Der zweite Grund, Huxleys Behauptung infrage zu stellen, ist die schlichte Tatsache, dass diese Lehren nicht allen Religionen gemeinsam sind. Der Theravāda – das, was Vivekananda die südliche Schule des Buddhismus und Huxley Hīnayāna nannte – ist ein wichtiges Beispiel dafür. Die ewige Philosophie lehrt die Religion als Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Kosmos, und der Theravāda lässt diese Frage beiseite. Die ewigen Philosophen lehren ein wahres Selbst, der Theravāda das Nicht-Selbst. Die ewige Philosophie lehrt die Vereinigung mit Gott als höchstes Ziel; der Theravāda versteht die Vereinigung mit Brahma als ein Ziel, das der

⁴⁷ Ebenda, S. 292.

Ungebundenheit unterlegen ist (MN 83, MN 97). Und schließlich lehrt die ewige Philosophie, der Grund des Seins habe einen Willen und seine Gnade sei notwendig, um das höchste Ziel zu erreichen. Der Theravāda dagegen sagt, dass die Ungebundenheit völlig ohne Willen ist – da sie nicht gestaltet ist, gestaltet sie überhaupt keine Absichten – und dass sie nicht durch Gnade, sondern durch eigene Anstrengungen erreicht wird.

Diese Unterschiede stellten sowohl für Vivekananda als auch für Huxley ein Problem dar, und sie versuchten, sie durch eine Vielzahl von Taktiken zu überwinden.

Vivekananda besuchte Sri Lanka, um die Unterstützung der dortigen buddhistischen Mönche für die Schaffung eines einheitlichen Hinduismus zu gewinnen, der auch den Buddhismus einschließen sollte, wurde aber verständlicherweise abgewiesen. Für den Rest seines Lebens hatte er nur noch wenig Gutes über den buddhistischen Sangha zu sagen.

Bei dem Thema „Buddha“ wandte Vivekananda in seinen Ansprachen an das amerikanische Publikum drei Strategien an, um die Bereiche auszublenden, in denen die buddhistischen Lehren denen des Advaita Vedanta widersprachen:

1) In *Buddha's Message to the World* (1900) stellte er den Buddha als wohlmeinenden Reformier dar, der das Nicht-Selbst und den Nicht-Gott gelehrt hatte, um die selbstsüchtige Ausbeutung, die das Kastensystem seiner Zeit kennzeichnete, zu beseitigen. Doch trotz der guten Absichten des Buddha waren seine Lehren so wenig mit der Realität von Gott und Seele vereinbar, dass sie aus Indien verschwanden – und das zu Recht. In dieser Darstellung des Buddha bemühte sich Vivekananda, seine Bewunderung für den Buddha als Mensch, nicht als Philosoph, auszudrücken.

2) In *Buddhism, the Fulfillment of Hinduism* (1893) beharrt Vivekananda darauf, der Buddha sei von seinen Anhängern missverstanden worden und seine Lehren stimmten in Wirklichkeit mit dem Vedanta überein – von dem Vivekananda, wie viele Inder seiner Zeit, glaubte, dass er dem Buddha vorausging. Als der Buddha beispielsweise das

Nicht-Selbst lehrte, so Vivekananda, leugnete er nicht die Existenz des wahren Selbst, sondern die des falschen, eigenständigen Selbst. Diese Behauptung hat natürlich zur Folge, dass die Reden des Buddha nicht für bare Münze genommen werden dürfen, wo sie aussagen, die Idee eines universellen Selbst sei völlig töricht (§ 21). Wie Hegel war auch Vivekananda davon überzeugt, sein Glaube verschaffe ihm Einblick in Absichten, die unter der Oberfläche lagen und ihre Bedeutung konterkarierten.

3) In der *Vedanta Philosophy* (1896) behauptete Vivekananda, die wahre Essenz der Lehren des Buddha sei im Mahāyāna zu finden – was er als die nördliche Schule bezeichnete – und man könne die südliche Schule einfach verwerfen.

Huxley hat bei der Behandlung des Buddha-Problems alle drei Strategien aufgegriffen und sie so eingesetzt, dass sie sich gegenseitig unterstützten. Am deutlichsten wird dies bei seiner Behandlung der Lehre vom Nicht-Selbst.

In einem Fall wendet Huxley die erste Strategie an, indem er die Lehre der Nicht-Selbst-Lehre – in ihrer Interpretation als Kein-Selbst-Lehre – einfach als unzureichend ansieht, um die Fragen zu beantworten, die einen Metaphysiker bewegen, insbesondere Fragen nach einem sinnvollen Konzept des Kosmos:

„Hume und die Buddhisten geben eine hinreichend realistische Beschreibung des Selbst in Aktion, aber sie versäumen es zu erklären, wie oder warum die Bündel jemals zu Bündeln wurden. Haben sich die Atome, aus denen sich die Erfahrung zusammensetzt, aus eigenem Antrieb zusammengefügt? Und wenn ja, warum oder mit welchen Mitteln und innerhalb welcher Art von nicht-räumlichem Universum? Eine plausible Antwort auf diese Fragen im Sinne von *anattā* zu geben, ist schwierig. So sind wir gezwungen, die Doktrin zugunsten der Vorstellung aufzugeben, hinter dem Fließen und innerhalb der Bündel existiere eine Art permanente Seele. Diese wird durch die Erfahrung organisiert und macht ihrerseits von dieser organisierten Erfahrung

Gebrauch, um zu einer besonderen und einzigartigen Persönlichkeit zu werden.“⁴⁸

Hier macht sich Huxley die romantische Sichtweise der Kausalität zu eigen, nach der komplexe, interagierende Systeme nur durch einen organischen, zielgerichteten Willen erklärt werden können.

An einer anderen Stelle beginnt Huxley mit Strategie Nummer zwei und folgt damit dem Beispiel Vivekanandas: Die Nicht-Selbst-Lehre sollte nicht das universelle Selbst, sondern nur das persönliche Selbst leugnen. Deshalb stehe sie eigentlich im Einklang mit der ewigen Philosophie.

„Es genügt darauf hinzuweisen, dass der Buddha, als er darauf bestand, dass die Menschen von Natur aus ‚Nicht-Atman‘ sind, offensichtlich über das persönliche Selbst und nicht über das universelle Selbst spricht ... Gautama leugnet die substanzielle Natur und das ewige Fortbestehen der individuellen Psyche. ... Der Buddha lehnt es ab, sich über die Existenz des Atman, das heißt des Brahman zu äußern, wie auch über die meisten anderen metaphysischen Angelegenheiten. Er begründet dies damit, dass solche Diskussionen nicht zur Erbauung oder zum spirituellen Fortschritt der Mitglieder des von ihm gegründeten Mönchsordens beitragen.“⁴⁹

Wie wir bereits festgestellt haben, stellt dies den Buddha falsch dar. Er sagte nicht nur, die Idee eines universellen Selbst sei eine törichte Doktrin (§ 21); er wandte auch ausdrücklich die Lehre vom Nicht-Selbst auf alle möglichen Vorstellungen vom Selbst an, einschließlich eines Selbst, das unendlich ist (§ 18).

Huxley geht dann dazu über, Strategie Nummer drei mit Strategie Nummer eins zu kombinieren. Er behauptet – ohne dies zu untermauern – die Art von metaphysischen Fragen, die der Buddha bewusst beiseiteschob, müsse tatsächlich sowohl gestellt als auch beantwortet werden, und das Mahāyāna habe durch die Beantwortung dieser Fragen den Buddhismus wahrhaft groß gemacht. Mit anderen Worten: Huxley definiert „Große Religion“ als jede

⁴⁸ Ebenda, S. 38.

⁴⁹ Ebenda, S. 9.

Religion, die die ewige Philosophie umfasst – was den Wahrheitsanspruch der ewigen Philosophie in eine Tautologie verwandelt: Das heißt, ewige Philosophie ist wahr, weil alle großen Religionen sie lehren, aber man kann eine Religion nur dann als groß bezeichnen, wenn sie ewige Philosophie lehrt.

Gleichzeitig kritisiert Huxley – wie Mālunkyāputta (§ 5) – den Buddha dafür, dass er die Art von Fragen nicht beantwortet, die Mālunkyāputta beantwortet haben wollte, die der Buddha aber als Hindernisse auf dem Weg zum Ende des Leidens sah.

„Obwohl es seine Gefahren hat, obwohl es die fesselndste, weil ernsthafteste und edelste aller Ablenkungen werden kann, ist metaphysisches Denken unvermeidlich und schließlich notwendig. Selbst die Hīnayāna-Anhänger erkannten dies, und die späteren Mahāyāna-Anhänger entwickelten in Verbindung mit der Ausübung ihrer Religion ein großes und beeindruckendes System kosmologischer, ethischer und psychologischer Gedanken. Dieses System basiert auf den Postulaten eines strengen Idealismus und behauptet, auf die Idee eines Gottes verzichten zu können. Aber die moralische und spirituelle Erfahrung war zu stark für die philosophische Theorie. So mussten die Verfasser der Mahāyāna-Sūtras unter der Inspiration der direkten Erfahrung ihren ganzen Einfallsreichtum aufwenden, um zu erklären, warum der Tathāgata und die Bodhisattas eine unendliche Nächstenliebe gegenüber Wesen an den Tag legen, die nicht wirklich existieren. Gleichzeitig dehnten sie den Rahmen des subjektiven Idealismus aus, um Platz für den universellen Geist zu schaffen. Sie kombinierten die Idee der nicht existierenden Seele mit der Doktrin, dass der individuelle Geist, wenn er gereinigt ist, sich mit dem universellen Geist oder dem Buddha-Schoß identifizieren kann. Und sie behaupteten, auch wenn es keinen Gott gebe, sei dieser realisierbare universelle Geist das innere Bewusstsein des ewigen Buddha. Und weiter sei dieser Buddha-Geist mit ‚einem großen mitfühlenden Herzen‘ verbunden, das die Befreiung jedes fühlenden Wesens wünscht und schenke allen göttliche Gnade, die sich ernsthaft um das endgültige Ziel des Menschen bemühen. Mit einem Wort, trotz ihres unglücklichen Vokabulars enthalten die besten Mahāyāna-Sūtras eine authentische

Formulierung der ewigen Philosophie – eine Formulierung, die in mancher Hinsicht ... vollständiger ist als jede andere.“⁵⁰

Huxley verwendet auch die Strategien Nummer zwei und drei, um zu erklären, dass der Buddha wirklich an Gott als den letzten Grund glaubte, dass aber sein rhetorischer Stil diesen Punkt verschleierte, bis die Mahāyāna-Anhänger erkannten, dass diese Annahme ein notwendiger Teil seiner Lehre war:

„Der Buddha lehnte es ab, irgendeine Aussage über die letzte göttliche Wirklichkeit zu machen. Alles, worüber er sprach, war Nirvāṇa, der Name einer Erfahrung, die der gesammelte Mensch ohne Selbst macht. Andere haben dieser Erfahrung andere Namen gegeben: Vereinigung mit Brahman, Al-Haqq, die immanente und die transzendente Gottheit. Er behielt hier die Haltung eines strengen Operationisten bei. Denn er sprach nur von der spirituellen Erfahrung, nicht von der metaphysischen Entität, die von den Theologen anderer Religionen, wie auch vom späteren Buddhismus, als Objekt und gleichzeitig als Subjekt und Substanz dieser Erfahrung angenommen wird (da in der Kontemplation der Wissende, das, was gewusst wird und das Wissen alle eins sind).“⁵¹

Dies ignoriert natürlich die wiederholte Aussage des Buddha, die Ungebundenheit sei nicht identisch mit dem Ziel der Vereinigung mit Brahma. Und ignoriert weiter, dass das letztere Ziel minderwertig ist, weil es immer noch im Werden festhängt und daher nicht zum Ende des Leidens führen kann. Zwar behandelt Huxley die Vereinigung mit Brahma als einen ewigen Zustand, der jenseits des Flusses des Werdens liegt. Aber der Buddha erkannte, dass jegliches Gefühl der Identität – selbst mit einem unendlichen Wesen – in Wirklichkeit innerhalb des Flusses des Werdens liegt, weil es auf subtiler Begierde beruht.

Huxley umschreibt den Dhamma in einer Weise, die keine Befreiung vom Werden bietet. Das spiegelt sich wider in seiner Verwendung der Strategie

⁵⁰ Ebenda, S. 9–10.

⁵¹ Ebenda, S. 45–46.

Nummer zwei, um den Edlen Achtfachen Pfad umzuschreiben. In seiner Darstellung sollen die ersten sieben Faktoren ein Regime der Kasteiung auferlegen – was nach seiner Definition keine Frage der Selbstreinigung oder Selbstbeherrschung durch die reife Kultivierung der eigenen Entscheidungsfreiheit ist. Vielmehr geht es darum, sich der göttlichen Gnade zu öffnen. Warum der Buddha es versäumt hat, die Notwendigkeit der Gnade zu erwähnen, erklärt er wie folgt:

„Der Buddha der Pāli-Schriften war ein Lehrer, dessen Abneigung gegen ‚sinnlose Fragen‘ nicht weniger ausgeprägt war als die des strengsten Experimentalphysikers des zwanzigsten Jahrhunderts. Er lehnte es ab, über die Mittel zu sprechen, die der göttliche Grund einsetzt, um dem Menschen zu helfen, sein Ziel zu erreichen.“⁵²

Mit anderen Worten: In Huxleys Augen zeichnete der Buddha ein unvollständiges Bild des Pfades, weil sein rhetorischer Stil ihm im Wege stand.

Damit der Edle Achtfache Pfad nicht zum Ende des Werdens, sondern zu einer verfeinerten Ebene des Werdens führt, auf der man die Einheit mit dem Grund des Universums erreicht, definierte Huxley die Faktoren des Pfades neu. Ein Blick auf seine Version von zwei der Faktoren zeigt, wie er das geschafft hat. Erstens: rechte Ansicht – oder in seinen Worten: der richtige Glaube:

„Vollständige Befreiung hängt von Folgendem ab: Erstens, dem richtigen Glauben an die allzu offensichtliche Wahrheit, dass die Ursache von Schmerz und Übel das Verlangen nach einer trennenden, egozentrischen Existenz ist. Daraus folgt, dass es keine Befreiung vom Übel geben kann, weder persönlich noch kollektiv, außer durch die Beseitigung dieses Verlangens und der Besessenheit von ‚ich‘, ‚mir‘, ‚mein‘.“⁵³

Im Vergleich zum Dhamma hat Huxley „vollständige Befreiung“ neu definiert und meint damit nur die Befreiung von einer trennenden Selbstidentität, nicht aber von allen Formen der Selbstidentität, ob getrennt oder geeint. In

⁵² Ebenda, S. 203.

⁵³ Ebenda, S. 202.

praktischer Hinsicht wird dies durch seine Definition des letzten Faktors des Pfades deutlich:

„...achtens, richtige Kontemplation, die geeinte Erkenntnis des Grundes.“⁵⁴

Hier präsentiert Huxley als Ziel der Praxis eine wiederbelebte Version eines Schrittes, den der Buddha nur als Teil des Pfades zum Ziel einschloss. Aus der Sicht des Dhamma kann man nur dann endgültige Befreiung erlangen, wenn man jede Wahrnehmung des „Grundes“ und jede Identifikation mit geeinter Erkenntnis, – die von Natur aus gestaltet ist –, fallen lässt.

Aus dieser Diskussion von Huxleys Behandlung des Buddhismus werden zwei Punkte deutlich:

1) Um den Buddhismus mit der ewigen Philosophie in Einklang zu bringen, musste er ihn umfassend umschreiben und gleichzeitig den Buddha kritisieren: Der Buddha war so unklug, metaphysische Fragen über die Natur der Welt und des Selbst nicht anzusprechen; seine Lehren über das Nicht-Selbst und Nirvāṇa waren unvollständig und führten zu Verwirrung, die sich erst im Mahāyāna klärte. Unabhängig davon, ob Huxley mit dieser Kritik richtig lag, zeigt seine radikale Revision der Lehre des Buddha, um sie in die ewige Philosophie einzupassen, dass der Wahrheitsanspruch dieser Philosophie – sie ist wahr, weil alle großen Traditionen mit ihr übereinstimmen – falsch ist.

2) Vom Standpunkt des Dhamma aus gesehen ist Huxleys überarbeiteter Buddhismus dem ursprünglichen Dhamma insofern unterlegen, als er nicht zum völligen Beenden des Werdens, sondern nur zu einer verfeinerten Ebene des Werdens führen kann. Daher kann er nicht zur völligen Freiheit von Leiden und Druck führen. Und mit der Behauptung, Unterschiede zwischen religiösen Traditionen spielten keine Rolle, hat Huxley ein wichtiges Prinzip verdunkelt: Unterschiede im Glauben sind *sehr wohl* von Bedeutung, wenn sie zu Unterschieden im Verhalten führen. Aus diesem Prinzip folgt eine Lehre des Buddha, wie die Wahrheitsansprüche verschiedener Lehren geprüft werden

⁵⁴ Ebenda, S. 203.

können: nicht durch Übereinstimmung der Ansichten, sondern durch die Ergebnisse, die sich ergeben, wenn die Lehren in die Praxis umgesetzt werden. Auch so hat Huxley eine minderwertige Version des Dhamma propagiert, nämlich indem er jede Möglichkeit der Überprüfung religiöser Wahrheitsansprüche durch Handeln negiert hat.

Trotz Huxleys grober Behandlung des Buddhismus hatte *Die ewige Philosophie* einen enormen Einfluss auf die Entwicklung der Buddhistischen Romantik: sowohl direkt auf diejenigen, die das Buch lasen, als auch indirekt durch den Einfluss des Buches auf Maslow.

Ein Teil dieses Einflusses lässt sich dadurch erklären, dass das Buch in vielen Menschen im Westen die Vorstellung erweckte, östliche Religionen wie der Buddhismus hätten etwas Wertvolles zu bieten. Und die Bevorzugung einer Religion gegenüber einer anderen könne einfach eine Frage des persönlichen Geschmacks sein – solange man diese Religion auf monistische Weise interpretiert. Menschen, die dem Monismus bereits positiv gegenüberstanden – durch Emerson und andere Vermittler der Romantischen Religion – konnten diese Bedingung leicht akzeptieren. Diejenigen, die eine positive Beziehung zur jüdisch-christlichen Tradition hatten, glaubten, die buddhistischen Lehren und Praktiken konfliktfrei übernehmen zu können. Und jene mit einer negativen Beziehung zu dieser Tradition hatten das Gefühl, dass sie im Buddhismus geistige Nahrung finden konnten, frei von den Glaubensanforderungen von Synagoge oder Kirche. Auf diese Weise erleichterte die Idee einer ewigen Philosophie vielen Menschen aus dem Westen den Weg in das buddhistische Denken und die buddhistische Praxis.

Doch auch wenn *Die ewige Philosophie* dazu beitrug, den Weg für die Akzeptanz des Buddhismus im Westen zu öffnen, hatte sie ihren Preis. Da sie die Lehren des Buddha falsch darstellte, brachte sie viele Menschen unter falschen Vorspiegelungen zum Buddhismus. In dem Maße, in dem Huxleys Neufassung des Dhamma viele Elemente der Romantischen Religion enthielt, verleitete sie sie zu der Annahme, der Dhamma und die Romantische Religion seien ein und dasselbe. Dies ist einer der Gründe, warum die Entwicklung der Buddhistischen Romantik so unsichtbar war, selbst für diejenigen, die für sie verantwortlich waren.

Da *Die ewige Philosophie* geltend machte, die Wahl einer Tradition sei lediglich eine Frage des Geschmacks und der persönlichen Anziehung, spielte sie gleichzeitig das Ausmaß herunter, in dem die Wahl einer Praxis tatsächlich einen Unterschied im Handeln macht. Auf diese Weise hat sie viele Menschen im Westen davon überzeugt, das Mischen und Kombinieren des Dhamma mit anderen Lehren habe keine praktischen Konsequenzen und sei einfach eine Frage der Ästhetik und des Geschmacks. Dies wiederum hat viele westliche buddhistische Lehrer zu der Überzeugung gebracht, ihre Hauptaufgabe als Lehrer bestehe nicht darin, der Tradition treu zu bleiben, sondern sich und ihre Lehren durch einen Appell an die Ökumene attraktiv zu machen. Aus diesem Grund führen Lehrerbiografien oft nicht-buddhistische Lehren auf, von denen sich die Lehrer inspirieren lassen, und aus demselben Grund zitiert man beispielsweise so oft Rumi in buddhistischen Schriften und Vorträgen.

Schließlich haben die Wahrheitsansprüche der ewigen Philosophie – auch wenn sie einer Überprüfung nicht standhalten – viele westliche buddhistische Lehrer in ihrem Glauben bestärkt, sie täten dem Dhamma einen Gefallen, wenn sie ihm eine Lehre aus der ewigen Philosophie hinzufügten, die ihm fehlt. Da viele dieser Lehren in Wirklichkeit von der Romantischen Religion abgeleitet sind, ist dies ein weiterer Weg, auf dem *Die ewige Philosophie* die Verdunkelung des Dhamma und den Aufstieg der Buddhistischen Romantik gefördert hat.

Die kumulative Übertragung

Wie wir zu Beginn dieses Kapitels festgestellt haben, lesen nur noch sehr wenige Menschen die frühen Romantiker. Die in diesem Kapitel untersuchten Übermittler der Romantischen Religion, – insbesondere Emerson, James, Jung, Maslow und Huxley –, werden jedoch nach wie vor häufig als Quelle der Inspiration gelesen. Gleichzeitig haben sie Einfluss auf die Literatur und die Religionspsychologie ausgeübt, die Religionsgeschichte und den Diskurs der ewigen Philosophie – Bereiche, denen in unserer Kultur mehr oder weniger Respekt entgegengebracht wird. Aus diesem Grund haben die Ideen der Romantischen Religion nicht nur bis in die Gegenwart überlebt, sondern auch ein gewisses Maß an Autorität erlangt.

Und wenn wir uns die von diesen Autoritäten übermittelten Prämissen der Romantischen Religion ansehen, erkennen wir, dass fast alle ihre bestimmenden Merkmale unversehrt überlebt haben. Angefangen bei der romantischen Sicht auf die wichtigste Frage, die die Religion aufwirft – die Beziehung zwischen dem Individuum und dem Kosmos – und der Antwort darauf: Das Individuum ist ein organischer Teil des größeren Organismus des Kosmos. Und weitergehend mit einer ganzen Liste von Dingen: Die romantischen Vorstellungen von der einen einzigen religiösen Erfahrung und der Natur dieser Erfahrung; die psychische Krankheit, die von dieser Erfahrung geheilt wird; die Kultivierung dieser Erfahrung und ihrer Ergebnisse. Ebenso blieb der Status religiöser Texte als Ausdruck von Gefühlen erhalten und die Pflicht des Einzelnen, seine Religion weiterzuentwickeln.

Die verschiedenen romantischen Positionen zur Beziehung zwischen innerer Einheit, Freiheit und Pflicht in einem organischen Universum wurden ebenfalls unverändert weitergegeben. Emerson folgte Schlegel: Man muss frei sein, seine Empfindungen auszudrücken, ohne von den Regeln der Gesellschaft eingeengt zu werden, und frei, diesen Empfindungen zu folgen, wenn sie sich verändern. Jung tritt wie Hölderlin dafür ein, sich bei der Suche nach dem Frieden der inneren Integration von seinen ästhetischen Intuitionen leiten zu lassen. Hegel und Huxley folgten Schelling in der Behauptung, man sei verpflichtet, seinen individuellen Willen zugunsten des universellen Willens aufzugeben.

Die Übermittler der Romantischen Religion haben auch das Paradoxon weitergegeben, das ihr zugrunde liegt: Einerseits behauptet sie die völlige Freiheit des Einzelnen, seine eigene Religion zu schaffen, eine Religion, über die kein anderer zu urteilen vermag. Emerson ist der Hauptvertreter dieser Seite des Paradoxons. Auf der anderen Seite schlägt die Romantische Religion einen objektiven Maßstab für die Beurteilung religiöser Ansichten vor und erklärt, der Einzelne sei nur deshalb frei, seine eigene Religion zu schaffen, weil er ein organischer Teil eines monistischen, vitalistischen Kosmos ist. Diese Sicht des Kosmos ist in ihren Augen die fortschrittlichste – und damit objektiv beste – Weltsicht, die eine Religion vermitteln kann. Maslow und Huxley sind die Hauptvertreter dieser zweiten Seite des Paradoxons.

Tatsächlich lässt sich unter den von uns betrachteten Denkern des 20. Jahrhunderts nur ein einziger Grundsatz der Romantischen Religion nicht explizit finden: Die Vorstellung, die immanente organische Einheit des Universums sei *unendlich*. Huxley kommt dem nahe, aber seine Unendlichkeit ist letztendlich transzendent, da ein Teil von ihr jenseits von Zeit und Raum liegt. Diese Lücke in der Übertragung der Romantischen Religion ist jedoch keine große. Für die Romantiker bedeutete die Unendlichkeit des Universums letztlich, dass sein Zweck nicht ergründet werden konnte – eine Vorstellung, die in unserer Kultur aus anderen Gründen noch immer verbreitet ist. Praktisch gesehen ist die Tradition der Romantischen Religion also immer noch intakt. Die Buddhistische Romantik folgt zwar den Übermittlern der Romantischen Religion im 20. Jahrhundert darin, das Wort „unendlich“ aus ihrer Beschreibung der universellen organischen Einheit zu streichen. Aber sie folgt auch den Romantikern darin, das Ergründen des letztendlichen Zwecks dieser Einheit als etwas zu betrachten, das jenseits der Kräfte des menschlichen Geistes liegt.

Manche Übermittler der Romantischen Religion haben Neuerungen in die Tradition eingeführt. Emerson und James zum Beispiel haben Authentizität eher moralisch als ästhetisch neu definiert. Trotzdem bedeutet Emersons moralischer Ansatz immer noch, sich selbst gegenüber authentisch zu sein – mit all den dazugehörigen Ungereimtheiten – und nicht gegenüber bestimmten konsistenten Prinzipien der Vernunft.

Außerdem haben verschiedene Übermittler den ohnehin schon vielfältigen romantischen Vorstellungen davon, was innere Integration bedeutet, ihre eigenen Varianten hinzugefügt. Wie wir in Kapitel vier festgestellt haben, betrachteten die frühen Romantiker die innere Integration als eine Wiederherstellung der Einheit, um zwei innere Spaltungen zu heilen: zwischen Körper und Geist einerseits und zwischen Vernunft und Gefühl andererseits. Als die Übermittler der Romantischen Religion diese Ideen in die Gegenwart brachten, erörterten manche – wie Jung und Maslow – die Einheit von Körper und Geist klarer als andere. Alle hatten jedoch ihre eigenen Vorstellungen davon, was Einheit im Geist sein könnte und wie sie gefunden werden könnte. Für Emerson bedeutete sie, seinen Empfindungen treu zu bleiben, wohin auch immer sie führen mochten; für James bedeutete sie, einen kohärenten Willen

zu entwickeln, der den allgemeinen Lebenszielen Ordnung verleiht. Für Jung bedeutete innere Einheit, einen Dialog zwischen dem Ego, dem persönlichen Unbewussten und dem kollektiven Unbewussten zu eröffnen. Für Maslow war die innere Einheit ein Aspekt des geeinten Bewusstseins, das er mit Begriffen definierte, die an Novalis erinnern: die Fähigkeit, die gewöhnlichen Dinge der Welt als heilig zu betrachten. Auch Huxley definierte innere Einheit als geeintes Bewusstsein, doch bedeutete dieses Konzept für ihn eine Art des Wissens, in der Wissende und das, was gewusst wird, eins sind. Mit anderen Worten: Innere Einheit bedeutete, die eigene Einheit mit der Außenwelt zu sehen.

Das heißt, die romantische Idee der inneren Einheit hat eine Vielzahl von Bedeutungen – so viele, dass es möglich ist, zehn Menschen von *innerer Einheit* zu erzählen und sie zehn verschiedene positive Dinge hören. Diese Unschärfe des Konzepts hat sich in der Buddhistischen Romantik erhalten.

Doch die Übertragung hat noch eine andere Veränderung in der Romantischen Religion bewirkt, die eine noch wichtigere Wirkung auf die Buddhistische Romantik hatte. Das ist der Wandel, den James und Jung initiierten. Diese beiden Denker zeigten, dass viele romantische Prinzipien des psychologischen Werts der Religion selbst dann überleben konnten, wenn sich das vorherrschende Paradigma in den physikalischen Wissenschaften änderte, obwohl romantisches Denken ursprünglich von einer bestimmten Sichtweise des physikalischen Universums abhing. Dafür mussten beide diese Prinzipien neu interpretieren, und zwar nicht als etwas, das in die Struktur des Kosmos eingebaut ist, sondern als Prinzipien, die von einem phänomenologischen Standpunkt aus nützlich sind: die Lösung der Probleme des Bewusstseins, wie es von innen heraus empfunden wird.

Allerdings haben weder James noch Jung trotz ihres Weitblicks alternative Prinzipien zum Erreichen psychischer Gesundheit, wie sie der Dhamma bietet, geprüft. Höchstwahrscheinlich, weil sie sich nicht bewusst waren, dass es solche Alternativen überhaupt geben könnte. Sie griffen einfach die Prinzipien auf, die ihnen – sowohl aus der begrenzten Perspektive ihrer persönlichen religiösen Erfahrung als auch aus der begrenzten Reichweite der westlichen philosophischen und religiösen Tradition – für ihre Zwecke am nützlichsten erschienen. Die Grenzen ihrer persönlichen Erfahrung zeigen sich

darin, dass sie zwar ein Gefühl des Einsseins als religiöses Ziel postulierten, aber keiner von ihnen diesem Einssein so nahe kam, dass sie dessen Wert als Ziel beurteilen konnten. Ihre Grenzen lassen sich am deutlichsten an ihrem Verständnis davon ablesen, welche religiösen Erfahrungen möglich sein könnten und welche Art von Freiheit oder Gesundheit sich aus diesen Erfahrungen ableiten ließe. Die Idee einer absoluten, ein für alle Mal erreichten Freiheit lag jenseits ihrer Vorstellung dessen, was ein menschlicher Geist leisten kann. Sie erkannten nicht, dass die Vielfalt der tatsächlichen religiösen Erfahrungen in Wirklichkeit größer war, als es die *Varieties* vermuten ließen.

Der Gesamteffekt ihrer Arbeit war die Entwicklung eines Eigenlebens der psychologischen Prinzipien der Romantik. Losgelöst von ihrer ursprünglichen metaphysischen Verankerung wurden sie als Axiome in den Bereich der Psychologie eingebettet, ohne ihre Annahmen sorgfältig zu hinterfragen oder sie anhand des breiteren Spektrums religiöser Erfahrungen nicht-westlicher Kulturen angemessen zu prüfen. Dadurch haben viele Menschen die Grundsätze der Romantischen Religion übernommen, ohne sich ihrer tieferen Implikationen, der ihnen zugrunde liegenden Annahmen oder ihrer Geschichte in der romantischen Bewegung bewusst zu sein. Die Romantische Religion betrachtet Religion nicht als einen Korpus von Wahrheiten und Fähigkeiten, die es zu prüfen gilt, sondern als eine sich entwickelnde Ausdruckskunst. Daher rechtfertigen die Menschen ihr Handeln als gut in dem Maße, in dem sie sich *bewusst* sind, dass sie den Dhamma verändern, wenn sie ihn in eine westliche Form einpassen.

Dies sind einige der Gründe, warum die Buddhistische Romantik von Menschen entwickelt wurde, die die Romantiker und die Annahmen, auf denen die romantischen Ansichten basieren, kaum kennen. Um den Dhamma von romantischen Verzerrungen zu befreien, muss diese Unwissenheit beseitigt werden. Der erste, dreifache Schritt – die Identifizierung der Prinzipien der Romantischen Religion, ihrer Quellen in unserer Kulturgeschichte und ihrer Übertragung auf die Gegenwart – ist nun abgeschlossen. Der verbleibende Schritt, den wir im nächsten Kapitel gehen werden, ist ebenfalls dreifach: Es gilt,

- 1) zu identifizieren, wie die Romantische Religion in der Buddhistischen Romantik ihren Ausdruck gefunden hat;
- 2) einige der Faktoren in der modernen Kultur zu verstehen, die die Menschen dazu veranlassen, diese Ausdrucksformen attraktiv zu finden; und
- 3) diese Ausdrucksformen mit dem eigentlichen Dhamma zu vergleichen, um die praktischen Folgen der Wahl der Buddhistischen Romantik statt des Dhamma zu beurteilen.

Nur nach der Behandlung dieser Themen sind Menschen, die auf der Suche nach einem Weg zum Ende des Leidens sind, in der Lage, eine fundierte Entscheidung zu treffen. Sie können sich dann darüber im Klaren sein, dass diese Entscheidung von Bedeutung ist und dass viel verloren gehen kann, wenn sie sich für die weniger effiziente Alternative entscheiden.

7 – Buddhistische Romantik

Die Buddhistische Romantik ist das Ergebnis einer sehr natürlichen menschlichen Tendenz: Wenn Menschen mit etwas Fremdem und Neuem konfrontiert werden, neigen sie dazu, es in Begriffe zu fassen, mit denen sie bereits vertraut sind. Oft ist ihnen das gar nicht bewusst. Und wenn sie emotional an ihre vertraute Sichtweise gebunden sind, halten sie daran fest, selbst wenn man ihnen beweist, dass sie nur ihre eigenen Mythen und Projektionen sehen und nicht das, was tatsächlich da ist.

In den meisten Bereichen des Lebens sieht man diese Tendenz zu Recht als eine Form von Blindheit an, als etwas, das es zu überwinden gilt. Anders bei der Übertragung des Dhamma in den Westen. Selbst wenn die Menschen sich dessen *bewusst* waren, dass sie den Dhamma umgestalten, während sie ihn studieren und lehren, neigten sie dazu, diese Tendenz nicht nur als natürlich, sondern auch als gut zu betrachten. Die Ursache dafür liegt in dem romantischen Prinzip, die Religion als Kunstform zu betrachten – als ein Erschaffen von Mythen in einem sich ständig verändernden Dialog mit sich ständig verändernden menschlichen Bedürfnissen. In extremen Fällen glaubten sie, „es gebe nichts wirklich“. In ihren Augen war der Dhamma selbst eine Ansammlung von Mythen, und sie taten ihm einen Gefallen, indem sie ihn mit neuen, zeitgemäßen Mythen erweitern. Sie nahmen kaum wahr, dass dabei etwas Entscheidendes und Wahres verloren ging.

Zugegeben, in ein paar Punkten stimmen die Romantische Religion und der Dhamma überein. Beide sehen Religion als ein Mittel zur Heilung einer spirituellen Krankheit; beide sehen den Geist in einer aktiven und interaktiven Rolle in der Welt, der die Welt formt und von der Welt geformt wird. Beide konzentrieren sich auf die Phänomenologie der Erfahrung – das Bewusstsein als primäre Quelle des Wissens direkt im Innern – und beide lehnen eine deterministische oder mechanische Sicht der Kausalität zugunsten einer interaktiven ab. Aber diese Ähnlichkeiten verschleiern tiefere Unterschiede, die man nur erkennen kann, wenn man die größeren strukturellen Unterschiede, die den Dhamma von der Romantischen Religion trennen, deutlich macht.

Die Menschen ihrerseits erkennen diese Unterschiede nur dann an, wenn sie sehen, dass die romantische Sichtweise in Wirklichkeit ihrem Wohlbefinden im Wege steht und sie daran hindert, das Beste aus ihrer Begegnung mit dem Dhamma zu machen.

Der Zweck dieses Kapitels ist also ein dreifacher. Zuerst wollen wir zeigen, dass der im Westen oft gelehrte und akzeptierte Buddhismus in Wirklichkeit Romantische Religion im buddhistischen Gewand ist. Mit anderen Worten: Die Grundstruktur des modernen Buddhismus ist eigentlich romantisch, versehen mit buddhistischen Elementen, die so umgestaltet wurden, dass sie in den Rahmen dieser Struktur passen. Aus diesem Grund bezeichnen wir diese Tendenz, wie wir bereits in der Einleitung bemerkten, als Buddhistische Romantik und nicht als romantischen Buddhismus.

Der zweite Zweck besteht darin, etwas Abstand von diesen romantischen Annahmen zu gewinnen, indem wir verstehen, warum sie eine solche Anziehungskraft besitzen. Und indem wir erkennen, dass diese Anziehungskraft gefährlich ist, da sie eine Haltung der Achtlosigkeit fördert, etwas, was der Dhamma als Hauptgrund für schädliche und ungeschickte Entscheidungen im Leben anführt.

Der dritte Zweck besteht darin, diesen letzten Punkt zu vertiefen und die praktischen Auswirkungen aufzuzeigen, die entstehen, wenn man den Dhamma in eine romantische Form zwingt. Ein Hauptgrundsatz der Buddhistischen Romantik lässt sich bis zu Hölderlin zurückverfolgen: Die Wahl einer bestimmten Religion ist reine Geschmackssache und alles, was einem in einem bestimmten Moment ein gutes, friedliches oder ganzheitliches Gefühl hervorruft, ist vollkommen valide. Letztendlich spielt es keine Rolle, woran Sie glauben, denn alle Glaubensrichtungen sind gleichermaßen unzureichender Ausdruck eines Gefühls der Einheit. Alles, was zählt, ist zu lernen, wie Sie diese Überzeugungen nutzen, um ihr gemeinsames Ziel zu erreichen: einen vorübergehenden, aber für Sie persönlich sehr realen Eindruck der Einheit allen Seins.

Aus der Perspektive des Dhamma sind Überzeugungen jedoch nicht nur Gefühle. Sie sind eine Form des Handelns. Handlungen haben Konsequenzen, sowohl im Innern als auch außen, und es ist wichtig, sich über eines im

Klaren zu sein: Ihre Entscheidungen machen einen Unterschied, vor allem, wenn es darum geht zu erkennen, dass der Dhamma nicht auf ein Gefühl der Einheit abzielt, sondern Einheit nur als einen Schritt zu einem höheren Ziel betrachtet: völlige Freiheit. Um wirklich von Ihren Wahlmöglichkeiten und von diesem höheren Ziel zu profitieren, sind Sie es sich schuldig, die praktischen Auswirkungen des Festhaltens an unterschiedlichen Glaubenssystemen zu verstehen.

Da es einen dreifachen Zweck verfolgt, ist dieses Kapitel in drei Hauptabschnitte unterteilt. Der erste Abschnitt dokumentiert die Existenz romantischer Ansichten in den Vorträgen und Schriften moderner Lehrer. Gleichzeitig wird gezeigt, wie sich diese Ansichten von der Frage und der Antwort ableiten, die die Grundstruktur der romantischen Spiritualität – und damit die Struktur der Buddhistischen Romantik – bilden. Der zweite Abschnitt diskutiert mögliche Gründe für die Anziehungskraft der Buddhistischen Romantik auf die moderne Welt und warum man diese mit Misstrauen betrachten sollte. Der dritte Abschnitt vergleicht dann die Prinzipien der Buddhistischen Romantik mit dem Dhamma und zeigt einige der Wege auf, die zu radikal unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Auf den Hauptteil des Kapitels folgt zum Schluss ein Abschnitt, der versucht, Schlussfolgerungen aus dem vorher Gesagten zu ziehen.

Stimmen der Buddhistischen Romantik

Die Buddhistische Romantik ist im modernen Verständnis des Dhamma so allgegenwärtig, dass man sie am besten nicht als das Werk bestimmter Individuen betrachtet, sondern als ein kulturelles Syndrom. Sie ist ein allgemeines Verhaltensmuster, in dem sowohl die modernen Dhamma-Lehrer als auch ihr Publikum die Verantwortung für ihre gegenseitige Beeinflussung tragen – die Lehrer durch die Art und Weise, wie sie versuchen, zu erklären und zu überzeugen; das Publikum durch das, was es zu akzeptieren oder abzulehnen geneigt ist.

Daher zitiert dieser Abschnitt Passagen aus modernen Dhamma-Büchern, Artikeln, Interviews und Vorträgen, um die verschiedenen Merkmale der Romantischen Religion zu illustrieren, die im modernen Dhamma enthalten sind, jedoch ohne die Autoren der Passagen namentlich zu nennen. Ich tue dies, um dem vom Buddha gegebenen Beispiel zu folgen: Wenn er die Lehren seiner Zeitgenossen vor einem nicht klösterlichen Publikum besprach, zitierte er deren Lehren, ohne die Namen der Lehrer zu nennen (DN 1; MN 60; MN 102). Sein Ziel war es, die Aufmerksamkeit auf die Lehre zu lenken, nicht auf die Person. Auf diese Weise konnte er die Argumentation hinter der Lehre und die Konsequenzen ihres Befolgens diskutieren und sich gleichzeitig darauf konzentrieren, zu zeigen, wie zutreffend diese Punkte waren, unabhängig davon, wer sie vertrat.

Auf dieselbe Weise möchte ich die Aufmerksamkeit nicht auf Einzelpersonen richten, die buddhistisch-romantische Ideen vertreten, sondern auf das kulturelle Syndrom, das diese zum Ausdruck bringen, und auf die praktischen Konsequenzen, die es hat, diesem Syndrom zu folgen. Es ist wichtiger zu wissen, *was* Buddhistische Romantik ist, als zu wissen, *wer* sie vertritt, oder sich in fruchtlose Debatten darüber zu begeben, wie romantisch ein bestimmter buddhistischer Lehrer sein muss, um die Bezeichnung „buddhistischer Romantiker“ zu verdienen. Durch die direkte Konzentration auf das Syndrom können Sie es erkennen, wo auch immer es in Zukunft auftaucht.

Manche der hier zitierten Lehrer sind Laien, andere sind Mönche. Manche bemühen sich, ihre romantischen Ideen zu einer kohärenten Weltsicht zu formen; andere tun das nicht. Manche – und ironischerweise gehören diese in

ihrem eigenen Denken zu den konsequentesten Romantikern – missverstehen die Romantik als anti-wissenschaftlichen Pathos oder Egoismus und haben sie deshalb ausdrücklich verurteilt. Aber die Tendenz, den Dhamma zu romantisieren, ist bei ihnen allen zu erkennen, zumindest bis zu einem gewissen Grad.

Wir werden den zwanzig Punkten folgen, die die Romantische Religion definieren und die am Ende des fünften Kapitels aufgeführt sind. Da jedoch viele der hier zitierten Passagen mehrere Punkte auf einmal abdecken, diskutieren wir diese Punkte zusammen. Manche Punkte wurden umformuliert, um die im vorangegangenen Kapitel erwähnte Tatsache widerzuspiegeln, dass die Buddhistische Romantik Denkern wie James, Jung und Maslow gefolgt ist und die Idee des Unendlichen aus ihrer Sicht des Universums gestrichen hat. Ansonsten ist nur Punkt achtzehn in der ursprünglichen Liste in der Theravāda-Version der Buddhistischen Romantik nicht ausdrücklich vorhanden, obwohl er in der Mahāyāna-Version sehr explizit zu finden ist. Wie wir sehen werden, finden wir ihn aber manchmal implizit in der Theravāda-Romantik.

Dies sind nun die Prinzipien, an denen man die Buddhistische Romantik erkennen kann:

Die ersten drei Prinzipien gehören zusammen, da sie sowohl die grundlegende Frage beschreiben, die der Dhamma angeblich beantworten soll, als auch die Antwort, die er angeblich geben soll.

- 1) Das Objekt der Religion ist nicht das Ende des Leidens, sondern die Beziehung der Menschheit zum Universum.
- 2) Das Universum ist eine unermessliche organische Einheit.
- 3) Jeder Mensch ist sowohl ein individueller Organismus als auch ein Teil der großen organischen Einheit des Universums.

„Auf dem spirituellen Weg streben wir danach, die Frage zu durchdringen, was wir sind.“

„Gemäß den großen spirituellen Traditionen der Welt und der ‚ewigen Philosophie‘, sowohl im Osten als auch im Westen, ist dies die

entscheidende Frage, die sich jeder von uns stellen muss: Wer bin ich? Unsere Antwort ist von entscheidender Bedeutung für unser Glück und Wohlbefinden. Wie wohl wir uns in unserem Körper, unserem Geist und in der Welt fühlen, und wie wir uns anderen und der Umwelt gegenüber verhalten, hängt davon ab, wie wir uns selbst im größeren Rahmen der Dinge sehen ...“

„Anstatt zu fragen, ‚Wer bin ich?‘, könnte die Frage lauten ‚Wer sind wir?‘. Unsere Untersuchung wird dann zu einem gemeinsamen Koan, einem gemeinsamen Jahrtausend-Projekt, und wir werden alle sofort zu großen Heiligen – im Buddhismus Bodhisattvas genannt – die sich gegenseitig helfen, sich weiterzuentwickeln.“

„Das Ziel [der Dhamma-Praxis] ist Integration, durch Liebe und Akzeptanz, durch Offenheit und Empfänglichkeit, was zu einer Ganzheit der Erfahrung ohne die künstlichen Grenzen des getrennten Selbst führt.“

Diese Vision von unserem Platz im Universum wird nicht nur als religiöses Ideal, sondern auch als wissenschaftliche Tatsache dargestellt.

„Ironischerweise zeigt uns der trennende Intellekt – in seiner Verkörperung als moderne Wissenschaft – unsere Einheit mit allen Dingen. Die Physiker haben Beweise dafür gefunden, dass wir subatomar mit absolut allem anderen in der Schöpfung verbunden sind ... die Evolutionswissenschaftler erzählen uns eine Geschichte von unserer Entstehung aus einer langen Reihe von Wesen in einem scheinbar wunderbaren Prozess von brodelndem, zuckendem, kämpfendem Leben, das sich selbst neu erschafft, während es sich interaktiv an die sich ständig verändernden Bedingungen anpasst ... wenn wir unser Wissen über diese Zusammenhänge integrieren und es in unser Leben einfließen lassen könnten – das wäre eine Revolution sowohl im Bewusstsein als auch im Verhalten. Und könnten wir unsere Existenz als Teil der wunderbaren Prozesse der biologischen und kosmischen Evolution erleben, gewönne unser Leben neue Bedeutung und Freude.“

„Was dann für uns geschieht, ist das, was jede große Religion beschreibt – eine Verschiebung der Identifikation, eine Verschiebung

vom isolierten ‚Ich‘ zu einem neuen, umfassenderen Sinn dessen, was wir sind. Dies ist nicht nur als spirituelle Erfahrung zu verstehen, sondern auch, in wissenschaftlicher Hinsicht, als evolutionäre Entwicklung. Während der Entwicklung der Lebensformen auf diesem Planeten bewegen wir uns nicht nur in Richtung Diversifizierung, sondern auch in Richtung Integration. In der Tat ergänzen und verstärken sich diese beiden Bewegungen gegenseitig ... wenn wir alle Bodhisattvas sind, dann deshalb, weil dieser Drang zur Verbindung, diese Fähigkeit zur Integration mit und durch uns, unsere wahre Natur ist.“

Weil die Buddhistische Romantik Fragen der Beziehung zwischen dem Selbst und der Welt die größte Bedeutung beimisst, betrachtet sie grundlegende buddhistische Lehren – sogar solche wie das Abhängige Entstehen, die auch dazu gedacht ist, Fragen der Selbstidentität und des Werdens zu durchbrechen – und interpretiert sie, als wären sie eine Antwort auf die Fragen: „Was ist mein Selbst? Was ist meine Identität in Bezug auf die Welt?“ Und die Antwort ist: „Unsere Identität ist fließend und völlig mit dem Rest der Welt verwoben; sie findet ihre Bedeutung als Teil der Evolution des gesamten Lebens.“

Das Leben als Ganzes nimmt in diesem Fall die Rolle von Schellings Weltseele und Emersons Überseele ein. Man betrachtet seine Evolution als zielgerichtet. Der Einzelne, als Ausdruck des Lebens verstanden, kann einen Sinn darin finden, dazu beizutragen, diesen Zweck auf harmonische Weise zu erreichen.

„Die Dharma-Vision einer miteinander wachsenden Welt mit Bewusstsein ist eine kraftvolle Inspiration für die Heilung der Erde... Sie zeigt uns unsere tiefe Einbettung in das Netz des Lebens ... Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen hat mich zutiefst inspiriert. Sie erfüllt mich mit einem starken Gefühl der Verbundenheit und der gegenseitigen Verantwortung mit allen Wesen.“

„Das Ziel aller großen spirituellen Traditionen ist es, uns Entlastung von den Dramen des Selbst und der Geschichte zu bieten und uns daran zu erinnern, dass wir Teil eines viel größeren Projekts sind. In diesem Sinne verstehe ich die Erfahrung, Teil der biologischen Evolution

zu sein, als einen vollständig spirituellen Weg. Die fantastische Geschichte des sich entwickelnden Lebens und Bewusstseins enthält so viele Wunder wie jede Bibel und so viel Majestät wie jedes Pantheon von Gottheiten. Das Drama des kreativen Ausdrucks des irdischen Lebens und das Rätsel, wohin es führen könnte, können uns mit genug Spannung und Staunen für mindestens ein ganzes Leben erfüllen. Und die Vorstellung, dass wir Teil dieser Entfaltung sind, kann uns Sinn und Zweck bieten.“

Einige Lehrer greifen Emersons Bild auf vom universellen Ozean des Lebens als Symbol der Antwort auf die wichtigste spirituelle Frage des Lebens.

„Es ist das Ziel des spirituellen Lebens, sich für die Realität zu öffnen, die jenseits unseres kleinen Selbstgefühls existiert. Durch das Tor der Einheit erwachen wir zum Ozean in uns, wir erfahren auf eine andere Weise, dass die Meere, in denen wir schwimmen, nicht getrennt sind von allem, was lebt. Wenn sich unsere Identität ausweitet, um alles einzuschließen, finden wir Frieden im Tanz mit der Welt. Es ist alles unser und unser Herz ist voll und leer, groß genug, um alles zu umarmen.“

* * *

Die nächsten beiden Prinzipien befassen sich mit der grundlegenden spirituellen Krankheit, die die Buddhistische Romantik als Antwort auf die spirituelle Frage diagnostiziert, und mit der meditativen Erfahrung, die hilft, diese Krankheit zu heilen.

4) Der Mensch leidet, wenn sein Sinn für innere und äußere Einheit verloren geht – wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühlt.

5) Trotz ihrer vielen Ausdrucksformen ist die religiöse Erfahrung für alle dieselbe: ein Spüren der Einheit, das ein Gefühl der Einheit mit dem Universum und ein Gefühl der Einheit im Inneren erzeugt.

Buddhistische Romantiker folgen oft ihren frühen Vorgängern und führen eine tiefe Verbindung zwischen dem Finden der inneren und der äußeren

Einheit an: Innere Einheit kann man erreichen, indem man sich wieder mit der Außenwelt verbindet; äußere Einheit, indem man sich wieder mit dem Inneren verbindet.

„Weil mein Selbstgefühl ein unbeständiges psychosoziales Konstrukt ist, das keine eigene Realität hat, ist es immer voller Unsicherheit und von *dukkha* [Leiden] verfolgt, solange ich mich von der Welt getrennt fühle, die ich bewohne.“

„Wir erschaffen Gefängnisse, Projektionen und Selbstbeschränkungen. Die Meditation lehrt uns, sie loszulassen und unsere wahre Natur zu erkennen: Vollständigkeit, Integration und Verbundenheit. Wenn wir unsere Ganzheit berühren, gibt es so etwas wie einen Fremden nicht, weder in uns selbst noch in anderen.“

Da das Universum aus romantischer Sichtweise bereits eine Einheit ist, müssen die buddhistischen Romantiker erklären, wie wir das Gefühl dieser Einheit verloren haben. Ihrer Ansicht nach ist das Unwissen, das Leiden verursacht, kein Nichtwissen der Vier Edlen Wahrheiten, wie in der Definition des Buddhas. Stattdessen ist es ein Nichtwissen der ursprünglichen Einheit.

„Durch die Macht des Unwissens im Geist beschränken und verengen wir unseren Sinn dafür, wer wir sind, indem wir von einem nicht-dualen Gewahrsein der Ganzheit des Universums zu fortschreitenden Ebenen der Trennung gelangen. Zuerst trennen wir den Geist/Körper von der Umwelt und begrenzen uns selbst durch die Identifikation mit dem Organismus. Dann entsteht eine weitere Verengung, wenn wir uns mit dem Ego-Geist identifizieren ... schließlich wird der Geist selbst fragmentiert in jene Aspekte, mit denen wir uns identifizieren, weil sie im Lichte unseres Selbstbildes akzeptabel sind, und jene, die wir verdrängen, weil sie es nicht sind ... Der Pfad des Dharma besteht darin, diese Trennungen zu heilen.“

„Wir fühlen Entfremdung, Trennung, Mangel an Ganzheit; wir fühlen uns unvollständig, denn wenn es ein ‚Ich‘ gibt, dann gibt es ein ‚Du‘ und wir sind getrennt, da ist Unterscheidung. Wenn wir das durchschauen und den Glauben an eine absolute individuelle Existenz

auflösen, dann löst sich das Gefühl der Trennung ganz natürlich auf, weil es keine Grundlage hat. Erkenntnis der Ganzheit entsteht.“

Die buddhistisch-romantischen Schriften zum Thema Einheit sind oft so unspezifisch, dass sie sich für jede der Interpretationen dieses Konzepts eignen, die der Westen von der Romantischen Religion – oder von anderen Quellen – geerbt hat. Die vorletzte Passage oben ist jedoch ein Beispiel für eine häufige Haltung, wenn diese Schriften spezifisch werden: Einheit in Begriffen zu definieren, die von Jung abgeleitet sind, als Einheit von Körper und Geist, zwischen dem Ego und seinem Schatten.

In anderen Fällen wird die innere Einheit in Begriffen beschrieben, die eher an Huxley erinnern: ein nicht-duales Bewusstsein, in dem sich die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt auflöst.

„Diese Einsicht führt uns zu einer Kontemplation des scheinbaren Subjekts und des scheinbaren Objekts. Sie zeigt, wie die Spannung zwischen beiden die Welt der Dinge und denen, die sie erfahren, erzeugt und, noch wichtiger, wie das Durchschauen dieser Dualität zur Befreiung des Herzens führt ... das Aufgeben der Subjekt/Objekt-Dualität ist weitgehend abhängig von der korrekten Erfassung des Wahrnehmungsprozesses und damit dem Aufbrechen der scheinbaren Innen/Außen-Dichotomie von Beobachter und Beobachtetem.“

Die Buddhistische Romantik vertritt die Ansicht, dass das Entdecken einer präexistenten Einheit unsere wahre Identität offenbart – manchmal gleichgesetzt mit dem Mahāyāna-Konzept der Buddha-Natur – und dass diese Entdeckung eine Erfahrung und ein Verständnis ist, auf das alle religiösen Traditionen abzielen.

„Unterhalb unserer Kämpfe und jenseits jeglichen Wunsches, ein Selbst zu entwickeln, können wir unsere Buddha-Natur entdecken, eine innewohnende Furchtlosigkeit und Verbundenheit, Integrität und Zugehörigkeit. Wie das Grundwasser sind diese essenziellen Qualitäten unsere wahre Natur, die sich immer dann manifestiert, wenn wir unsere begrenzte Wahrnehmung von uns selbst, unsere Unwürdigkeit, unseren Mangel und unsere Sehnsucht loslassen können. Die Erfahrung unseres wahren Selbst ist leuchtend, heilig und transformierend.“

Der Frieden und die Vollkommenheit unserer wahren Natur ist eine der großen mystischen Reflexionen des Bewusstseins, die in hundertten von Traditionen wunderschön beschrieben werden, vom Zen und vom Taoismus, von den amerikanischen Ureinwohnern und den westlichen Mystikern und von vielen anderen.“

* * *

6) Dieses Gefühl der Einheit ist heilend, aber völlig immanent. Mit anderen Worten:

a) es ist vorübergehend und

b) es vermittelt keine direkte Erfahrung einer transzendenten, nicht bedingten Dimension außerhalb von Raum und Zeit.

7) Jegliche Freiheit, die die religiöse Erfahrung bietet – die höchste Freiheit, die in einem organischen Universum möglich ist – transzendiert also nicht die Gesetze der organischen Kausalität. Sie ist bedingt und begrenzt durch Kräfte innerhalb und außerhalb des Individuums.

8) Da die religiöse Erfahrung nur ein vorübergehendes Gefühl der Einheit vermitteln kann, besteht das religiöse Leben darin, immer wieder religiöse Erfahrungen zu machen, in der Hoffnung, ein besseres Gefühl dieser Einheit zu erlangen, obwohl sie nie ganz zu erreichen ist.

„In der Reife des spirituellen Lebens bewegen wir uns von der Weisheit der Transzendenz zur Weisheit der Immanenz.“

„Es gibt Erleuchtung. Es ist möglich, zu erwachen. Unbegrenzte Freiheit und Freude, Einheit mit dem Göttlichen, Erwachen in einen Zustand zeitloser Gnade – diese Erfahrungen sind häufiger, als Sie denken, und sie sind nicht weit von uns entfernt. Aber es gibt noch eine weitere Wahrheit: Sie sind nicht von Dauer.“

„Das Rohmaterial der Dharma-Praxis sind wir selbst und unsere Welt, die gemäß der Vision und den Werten des Dharma selbst verstanden und transformiert werden sollen. Es ist kein Prozess der Selbst- oder Welttranszendenz, sondern einer der *Schöpfung* von Selbst und Welt.“

„Erwachen“ wird das höchste Glück (*paramam sukham*) genannt, aber das Wort ist kaum angemessen, um diesen überragenden Zustand des letztendlichen Wohlbefindens auszudrücken. Es ist nicht die Freiheit von den Bedingungen, *in* denen wir uns befinden (keine ewige Glückseligkeit in dieser Tradition), sondern es ist die Freiheit *innerhalb* dieser Bedingungen. Obwohl wir körperliche Schmerzen haben, sind wir fähig, uns zu freuen; obwohl wir geistigen Kummer haben, sind wir fähig, gesund zu sein; und obwohl wir Teil eines unbeständigen, Flusses von Phänomenen sind, ohne Substanz, sind wir dennoch fähig, uns ganz, vollständig und zutiefst gesund zu fühlen.“

„Die dritte Edle Wahrheit des Buddha und seine bedeutendste biologische Einsicht ist, dass ... wir als Menschen in der Lage sind, unsere ursprüngliche Reaktivität zu durchschauen und dabei zu lernen, wie wir einen Teil davon überwinden können ...

Die meisten von uns gelangen niemals in einen stabilen Zustand des „immerwährenden Glücks“ oder der „perfekten Weisheit“. Die Chancen, die uns die Natur zugesteht, sprechen dagegen. Der Mensch scheint ein Anfänger in Sachen Selbstverwirklichung zu sein. Und obwohl Achtsamkeitsmeditation ein evolutionärer Sport sein mag, ist das Spiel, wie die Evolution selbst, nie zu Ende. Denn wenn wir uns tatsächlich weiterentwickeln, dann brauchen wir immer Nachhilfestunden in Sachen Selbsterkenntnis.“

Bei der Behauptung der Immanenz des buddhistischen Ziels stellen einige Autoren fest, dass der Pāli-Kanon Passagen enthält – zum Beispiel in §§ 46–50 –, die eindeutig auf die Transzendenz des Ziels verweisen, und dass diese Passagen dem widersprechen, was diese Autoren sagen. Eine gängige Art, mit diesem Problem umzugehen, besteht darin, solche Passagen als „abwegig“ oder als „spätere Ergänzungen“ zum Kanon abzutun, die von „neurotischen Mönchen“ verfasst wurden. Eine andere ist, die Passagen so zu übersetzen, dass ihre transzendenten Implikationen abgeschwächt werden.

Die Immanenz des Ziels, so die Buddhistische Romantik, ist nichts, was man bedauern müsste. Im Gegenteil, wir sollten sie feiern als Ausdruck der unendlichen Kreativität des Lebens. Unter anderem deswegen vergleichen

buddhistisch-romantische Schriften, wie in einem der Beispiele unter Punkt drei oben, das spirituelle Leben oft mit einem Tanz. So wie der Roman den frühen Romantikern ein Beispiel für ein freies Genre lieferte, hat der moderne Tanz ein ähnliches Beispiel für die Buddhistische Romantik geliefert.

„Im Angesicht des Mysteriums des Lebens können wir Frieden und Freiheit finden. Wenn wir zu dieser Harmonie erwachen, entdecken wir einen Schatz, der in jeder Schwierigkeit verborgen ist. In der unvermeidlichen Vergänglichkeit und dem Verlust des Lebens, seiner ihm eigenen Instabilität, ist die enorme Kraft der Kreativität verborgen. Im Prozess der Veränderung entsteht eine Fülle von neuen Formen, neuen Geburten, neuen Möglichkeiten, es entstehen neue Ausdrucksformen von Kunst, Musik und Lebensformen zu Millionen. Nur weil alles im Wandel ist, ist die Kreativität so reichhaltig und grenzenlos.“

„Unsere Aufgabe ist es nicht, vor der Welt zu fliehen ... sondern uns in unsere Welt zu verlieben. Dafür sind wir geschaffen, weil wir mit ihr zusammen entstehen – in einem Tanz entstehen, in dem wir uns selbst entdecken und immer wieder verlieren.“

Die Idee, niemand könne zu einer transzendenten Dimension erwachen, leitet man manchmal davon ab, dass der Buddha selbst immer wieder Māra, der Verkörperung der Versuchung, begegnete, sogar noch nach seinem Erwachen. In Übereinstimmung mit einigen modernen psychologischen Theorien wird Māra hier nicht als ein tatsächliches nicht-menschliches Wesen verstanden, sondern als ein Symbol für die Befleckungen, die noch im Herzen des Buddha lauerten.

„Wenn wir den Teufel nicht als eine geisterhafte Erscheinung verstehen wollen, die sich zu ihm setzt und mit ihm Gespräche führt, können wir ihn nur als eine metaphorische Beschreibung des Innenlebens des Buddha begreifen. Obwohl vom Buddha gesagt wird, er habe ‚die Kräfte von Māra besiegt‘, als er das Erwachen erreichte, hinderte das Māra nicht daran, ihn bis kurz vor seinem Tod vierzig Jahre später zu belästigen. Die unermüdlichen Bemühungen von Māra, Buddha zu schwächen, indem er ihn der Unaufrichtigkeit, des Selbstbetrugs, des

Müßiggangs, der Arroganz und der Unnahbarkeit beschuldigte, sind eine Art, die Zweifel im Geist des Buddha zu beschreiben.“

„Ganz gleich, welche Version [des Erwachens des Buddha] wir lesen, Māra verschwindet nicht. Es gibt keinen Zustand des erleuchteten Rückzuges, keine Erfahrung des Erwachens, die uns außerhalb der Wahrheit des Wandels stellt ... das ganze spirituelle Leben ist eine Abwechslung von Gewinn und Verlust, Vergnügen und Schmerz.“

In anderen Fällen behauptet man einfach, die immanente Sichtweise des Erwachens sei der transzendenten einfach überlegen, weil – so das Argument – jene dualistisch sei und dazu neigt, Gleichgültigkeit gegenüber der Welt zu fördern, gerade zu einer Zeit, in der die Welt dringend unsere Liebe und Aufmerksamkeit braucht.

„Der Buddhismus spaltet auch insofern, als er diese Welt des *samsāra* vom Nirvāṇa unterscheidet. ... Der Kontrast zwischen den beiden Welten bringt unweigerlich eine gewisse Abwertung der niedrigeren mit sich: Man sagt uns, der Bereich des *samsāra* sei ein Ort des Leidens, des Verlangens und der Verblendung ... Das letztendliche Ziel ist die individuelle Erlösung, die Überwindung dieser niedrigeren Welt, indem man das Nötige tut, um sich für die höhere Welt zu qualifizieren ...“

„Buddhisten zielen nicht auf den Himmel: Wir wollen erwachen. Aber auch für uns ist die Erlösung individuell: Ja, ich hoffe, auch Sie mögen erleuchtet werden, aber letztlich ist mein höchstes Wohl – meine Erleuchtung – von dem Ihrem verschieden. So hat man es uns gelehrt ... unnötig zu sagen, dass das keine angemessene Antwort [auf die Öko-Krise] ist.“

„Es sind Vorstellungen entstanden und sogar dem Buddha zugeschrieben worden ... Leiden sei ein spiritueller Irrtum ... Dieser Irrtum hat das populäre Stereotyp des Buddhismus als eine Religion aufrechterhalten, die die Welt verneint, die eine Flucht aus dem Bereich des Leidens in einen abstrakten, körperlosen Himmel anbietet ...

Das Tor des Dharma schließt sich nicht hinter uns, um uns in einer abgeschirmten Existenz fernab von den Turbulenzen und Leiden des *samsāra* abzusichern, sondern es führt uns hinaus in ein Leben des Risikos zum Wohle aller Wesen.“

* * *

9) Obwohl die religiöse Erfahrung nicht transzendent ist, bringt sie doch die Fähigkeit mit sich, die alltäglichen Ereignisse der immanenten Welt als erhaben und wundersam zu sehen. In der Tat ist diese Fähigkeit ein Zeichen für die Authentizität des eigenen Gefühls der Einheit mit dem größeren Ganzen.

„Uns selbst aus dem irdischen Leben hervorgegangen zu wissen, leugnet in keiner Weise unsere Göttlichkeit: Es scheint nur unsere *ausschließliche* Göttlichkeit zu leugnen. Das Heilige ist nicht nur in uns lebendig, sondern überall.“

„Der Buddha gibt die Besessenheit auf, ein isoliertes Selbst zu sein, und öffnet sich damit furchtlos und ruhig dem Tumult des Erhabenen.“

„Die Angst, nicht spirituell zu sein, errichtet Mauern, isoliert unser Herz vom Leben, spaltet die Welt, sodass ein Teil von ihr als nicht heilig angesehen wird. Wir müssen diese inneren Grenzen auflösen. Es gibt eine zugrunde liegende Einheit in allen Dingen. Alle sind Teil eines heiligen Ganzen, in dem wir existieren, und im tiefsten Sinne sind sie vollkommen vertrauenswürdig.“

* * *

10 a) Der Mensch hat ein angeborenes Verlangen und eine Begabung für die religiöse Erfahrung und kann sie herbeiführen durch das Kultivieren einer Haltung der offenen Empfänglichkeit für das Universum.

„Offenheit führt zu Intimität mit allen Dingen.“

„Wenn es dem Geist erlaubt ist, in diesem Gefühl völliger Klarheit und Entscheidungslosigkeit zu ruhen, sehen wir ihn jenseits des

Dualismus – er hat keine Vorlieben mehr und ist nicht voreingenommen gegenüber diesem und jenem. Er ruht am Punkt des Gleichgewichts, wo dies und jenes, schwarz und weiß, du und ich sich treffen; der Raum, aus dem alle Dualität entsteht und wo sie sich auflöst.“

„Diese Einheit, diese Integration, entsteht dadurch, dass wir Dunkelheit und Licht zutiefst akzeptieren und dann in der Lage sind, in beiden gleichzeitig zu sein. Wir müssen unsere Weltsicht wechseln: Uns weg bewegen von dem Versuch, das Unkontrollierbare zu kontrollieren, und stattdessen lernen, uns zu verbinden, uns zu öffnen und zu lieben, gleichgültig was passiert.“

„So wie ein Kellner sich um die Bedürfnisse derer kümmert, die an dem Tisch sitzen, den er bedient, so erwartet man voller Ungewissheit und Verwunderung die Donquichotterie des Lebens. Der Kellner ordnet seine eigenen Bedürfnisse denen des Kunden unter und hat jede Erwartung aufgegeben, was er denn als nächstes zu tun habe. Stets wachsam und bereit zu reagieren, bringt ihn auch die seltsamste Bitte nicht aus der Ruhe. Er ignoriert weder die, die er bedient, noch erscheint er zur falschen Zeit. Er ist unsichtbar, aber immer da, wenn man ihn braucht. Auch bei der Frage ‚Was ist das?‘ überanstrengt man sich nicht in Erwartung eines Ergebnisses. Man wartet entspannt auf eine Antwort, die man nicht vorhersehen kann und die vielleicht nie kommt. Es bleibt nicht viel mehr zu ‚tun‘ als optimal empfänglich und aufmerksam zu bleiben.“

„Wenn wir uns für das öffnen, was in einem bestimmten Moment tatsächlich geschieht, was auch immer es ist oder sein könnte, anstatt davor wegzulaufen, werden wir uns zunehmend bewusst, dass unser Leben nur ein kleiner Teil eines riesigen Gewebes ist, das aus einem flüchtigen, instabilen, schimmernden Muster von Wendungen besteht. Wenn wir den vergeblichen Kampf um Kontrolle aufgeben, finden wir uns wieder in das Muster der Ganzheit verwoben, in die Unermesslichkeit des Lebens, das immer geschieht, immer da ist, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht.“

Diese Haltung der Akzeptanz soll durch Achtsamkeitspraxis entwickelt werden, die – im Gegensatz zu der Definition des Buddha von Achtsamkeit als Funktion des aktiven Gedächtnisses – hier definiert wird als bloße Aufmerksamkeit: ein offenes, rezeptives, präverbales Gewahrsein aller Dinge, wie sie auf die Sinne einwirken.

„Achtsamkeit lässt sich am besten als ‚ein nicht störendes, nicht reaktives Gewahrsein‘ beschreiben. Es ist *reine Erkenntnis*, ohne dass dieser irgendwelche Projektionen unseres Egos oder unserer Persönlichkeit hinzugefügt werden.“

„Achtsamkeit ist Geistesgegenwart, Aufmerksamkeit oder Gewahrsein. Doch die Art des Gewahrseins der Achtsamkeit unterscheidet sich grundlegend von der Art des Gewahrseins unseres üblichen Bewusstseinsmodus ... Der Geist wird bewusst auf der Ebene der bloßen Aufmerksamkeit gehalten, einer losgelösten Beobachtung dessen, was in uns und um uns herum im gegenwärtigen Moment geschieht. In der Praxis der rechten Achtsamkeit trainiert man den Geist darauf, in der Gegenwart zu verbleiben, offen, ruhig und wachsam und das gegenwärtige Ereignis zu betrachten. Wir müssen alle Urteile und Interpretationen aussetzen oder, wenn sie auftreten, müssen wir sie einfach registrieren und fallen lassen. Die Aufgabe besteht einfach darin, alles, was auftaucht, zu bemerken, so wie es geschieht, und auf den Veränderungen der Ereignisse zu reiten, so wie ein Surfer auf den Wellen des Meeres reitet.“

* * *

10 b) Da Religion eine Frage des Geschmacks ist, gibt es nicht den einen Weg, um diese Haltung der Empfänglichkeit zu entwickeln. Das Beste, was ein Lehrer anbieten kann, sind seine eigenen Meinungen zu dem Thema, für den Fall, dass sie bei anderen Menschen auf Resonanz stoßen. In der Tat ist die Weigerung, einem vorgeschriebenen Weg zu folgen, ein Zeichen von Authentizität im Sinne Emersons.

„Niemand kann uns genau vorschreiben, wie unser Weg aussehen soll.“

„Sich für eine tröstliche, ja sogar unangenehme Erklärung dessen zu entscheiden, was uns hierher gebracht hat oder was uns nach dem Tod erwartet, schränkt jenen sehr seltenen Sinn für das Geheimnisvolle ein, mit dem Religion im Wesentlichen zu tun hat. ... Wenn meine Handlungen in der Welt von einer authentischen Begegnung mit dem Lebendigsten und Geheimnisvollsten im Leben herrühren, dürfen sie sicherlich weder durch Dogmen noch durch Ausflüchte getrübt werden ...

Soweit man weiß, sind wir allein in einem unvorstellbar weiten Kosmos, der an unserem Schicksal überhaupt kein Interesse hat. Selbst wenn andere Welten wie diese anderswo im Kosmos existieren, wären sie keine bloßen Wiederholungen der ungeheuer komplexen Konfiguration biologischer, kultureller und psychologischer Bedingungen, die diese Welt hervorgebracht haben. Auch der Weg, der Sie hierhergeführt hat und Ihnen eine unbekannte Zukunft bringt, hat sich noch nie in genau dieser Form gezeigt und wird dies auch nicht wieder tun. Es steht Ihnen frei, geradeaus zu gehen, rechts oder links abzubiegen. Nichts hält Sie auf.“

* * *

11) Eine der vielen Möglichkeiten, eine Empfänglichkeit für alle Dinge zu kultivieren, ist die erotische Liebe.

„Die Trennung von Spirituellem und Sinnlichem, von Heiligem und Beziehungsvollem und von Erleuchtetem und Erotischem scheint nicht mehr erstrebenswert. Es war sicherlich lehrreich zu sehen, wie die zahllosen spirituellen Lehrer jeder Tradition, die über ihre eigenen Sehnsüchte gestolpert sind, diese Trennung nicht aufrechterhalten konnten. Darüber hinaus haben mir meine Familie und meine Beziehung überdeutlich gemacht, dass sie die gleiche Hingabe, Leidenschaft und Vision erfordern, die ein spirituelles Leben verlangt. Jetzt, wo das spirituelle Leben in den Händen von Menschen liegt, die im Haus leben, statt in denen von Mönchen, stehen die Anforderungen des Verlangens im Vordergrund und sind nicht mehr verborgen.“

„Die buddhistischen Texte sind voll von Geschichten über die Unreinheiten des Körpers, genau wie in der katholischen Kirche. Und so herrscht eine Menge Verwirrung, weil man den Körper nicht als ein Vehikel für Heiligkeit sieht, sondern eher als etwas, das es zu transzendieren gilt. Man lehrt uns in der Laiengemeinschaft nicht, wie wir ihn zu einem bewussten Teil unserer Praxis machen können, man leitet uns nicht an, sexuelle Aktivität zu einem weisen Teil unseres Lebens zu machen. Aber der Körper kann das sein und es ist Zeit dafür. Sexualität kann uns über uns selbst hinaus öffnen, zu Gnade, Ekstase, Gemeinschaft, Einheit und natürlichem *samādhi*. Wir wollen Sexualität als einen Bereich der Praxis und der Gesundheit verstehen, statt als etwas Pathologisches oder Anti-Spirituelles.“

* * *

12) Eine andere Möglichkeit, eine Empfänglichkeit für alle Dinge zu kultivieren, besteht darin, Toleranz gegenüber allen religiösen Ausdrucksformen zu entwickeln, sie ästhetisch zu betrachten als endliche Ausdrucksformen eines Gefühls für das größere Ganze, ohne einer von ihnen Autorität über eine andere zu verleihen. Mit anderen Worten, man sollte sie so „lesen“, wie Schlegel es für die Lektüre eines Romans empfahl: einfühlsam, aber gleichzeitig mit einem Sinn für Distanz und nicht eingeeengt durch ihren Standpunkt.

„Die Erfahrung der Ganzheit drückt sich auf viele Arten aus. Die spirituelle Reise präsentiert uns keine Patentrezepte, denen jeder folgen kann. Wir können nicht Mutter Teresa oder Gandhi oder der Buddha sein. Wir müssen wir selbst sein. Das heißt, wir müssen unseren eigenen einzigartigen Ausdruck der Wahrheit entdecken und uns mit ihm verbinden. Dafür müssen wir lernen, auf uns selbst zu hören und uns selbst zu vertrauen, um unseren Herzensweg zu finden.“

„Religion und Philosophie haben ihren Wert, aber am Ende können wir uns nur dem Mysterium öffnen.“

* * *

13) Tatsächlich sind die größten religiösen Texte, wenn man ihnen zu viel Autorität einräumt, sogar schädlich für echten spirituellen Fortschritt.

„Die Bilder, die man uns über Vollkommenheit gelehrt hat, können destruktiv sein. Anstatt uns an eine aufgeblasene, übermenschliche Sicht von Vollkommenheit zu klammern, lernen wir, uns den Raum für Güte zu erlauben.“

* * *

14) Da der Geist ein organischer Teil des schöpferischen und ausdrucksstarken Ganzen ist, ist auch er schöpferisch und ausdrucksstark, sodass seine natürliche Reaktion auf ein Gefühl des größeren Ganzen darin besteht, es ausdrücken zu wollen.

15) Da der Geist jedoch endlich ist, wird jeder Versuch, die Erfahrung des größeren Ganzen zu beschreiben, durch die eigene endliche Denkweise, das eigene Temperament und die eigene Kultur begrenzt. Daher beschreiben religiöse Aussagen und Texte nicht die Realität, sondern sind einfach ein Ausdruck der Wirkung dieser Realität auf die individuelle Natur einer bestimmten Person. Als Ausdruck von Gefühlen müssen religiöse Aussagen nicht klar oder konsistent sein. Man soll sie als Poesie und als Mythos lesen, die auf das nicht ausdrückbare Ganze verweisen und in erster Linie zu den Gefühlen sprechen.

16) Weil religiöse Lehren nur Ausdruck der Gefühle eines Individuums sind, haben sie keine Autorität über den Ausdruck der Gefühle einer anderen Person.

„Bücher, Aufzeichnungen und Glaubenssysteme lehren uns nur wenig Weisheit und Mitgefühl. Bestenfalls sind sie ein Wegweiser, ein Finger, der auf den Mond zeigt, oder ein Dialog aus einer Zeit, in der jemand wahre spirituelle Nahrung erhalten hat ... Wir müssen in uns selbst unseren eigenen Weg entdecken, um bewusst zu werden, um ein Leben des Geistes zu leben.“

„Selbst die kreativsten Individuen, die die Welt am meisten transformieren, können nicht auf ihren eigenen Schultern stehen. Auch sie

bleiben abhängig von ihrem kulturellen Kontext, ob intellektuell oder spirituell – und genau das impliziert die buddhistische Betonung von Vergänglichkeit und kausaler Interdependenz. Auch der Buddha drückte seine neue, befreiende Einsicht auf die einzige Art und Weise aus, die er benutzen konnte, indem er die religiösen Kategorien benutzte, die seine Kultur verstand. So war seine Art, den Dharma auszudrücken, zwangsläufig eine Mischung aus dem wahrhaft Neuen ... und dem konventionellen religiösen Denken seiner Zeit. Obwohl das Neue das Konventionelle transzendiert ... kann das Neue nicht sofort und vollständig der konventionellen Weisheit entkommen, die es übertrifft.“

„Es geht nie darum, zu versuchen, alles zu verstehen. Stattdessen greifen wir Sätze auf und kauen sie durch, schmecken sie, verdauen sie und lassen uns von ihnen anregen kraft ihrer eigenen Natur.“

„Sogar diese vordergründig nüchternen Aufzeichnungen liest man besser als eine Art Gedicht, reich an möglichen Bedeutungen.“

* * *

17) Obwohl ein religiöses Gefühl den Wunsch wecken kann, Verhaltensregeln zu formulieren, haben diese Regeln keine Autorität und sind eigentlich unnötig. Wenn man die ganze Menschheit als heilig und eins sieht – und sich selbst als einen organischen Teil dieser heiligen Einheit – gibt es keinen Bedarf, die eigenen Interaktionen mit dem Rest der Gesellschaft zu regeln. Das Verhalten gegenüber allen wird ganz natürlich liebevoll und mitfühlend.

Die buddhistisch-romantischen Erklärungen der Moral können einem der beiden von den Romantikern gesetzten Muster folgen: Moral entsteht aus dem Gefühl, Teil eines größeren Ganzen zu sein, oder aus den Inspirationen, die aus dem eigenen Bewusstsein aufsteigen.

„Ohne die Starrheit von Konzepten wird die Welt transparent und leuchtend, als ob sie von innen heraus strahlte. Mit diesem Verständnis sieht man sehr deutlich die Verbundenheit von allem, was lebt. Wir sehen, dass nichts stagniert und nichts völlig getrennt ist. Wer wir sind

und was wir sind, ist eng mit der Natur des Lebens selbst verwoben. Aus diesem Gefühl der Verbundenheit heraus entstehen Liebe und Mitgefühl.“

„Beachten Sie, dass Tugendhaftigkeit für das Gedeihen des Selbst oder das Entstehen des ökologischen Selbst *nicht* erforderlich ist. Die Verschiebung der Identifikation an diesem Punkt unserer Geschichte ist genau deshalb erforderlich, *weil* moralische Ermahnungen nicht funktionieren und *weil* Predigten uns selten davon abhalten, unserem Eigeninteresse zu folgen, so wie wir es uns vorstellen.

Es liegt also nahe, unsere Vorstellungen von Eigeninteresse zu erweitern. Es käme mir zum Beispiel nicht in den Sinn, Sie aufzufordern: ‚Bitte sägen Sie sich nicht das Bein ab. Das wäre ein Gewaltakt.‘ Es käme mir nicht in den Sinn, weil Ihr Bein ein Teil Ihres Körpers ist. Genauso wie die Bäume im Amazonas-Regenbecken. Sie sind unsere äußere Lunge. Und wir beginnen zu begreifen, dass die Welt unser Körper ist.“

„Der Buddha sagte, wenn wir tief im Gewahrsein verankert sind, brauchen wir keine Regeln.“

* * *

18) Wenn man den Wert der organischen Einheit des Universums hoch schätzt, sieht man, wie diese Einheit alle Ideen von richtig und falsch transzendiert.

Wie oben erwähnt, ist dies das eine Prinzip der Romantischen Religion, das in der Theravāda-Version der Buddhistischen Romantik so nie zu finden ist, obwohl es explizit in der Mahāyāna-Version auftaucht. Dennoch taucht es gelegentlich implizit in der Theravāda-Romantik auf, in Behauptungen der Notwendigkeit, alle Aspekte des Lebens zu umarmen. Wir kommen auf diesen Punkt im letzten Abschnitt dieses Kapitels zurück.

* * *

19) Obwohl alle religiösen Ausdrucksformen gültig sind, sind einige weiter entwickelt als andere. Sie müssen historisch betrachtet werden, um zu verstehen, wo eine bestimmte religiöse Lehre in der organischen Entwicklung der Menschheit und des Universums als Ganzes einzuordnen ist.

20) Die Veränderung der Religion ist also nicht nur eine Tatsache. Sie ist auch eine Pflicht.

Wenn wir diese letzten beiden Punkte zusammen mit Punkt sechzehn betrachten, so sehen wir, dass die Buddhistische Romantik das grundlegende Paradoxon der Romantischen Religion im Herzen trägt: Niemand kann den Ausdruck des Dhamma einer anderen Person beurteilen, aber manche Ausdrucksformen sind besser als andere. Die besten sind diejenigen, die mit dem romantischen Verständnis dessen übereinstimmen, was Religion ist, wie sie zustande kommt und wie sie im Universum funktioniert.

Manchmal rechtfertigt man moderne Veränderungen im Buddhismus damit, dass die Menschen den Buddhismus bereits über Generationen hinweg verändert haben. Beide Arten von Veränderungen, die alten und die modernen, werden in vitalistischen Begriffen gerechtfertigt. Das ist manchmal explizit – ein Lehrer hat den Dhamma als eine „nicht ausdrückbare lebendige Kraft“ beschrieben – und manchmal implizit, wenn der Buddhismus als ein Agens beschrieben wird, das sich selbst wie eine Amöbe an neue Umgebungen anpasst.

„Die große Stärke des Buddhismus im Laufe seiner Geschichte war es, dass es ihm immer wieder gelungen ist, sich entsprechend den Bedürfnissen seiner aktuellen Gastkultur neu zu erfinden. Heute ist es im Westen nicht anders.“

Angesichts dieser organischen Sichtweise der buddhistischen Tradition überrascht es nicht, dass man die Notwendigkeit, einen neuen Buddhismus zu gestalten – oder dass der Buddhismus sich selbst neu gestaltet – manchmal darwinistisch versteht.

„Wenn ich den Buddhismus als Teil des spirituellen Erbes der Menschheit betrachte, sehe ich ihn einem ähnlichen evolutionären Druck ausgesetzt, wie andere Arten kontemplativer Spiritualität ...

Wenn ich unsere Situation betrachte, unterscheide ich drei Hauptbereiche, an denen das menschliche Leben teilhat. Den einen nenne ich den transzendenten Bereich, die Sphäre des Strebens der klassischen kontemplativen Spiritualität. Der zweite ist der soziale Bereich, der unsere zwischenmenschlichen Beziehungen sowie unsere politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen umfasst. Und der dritte ist der natürliche Bereich, der unseren physischen Körper, andere fühlende Wesen und die natürliche Umwelt umfasst. Aus meiner gegenwärtigen Perspektive ist eine Spiritualität, die das Transzendente privilegiert und den sozialen und natürlichen Bereich abwertet oder sie bestenfalls als Sprungbrett zur Verwirklichung sieht, unseren gegenwärtigen Bedürfnissen nicht angemessen. Eine solche Orientierung hat zu einer strikten Aufgabenteilung geführt, die unsere Zukunft gefährdet ... Und mehr noch, diese Teilung öffnet religiösen Dogmatikern und Fundamentalisten Tür und Tor, um unsere gemeinschaftlichen Institutionen zu beeinflussen.

Wie ich es sehe, erfordert unsere kollektive Zukunft, eine integrale Art von Spiritualität, die die drei Bereiche des menschlichen Lebens umfasst.“

In anderen Fällen untermauern die Lehren des Buddha über Veränderung die darwinistisch verstandene Notwendigkeit für den Buddhismus, sich zu verändern:

„Da alle Schulen des Buddhismus ebenfalls Bedingungen unterliegen, teilen sie die Natur der bedingten Dinge, die sie unermüdlich als vergänglich, unvollkommen und leer beschreiben. Das gilt sogar für die ursprüngliche indische Form des Dharma zurzeit von Gautama selbst. Zu sagen, der Buddhismus sei leer, bedeutet zu erkennen, dass er nichts anderes ist als eine Eigenschaft von einzigartigen und unwiederholbaren Situationen. Eine solche Einsicht in die Natur der Dinge steht ganz im Einklang mit dem zentralen buddhistischen Verständnis von der unausweichlichen Bedingtheit der Existenz (*pratitya-samutpada* [*paṭicca samuppāda*]) ... diese zentrale Einsicht in die bedingte Beschaffenheit lehrt, wie alles aus einer schillernden Matrix sich verändernder Bedingungen entsteht und dazu bestimmt ist, sich in etwas

anderes zu verwandeln ... auf diese Weise konvergiert die Vision des Dharma von einem Nicht-Selbst nahtlos mit einem historischen und darwinistischen evolutionären Verständnis des Lebens.“

„Diese stark vertretene Ansicht, [dass der Buddhismus sich nicht verändern sollte], erscheint ein wenig seltsam in einer Religion, die lehrt, dass der Widerstand gegen die allgegenwärtige Veränderung eine Grundursache des Elends ist.“

Einige der stärksten Aussagen über die Notwendigkeit, den Buddhismus zu verändern, kommen von Lehrern, die dem Beispiel der politisch engagierten Transzendentalisten folgen und dem sozialen Handeln im spirituellen Leben hohe Priorität einräumen.

„In jeder historischen Periode findet der Dharma neue Mittel, um sein Potenzial auf eine Weise zu entfalten, die genau mit den besonderen Bedingungen dieser Ära verbunden ist. Unsere eigene Ära bietet eine geeignete Bühne für die transzendente Wahrheit des Dharma, um sich zur Welt zurückzubeugen und das menschliche Leiden auf verschiedenen Ebenen anzugehen, nicht mit bloßer Kontemplation, sondern mit Aktion, die effektiv Linderung verschafft.“

„Wir müssen offen sein für eine Vielfalt von Antworten auf sozialen Wandel, die von keiner bestimmten ‚Autorität‘ kommen, sondern in der radikalen Kreativität begründet sind, die entsteht, wenn Konzepte wegfallen.“

Romantische Veränderungen des Dhamma können viele Formen annehmen. In einigen Fällen beinhalten sie Anleihen bei anderen buddhistischen Religionen, mit der Begründung, spätere Formen des Buddhismus seien weiter entwickelt als frühere: Daher stammen die Mahāyāna-Lehren über die Buddha-Natur und den Bodhisattva-Pfad in den Theravāda-Kontexten. In anderen Fällen beinhalten diese Veränderungen den Rückgriff auf nicht-buddhistische religiöse Traditionen, wenn man zum Beispiel Rumis Nachsinnen über Gott interpretiert als Einsicht in den Dhamma. Und in wieder anderen Fällen leitet man die Veränderungen von nicht-religiösen Traditionen aller Art ab.

Was auch immer die Veränderungen sein mögen, die für den Buddhismus in der modernen Welt vorgeschlagen werden, die buddhistischen Romantiker stellen sie als etwas dar, wovor man sich nicht fürchten muss, weil sie in den Kräften des menschlichen Herzens verwurzelt sind. Und diese beschreiben sie in Anlehnung an Emerson als am Ende vertrauenswürdig.

„Es gibt eine zugrunde liegende Einheit aller Dinge und ein weises Herz weiß das genauso, wie es das Ein- und Ausgehen des Atems kennt. Alles ist Teil eines heiligen Ganzen, in dem auch wir existieren, und in der tiefsten Weise sind alle Dinge vollkommen vertrauenswürdig. Wir brauchen keine Angst vor den Energien dieser oder einer anderen Welt zu haben.“

* * *

Die hier zitierten Passagen stammen aus den Vorträgen und Schriften von dreizehn modernen Dhamma-Lehrern. Es könnten ein Vielfaches mehr sein, sowohl aus den Schriften dieser Lehrer als auch aus denen vieler anderer. Wie jeder bestätigen kann, der moderne Dhamma-Bücher gelesen oder modernen Dhamma-Vorträgen zugehört hat, sind die in diesen Passagen ausgedrückten Prinzipien keineswegs untypisch. Sie sind die gängige Münze des modernen buddhistischen Diskurses – so gängig, dass die meisten westlichen Menschen sie als Dhamma akzeptieren und daran glauben. Und dann sind sie überrascht, wenn sie hören, dass sie sich vom Dhamma des Buddha in fast jeder Hinsicht unterscheiden.

Tatsächlich sind manche Menschen sogar beleidigt, das zu hören – nicht, weil sie sich verraten fühlen von denen, die Buddhistische Romantik lehren, sondern weil sie lieber weiterhin an den buddhistisch-romantischen Idealen festhalten würden. Um dieses Gefühl zu überwinden, ist es wichtig, die falsche Anziehungskraft zu verstehen, die diese Ideale weiterhin ausüben.

Die Anziehungskraft der Buddhistischen Romantik

Viele westliche Konvertiten zum Dhamma geben bereitwillig zu, dass die Ideale der inneren Ganzheit, der äußeren Einheit und der Universalität der religiösen Erfahrung sie dazu gebracht haben, ihre frühere religiöse Erziehung zu verlassen und den Buddhismus zu praktizieren. Und es ist leicht zu erkennen, warum diese Ideale eine solche Bekehrung möglich gemacht haben: Zu glauben, dass alle Religionen der gleichen Erfahrung entspringen und Unterschiede im Ausdruck dieser Erfahrung seien unwesentlich, hilft, die ausgrenzenden Forderungen der monotheistischen Religionen des Westens zu ignorieren. Nur wenn Sie sich sicher fühlen, diese Forderungen ignorieren zu können, fühlen Sie sich frei, anderswo nach alternativen religiösen Lehren zu suchen, die das Herz besser nähren – und die sich weniger bedrückend anfühlen.

Es ist jedoch eine Sache, an Ansichten festzuhalten, um sich von einem unterdrückenden System von Überzeugungen zu befreien. Es ist eine andere, weiter an ihnen festzuhalten, nachdem man sich davon befreit hat. Der verbreitete Wunsch, an buddhistisch-romantischen Ideen festzuhalten, selbst wenn man erfahren hat, sie seien nicht buddhistisch, zeigt, dass es andere Gründe geben muss, warum solche Ideen in der modernen Welt Anklang finden.

Wie wir gesehen haben, ist eine der hauptsächlichen Ursachen dieser Situation eine starke Strömung im westlichen Denken in den letzten zwei Jahrhunderten, die alle religiösen Aktivitäten in diesen Begriffen betrachtet. Wenn Menschen aus dem Westen zum Buddhismus kommen, nähern sie sich ihm gewöhnlich durch die Türen der Psychologie, der Geschichte der Religionen oder der ewigen Philosophie, die alle von romantischen Denkweisen dominiert werden.

Ideen überleben jedoch nicht einfach, weil sie eine lange Vergangenheit haben. Es muss auch Faktoren in der zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft geben, die helfen, sie am Leben zu erhalten.

Eine breite Palette von Faktoren – philosophische, emotionale, ökonomische und politische – mag hier relevant sein, aber vier Aspekte der modernen Kultur scheinen besonders zur Entstehung und zum Überleben der Buddhistischen Romantik beigetragen zu haben.

1) Die moderne Gesellschaft zerstört den Sinn für innere Ganzheit und äußere Verbundenheit stärker als alles, was selbst die Romantiker kannten. Wirtschaftlich und politisch sind wir mehr und mehr von immer größeren Gruppen abhängig, doch die meisten dieser Abhängigkeiten bleiben uns verborgen. Unser Essen und unsere Kleidung kommen aus dem Laden, aber wie sie dorthin gekommen sind oder wer für die Sicherstellung einer kontinuierlichen Versorgung verantwortlich ist, wissen wir nicht. Wenn investigative Reporter das Netz der Verbindungen vom Feld bis zum Endprodukt in unseren Händen aufspüren, lesen sich die nackten Fakten wie ein riesiger Produktionsplan. Modische Sweatshirts zum Beispiel bestehen aus usbekischer Baumwolle, die im Iran gewebt, in Südkorea genäht und in Kentucky gelagert wird: ein instabiles Netz von Verflechtungen, das nicht wenig Leid mit sich bringt, sowohl für die ausgebeuteten Produzenten als auch für diejenigen, die durch billigere Arbeitskräfte aus dem Produktionsnetz verdrängt werden. Unsere Versorgung mit Geld, die diese Interdependenzen am Laufen hält, hat sich in elektronische Signale verwandelt, die von internationalen Finanziers in unbekanntem Allianzen manipuliert werden und ständig der Gefahr von Cyberangriffen unterliegen.

Ob wir diese Details nun kennen oder nicht, wir spüren intuitiv die Fragmentierung und Unsicherheit, die einem solch instabilen System innewohnen. Daher haben viele von uns das Bedürfnis nach einem Gefühl von Ganzheit. Für diejenigen, die von den versteckten Abhängigkeiten des modernen Lebens profitieren, ist ein dazu korrespondierendes Bedürfnis die Gewissheit, diese Vernetzung sei verlässlich und gutartig – oder man könne sie gutartig machen, falls sie das nicht ist. Solche Menschen wollen hören, dass sie ihr Vertrauen sicher in das Prinzip der Verbundenheit setzen können, ohne Angst zu haben, dass es sich gegen sie wendet oder sie im Stich lässt. Wenn die Buddhistische Romantik die Einheit des Universums und das Wohl der Verbundenheit bekräftigt, sagt sie diesen Menschen, was sie hören wollen.

2) Ein zweiter Aspekt der modernen Kultur, der die Popularität der Buddhistischen Romantik begünstigt, ist die Menge an Informationen, die täglich unsere Augen und Ohren überfluten. Noch nie zuvor waren die Menschen einer so unerbittlichen Flut von Daten von Fremden ausgesetzt. Die schiere Menge fordert die Fähigkeit des Geistes heraus, sie zu absorbieren; dass sie von Fremden stammen, hinterlässt, zumindest auf einer unterbewussten Ebene, einen anhaltenden Zweifel, worauf wir eigentlich vertrauen sollen. Wenn wir dann erfahren, ein Großteil der Nachrichten vor zwanzig oder dreißig Jahren wäre kaum mehr als Propaganda gewesen, vermuten wir instinktiv, dass auch die Nachrichten von heute sich letztlich als ein Lügengewebe entpuppen werden.

Da unsere Vorstellungen von den Daten, die wir aufnehmen, geformt werden, beginnen wir sogar den Gedanken zu misstrauen, die uns selbst durch den Kopf gehen. Daher finden wir es beruhigend, wenn man uns sagt, wir könnten wenigstens unseren Gefühlen vertrauen, wir könnten logische Ungereimtheiten getrost als Rätsel stehen lassen und religiöse Überzeugungen, die unsere Gefühle ansprechen, müssten sicher und wahr sein.

3) Ein dritter Aspekt der modernen Kultur, der das Überleben der Buddhistischen Romantik begünstigt, ist die Flut der aktuell konkurrierenden Wertesysteme: Einige werden von religiösen und kulturellen Traditionen gefördert, einige von der Wissenschaft, einige von den kommerziellen Medien. Da wir all diesen widersprüchlichen Werten gleichzeitig ausgesetzt sind, können wir nicht umhin, uns in Bezug auf das eine oder andere Wertesystem als mangelhaft zu sehen. Egal, wie wir uns selbst betrachten, wir sehen etwas, das jemand als minderwertig oder falsch verurteilen kann. Daher fühlen wir uns getröstet, wenn man uns sagt, das höchste Wertesystem sei von einem nicht urteilenden Geist verkörpert, der für alle Dinge offen und empfänglich ist, und die Urteile anderer würden nur zeigen, wie engstirnig diese sind.

4) Und schließlich begünstigt ein vierter Aspekt der modernen Kultur das Überleben der Buddhistischen Romantik: Das Arbeitsleben, das soziale Leben und die Suche nach Unterhaltung, besonders wenn sie über das Internet erfolgt, verbraucht enorm viel geistige Energie und enorm viel Zeit. Man quetscht spirituelle Bedürfnisse in die wenigen Lücken des Tages, die frei

sind von anderen Anforderungen. In diesen Lücken haben nur wenige Menschen die Zeit, unterschiedliche religiöse Lehren auf ihre Wahrheit und Wirksamkeit zu prüfen. Daher ist es beruhigend, wenn man hört, die Unterschiede zwischen den Religionen spielten keine Rolle, alle Wege führten zum gleichen Ziel. Das bedeutet, dass die Menschen den Weg oder die Mischung von Wegen wählen können, die ihnen gefällt – in der Sprache der Romantiker würde man das als ästhetische Wahl bezeichnen – ohne befürchten zu müssen, ihre Wahl sei möglicherweise falsch oder könne zu Schaden führen.

Die Buddhistische Romantik spricht diese Aspekte der modernen Kultur an und bietet so den Menschen Trost, die unter den Anforderungen und Unsicherheiten des modernen Lebens leiden. Aber in allen vier Bereichen lehrt sie achtlose Haltungen. Und das ist unabhängig davon, ob sie in den beruhigenden Begriffen der Akzeptanz oder in den aufrüttelnden der Herausforderungen der Authentizität und der Notwendigkeit sozialen Engagements spricht.

a) Zunächst einmal lehrt die Buddhistische Romantik auf der tiefsten Ebene die Menschen, ihre spirituellen Bedürfnisse auf eine Weise zu definieren, die den Weg zu einem transzendenten Glück in Wirklichkeit blockiert. Durch eine immanente statt einer transzendenten Lösung für das Leiden ermutigt sie die Menschen, innerhalb des Netzes der gegenseitigen Abhängigkeiten zu bleiben, die ihr Leiden verursachen. Sie lehrt sie, die Unwägbarkeiten einer voneinander abhängigen, miteinander verbundenen Welt zu akzeptieren und ihr Verlangen nach Wohlbefinden vollständig innerhalb dieser Unwägbarkeiten zu definieren. Es ist, als stellte die Buddhistische Romantik einerseits fest, dass Menschen sich ängstlich und unsicher fühlen, weil sie versuchen, mitten auf der Straße zu schlafen, und ihnen deshalb Kissen und Decken verkauft. Andererseits verhöhnt sie gleichzeitig jeden Wunsch, die Straße zu verlassen, als egoistisch, verblendet oder krank.

Auf einer unmittelbaren Ebene suggeriert die Buddhistische Romantik durch das Feiern unserer vernetzten Welt, der Dhamma als Ganzes sei blind für das Leiden und die Instabilitäten, die dieser Welt innewohnen. Dadurch entfremdet sie diejenigen dem Dhamma, für die das

gegenwärtige System offensichtlich nicht gutartig ist, und überzeugt sie davon, er habe keinen Bezug zur Realität. Infolgedessen hält die Buddhistische Romantik sie vom Dhamma ab und verweigert ihnen die Vorteile, die er bieten könnte.

b) Gleichzeitig hält die Buddhistische Romantik durch die Förderung des Vertrauens in die eigenen Gefühle die Menschen offen für unterschwellige Beeinflussungen derer, die diese Gefühle manipulieren möchten. Der Buddha wies darauf hin, dass Gefühle genauso gestaltet sind wie Gedanken. Bereits Grundkenntnisse der Taktiken der Werbung sollten ausreichen, um seine Beobachtung zu bestätigen, dass unsere Gefühle nicht wirklich uns gehören. Sie können oft gegen unsere besseren Interessen handeln.

c) Was einen nicht-urteilenden Geist betrifft, so lehrte der Buddha, der Pfad zum wahren Glück beginne mit der Fähigkeit, die eigenen Handlungen angemessen zu beurteilen (MN 61). Und das bedeutet auch, dass man lernen muss, die Handlungen anderer dahingehend zu beurteilen, ob sie weise Beispiele sind, denen man folgen sollte (MN 95). Die Lösung des Problems widersprüchlicher Wertesysteme liegt nicht darin, die eigene Urteilskraft aufzugeben, sondern darin, durch Selbstprüfung zu lernen, wie man sie geschickt einsetzt. Wenn es keine Standards dafür gibt, was zu tun ist und was nicht, bleiben die Menschen ungeschützt (§ 8) – vor ihren eigenen ungeschickten Geisteszuständen und vor den ungeschickten Einflüssen anderer.

d) Schließlich macht die Buddhistische Romantik, indem sie die Wahl eines religiösen Pfades als eine rein persönliche Vorliebe darstellt, die Menschen blind für die Konsequenzen der Wahl eines *anderen* Weges als den des Dhamma. Als Dienst an denjenigen von uns, die auf der Straße schlafen, müssen wir also sorgfältiger auf diese Konsequenzen achten.

Buddhistische Romantik im Gegensatz zum Dhamma

Wenn man sich für die Buddhistische Romantik statt des Dhamma entscheidet, können die Konsequenzen dieser Wahl am besten wie folgt bewertet werden: Man untersucht die praktischen Implikationen eines jedes Prinzips der Buddhistischen Romantik Punkt für Punkt und vergleicht sie mit den Konsequenzen, wenn man stattdessen dem Dhamma folgt. Alle bestimmenden Punkte der Buddhistischen Romantik beruhen auf den Punkten eins bis drei. So tauchen die praktischen Implikationen dieser ersten drei Punkte in den verbleibenden Punkten immer wieder auf.

* * *

Die Punkte 1–3: die religiöse Grundfrage

Das Grundthema des spirituellen Lebens in Begriffen einer Beziehung zu definieren, erfordert zuerst die Definition derjenigen, die an dieser Beziehung teilnehmen. Sobald Sie eine Person in Beziehung zu einer Welt definieren – in buddhistischen Begriffen ist dies ein Zustand des Werdens – setzen Sie dem Grenzen, was diese Person wissen oder tun kann (§ 20). Das gilt besonders, wenn Sie Menschen als organische Teile eines größeren, organischen Ganzen definieren. Als Organismen, die organischen Gesetzen unterworfen sind, sind sie nicht in der Lage, irgendetwas völlig losgelöst von diesen Gesetzen zu erkennen. Als integrale Teile eines größeren Ganzen müssen sie ihre empfundenen Bedürfnisse den größeren Zielen des Ganzen unterordnen und können dem Ganzen nicht entkommen, ohne vernichtet zu werden.

Alle drei Punkte zwingen die Menschen dazu, ihren Wunsch, ein Ende des Leidens zu finden, als unrealistisch und sogar als böse anzusehen. Es ist ihnen verwehrt, Ungebundenheit zu erreichen, die eine Dimension außerhalb der Reichweite der organischen Gesetze ist. Stattdessen müssen sie ihr Leiden als notwendigen Bestandteil des größeren Zwecks des organischen Ganzen akzeptieren, denn sonst würden sie riskieren, aus der Existenz zu verschwinden.

Die Vorstellung, alle Wesen seien Teile einer universellen organischen Einheit, läuft also den Zielen des Dhamma völlig entgegen.

Einer der größten Irrtümer der Buddhistischen Romantik besteht nun darin, die Lehre des Abhängigen Entstehens als Beweis dafür anzuführen, dass der Buddha den romantischen Standpunkt teilte, alle Dinge seien Teil eines einzigen zusammenhängenden Ganzen, nämlich des Universums. Dafür gibt es zwei Gründe:

1) Das Abhängige Entstehen beschreibt nicht den Status des Selbst innerhalb des Universums. Stattdessen steht es außerhalb sowohl des „Selbst“ als auch des „Universums“ – und damit außerhalb des Werdens – und erklärt das Werden in Begriffen eines Rahmens, der sich überhaupt nicht vom Werden ableitet. Seine Perspektive ist phänomenologisch, was bedeutet, es beschreibt Prozesse so, wie man sie unmittelbar erlebt. Aus dieser Perspektive zeigt es, wie Unwissen zu Konzepten von „Selbst“ und „Universum“ führt, wie diese Konzepte zu Leiden führen und wie das Leiden endet, wenn das Unwissen über die Prozesse beendet wird. Diese Lehre umzuformulieren und sie auf eine Beschreibung dessen zu beschränken, was *im* Universum oder *im* Selbst geschieht, verhindert, dass sie über das Universum und über das Selbst *hinausgeht*.

2) Der Buddha bezeichnete das Abhängige Entstehen ausdrücklich als eine Lehre, die die Frage vermeidet, ob die Dinge Eins sind oder nicht (§ 25). Mit anderen Worten, seine Ablehnung der Lehre von der Einheit des Universums war so radikal, dass er sich weigerte, sich überhaupt auf dieses Thema einzulassen.

Es gibt zwei mögliche Gründe, warum der Buddha das Universum nicht als Eins beschrieben hat:

a) Er bejahte zwar, dass die Praxis der Sammlung zu Zuständen des nicht-dualen Bewusstseins führen kann, in denen man alle Erfahrung als Eins ansieht, aber er sagt auch, dass solche Zustände gestaltet sind (§ 24) und somit das Ziel verfehlen. Nur wenn ein Meditierender lernt, alle Objekte des Gewahrseins als etwas Separates zu betrachten (§ 23), kann er oder sie die nötige Distanz aufbringen, um jegliches Anhaften an ihnen zu überwinden – ein Thema, das wir im Punkt fünf ausführlicher diskutieren werden. Das Universum als Eins zu betrachten,

verschließt die Tür zu diesem Gefühl des Getrenntseins, das notwendig ist, um zur Freiheit zu gelangen.

b) Der zweite mögliche Grund dafür, das Universum nicht als Eins beschreiben zu wollen, lässt sich leicht aus den wiederholt besprochenen romantischen Problemen in Bezug auf die Frage der Freiheit ableiten. Es gibt keine überzeugende Erklärung, wie ein Teil einer größeren Einheit Wahlfreiheit haben könnte. Allenfalls können andere Teile einem solchen Teil erlauben, seinen inneren Trieben zu folgen, aber es selbst kann diese Triebe nicht wählen. Andernfalls wäre es so, als würde ein Magen sich plötzlich entscheiden, mit der Leber zu tauschen oder sich selbständig zu machen: Der Organismus würde sterben.

Da aber alle Teile eines organischen Systems in ständiger Wechselwirkung miteinander stehen, kann kein Teil eines größeren Ganzen für sich in Anspruch nehmen, seine Antriebe seien wirklich seine eigenen. Wenn ein Magen beginnt, Verdauungssäfte abzusondern, kommt das Signal von irgendwo anders. Wenn also Freiheit nur die Fähigkeit bedeutet, der eigenen inneren Natur oder den eigenen Trieben zu folgen, und die eigenen Triebe gar nicht die eigenen sind, dann folgt daraus das Fehlen jeglicher unabhängiger Wahlfreiheit.

Für den Zweck der Dhamma-Praxis ist diese Schwierigkeit fatal. Um in der Lage zu sein, geschickte statt ungeschickte Handlungen zu wählen, muss man zuerst frei sein, seine Handlungen zu wählen. Andernfalls ist die komplette Vorstellung eines Praxispfades bedeutungslos.

Die grundlegende Frage, welche die Buddhistische Romantik aufwirft, und die Antwort, die sie auf diese Frage gibt, bedeuten also insgesamt mindestens vier schwerwiegende Einschränkungen der Möglichkeit eines Pfades zum Ende des Leidens.

Erste Einschränkung: Die Buddhistische Romantik identifiziert eine konditionierte Erfahrung der Einheit als Ziel der spirituellen Praxis. Damit ermutigt sie Menschen dazu, sich mit Erfahrungen zufriedenzugeben, die weit hinter einem nicht bedingten Ende von Leiden und Druck zurückbleiben.

Zweite Einschränkung: Die Buddhistische Romantik definiert Individuen als organische Teile eines organischen Ganzen. Damit definiert sie – implizit oder explizit – deren Lebenszweck: Sie sind dazu da, den Zwecken des Ganzen zu dienen. Wenn dies der Fall ist, überlagert dieser größere Zweck den Wunsch jedes Einzelnen, seinem eigenen Leiden ein Ende zu setzen. Die Menschen sind hier, um das Ziel des Erdenlebens voranzutreiben. Und sie sollen ihre Leiden mit Gleichmut und Freude ertragen, glücklich in dem Wissen, dieses Ziel voranzutreiben, was auch immer es sei. Daher ist die romantisch-buddhistische Antwort auf die in den Vier Edlen Wahrheiten implizit enthaltene Wertfrage – Ist das Ende des Leidens ein lohnendes Ziel? – ein eindeutiges Nein.

Dritte Einschränkung: Die Buddhistische Romantik verschließt durch die Definition der primären spirituellen Frage in Begriffen des Werdens – ein Selbst in Beziehung zu einer Welt – die Tür zu jeder Vorstellung von einer Dimension jenseits des Werdens. Und da jeder Zustand des Werdens mit Leiden verbunden ist, schließt dies die Möglichkeit aus, das Leiden vollständig zu beenden. So ist die romantisch-buddhistische Antwort auf die Frage, die den zukünftigen Buddha auf seine Suche brachte – Ist es möglich, ein Glück zu finden, das frei von Altern, Krankheit und Tod ist? – ein weiteres klares Nein.

Vierte Einschränkung: Diese ist eine noch grundlegendere Einschränkung der Möglichkeit von Freiheit, eine, die auch dann gilt, wenn Sie in diesem Leben keine endgültige Befreiung anstreben. In einer Welt, in der Sie ein integraler Teil eines größeren Ganzen sind, ist Wahlfreiheit selbst in einfachen Angelegenheiten unmöglich. Nicht nur die Idee eines Praxispfades ist bedeutungslos, sondern auch der Akt, überhaupt einen Pfad – oder irgendetwas – zu lehren. Wenn Menschen keine Wahl haben, was sie tun, warum sollte man sich dann die Mühe machen, sie etwas zu lehren? Und warum sollten sie sich die Mühe machen, darauf zu hören, was andere Leute sagen? So widerspricht die romantisch-buddhistische Antwort auf eine der grundlegenden Fragen des Buddha – ob die Idee eines Praxispfades sinnvoll ist – sich selbst. Auf der einen Seite lehren die buddhistischen Romantiker

Meditation als einen Praxispfad; auf der anderen Seite leugnen sie mit ihrer zugrunde liegenden Annahme, das Universum sei Eins, die Freiheit der Wahl, ohne die es nicht möglich ist, einem Pfad zu folgen.

Auch wenn die frühen Romantiker keine befriedigende Antwort auf die Frage geben, wie Freiheit mit einer universellen, voneinander abhängigen Einheit in Einklang gebracht werden kann, so haben sie sich doch zumindest mit diesem Thema auseinandergesetzt. Die buddhistischen Romantiker hingegen schenken ihr hingegen nie ernsthafte Aufmerksamkeit. Einige wenige behaupten die Möglichkeit von Freiheit und beschreiben, wie plastisch die kausalen Verbindungen des Abhängigen Entstehens sein können – sie stellen sie zum Beispiel dar als ein juwelenbesetztes Netz oder eine schimmernde Matrix – aber sie verfolgen das Thema selten weiter. Wenn man diese Bilder sorgfältig untersucht, erweisen sie sich jedoch in zweierlei Hinsicht als unzulänglich.

Erstens ist es einfach eine Frage der Konsistenz: Wenn alle Faktoren im Netz leicht zu manipulieren sind, dann sind Sie selbst leicht zu manipulieren. Wenn Sie nur eine Chiffre in einer schimmernden Matrix sind, wie sollten Sie dann einen frei gewählten Einfluss auf ein anderes schimmerndes Teilchen ausüben?

* * *

Und zweitens geht es um die Frage der Wahrheit, die direkt mit **Punkt 4**, der grundlegenden Ursache des Leidens und seines Beendens zusammenhängt.

Nach der romantischen Vorstellung leiden wir, weil wir uns von der Welt getrennt fühlen, und das Leiden hört in den Moment auf, in dem wir dieses Gefühl der Trennung überwunden haben. Vom Standpunkt des Dhamma aus gesehen ist das nur ein teilweises – und sehr schlechtes – Verständnis des Leidens und seines Endes. Selbst wenn wir ständig ein Gefühl der Einheit mit den kausalen Verbindungen, die die Welt ausmachen, aufrechterhalten könnten, würde das wirklich das Leiden beenden? Ist die Welt wirklich ein schimmerndes Netz von Juwelen, die sich einfach gegenseitig spiegeln und nichts anderes für ihr Bestehen brauchen?

Laut dem Buddha leben wir in einer Welt, in der die grundlegende Interaktion darin besteht, sich voneinander zu ernähren, emotional und körperlich. Verbundenheit heißt Nahrung. Wenn wir Juwelen sind, dann sind wir Juwelen mit Zähnen – und diese Zähne sind mit Diamanten bestückt und stark genug, um andere Juwelen in Stücke zu reißen. Gerade das bedeutet es, ein Wesen zu sein, jemand, der das Werden in einer Welt angenommen hat, in der auch andere Wesen geworden sind und die gleichen Nahrungsquellen im Visier haben.

Die romantisch-buddhistische Gleichsetzung des Leidens mit dem Gefühl eines diskreten, getrennten Selbst rechtfertigt man manchmal mit der Vorstellung, ein solches Gefühl des Getrenntseins sei von Natur aus instabil. Dies setzt jedoch voraus, ein verbundenes Gefühl von einem Selbst oder ein Gefühl von sich selbst als ein Prozess anstatt eines diskreten Wesens sei stabiler. Wie der Dhamma wiederholt, ist *jedes* Gefühl eines Selbst eine Gestaltung, und alle Gestaltungen sind instabil (§ 19, § 22). Sie müssen sich immer ernähren. Selbst Prozesswesen müssen sich ernähren, um den Prozess in Gang zu halten. Und kein einziger Mund im vernetzten Universum gibt Nahrung an alle Teile des universellen Organismus weiter, wenn er gefüttert wird. Jeder Prozess spürt seinen eigenen Hunger und muss sich aus einem begrenzten Angebot an Nahrung ernähren. Der Wechsel von einem diskreten, getrennten Selbst zu einem allumfassenden Prozess-Selbst würde also das Problem des Leidens nicht lösen.

Das Bild der Welt, das den Buddha dazu brachte, zu praktizieren, war das von Fischen, die in einem Teich miteinander konkurrieren, dessen Wasser am Verdunsten ist (§ 27). Und wie er weiter sagt, selbst wenn es Goldmünzen regnete, wäre das nicht genug, um unsere sinnlichen Begierden zu befriedigen (§ 29). Nur wenn wir den Geist auf eine Dimension trainieren, in der es kein Hungergefühl gibt und kein Bedürfnis nach Nahrung, werden wir echtes Glück erreichen. Das Bedürfnis, sich zu ernähren, kann man nicht einfach dadurch beenden, dass wir uns als Juwelen sehen, die schimmerndes Licht reflektieren. Wir müssen die Quelle unseres Hungers entwurzeln, indem wir das Bedürfnis, ein Wesen zu sein, überwinden. Wenn wir uns dafür entscheiden, in einem Netz von Bedingungen zu bleiben, die vom Hunger

angetrieben werden, verschließen wir uns jeder Möglichkeit, dem Leiden ein Ende zu setzen.

* * *

Punkt 5: die Natur der religiösen Erfahrung

Wie in Kapitel fünf erwähnt, beruht Schleiermachers Glaube, es gebe nur eine religiöse Erfahrung, die für alle Menschen identisch ist, auf seinem monotheistischen, pietistischen Hintergrund. Dort war nur eine einzige religiöse Erfahrung möglich – das Gefühl der Gegenwart Gottes. Übersetzt in romantische Begriffe, in denen die letzte Wahrheit die Realität der unendlichen Einheit des Kosmos ist, bedeutet dies, die einzig mögliche religiöse Erfahrung ist ein Fühlen dieser Einheit. Und wie wir in Kapitel sechs gesehen haben, haben die Überlieferer der Romantischen Religion diesen Teil von Schleiermachers These nie ernsthaft infrage gestellt, selbst dann nicht, als dem Westen mehr Wissen über nicht monotheistische religiöse Traditionen zur Verfügung stand. In manchen Fällen stellten sie infrage, ob eine solche Erfahrung die eigene Einheit mit dem Kosmos beweist. Aber in keinem Fall zweifelten sie daran, dass dieses Gefühl der Einheit die einzig mögliche Erfahrung ist, die sich als religiös qualifiziert. Und die Buddhistische Romantik folgt ihnen darin.

Die spirituellen Erfahrungen des Buddha unterscheiden sich jedoch in zwei wichtigen Punkten von denjenigen Schleiermachers:

Erstens zeigt er eine große Vielfalt von Erfahrungen auf, die mit dem ultimativen spirituellen Ziel verwechselt werden können.

Und zweitens behauptete er, das ultimative Ziel sei kein Gefühl – nicht einmal ein Gefühl der Einheit – sondern eine direkte Erfahrung einer Dimension jenseits der Gefühle und jenseits der Sinne (§§ 46–47; § 54). Gleichzeitig beschreibt der Buddha viele praktische Maßstäbe, um festzustellen, ob sich eine Erfahrung in der Meditation als das letztendliche Ziel qualifiziert oder nicht.

Der Buddha erkennt zwar an, dass die Einheit des Gewahrseins, die in rechter Sammlung erreicht werden kann, ein zentraler Teil des Pfades zum Todlosen

ist, aber sie ist nicht das Ziel (§ 23; § 58). Da sie gestaltet ist, muss sie – wie alle anderen Faktoren des Pfades – fallen gelassen werden, wenn sie ihre Arbeit getan hat. Andernfalls öffnet sich das Tor zum Todlosen niemals.

Gleichzeitig ermutigt er uns niemals dazu, zu glauben, das Gefühl oder die Wahrnehmung der Einheit während der Sammlung könne ein Zeichen dafür sein, die Erfahrung sei wirklich Eins. Ganz im Gegenteil: Ein Meditierender, der das Unwissen beenden und klares Wissen hervorbringen will, muss alle Objekte des Geistes als etwas Getrenntes betrachten (§ 24). Dieser Punkt trifft auf all die Objekte zu, die die Buddhistische Romantik als Teile einer präexistenten Einheit sieht: Selbst und Kosmos, Geist und Körper, Gefühle und Gedanken. Diese Dinge als Teile einer Einheit zu sehen, von der man auch ein Teil ist, macht es unmöglich, irgendeinen Abstand von ihnen zu gewinnen. Ohne dieses Gefühl der Distanz können Sie jedoch Ihre Anhaftung daran weder klar sehen noch überwinden.

Den Körper als Eins mit dem Geist zu begreifen, macht es zum Beispiel unmöglich zu sehen, dass Anhaftung an den Körper eine Hauptquelle des Leidens ist. Die Gefühle als Eins mit dem Geist zu sehen, macht es unmöglich, ihre Nachteile zu sehen oder den Geist zu ertappen, wenn er an ihnen festhält. Das Selbst als Eins mit der Welt zu sehen – eine Interpretation, die sich leicht auf die Erfahrung von Sammlung auf sehr feinen, unendlichen Ebenen anwenden lässt – ist nach der Einschätzung des Buddha eine der törichtesten Selbst-Wahrnehmungen überhaupt.

Dafür gibt es zwei Gründe:

Einerseits impliziert das „Selbst“ „Dinge, die zum Selbst gehören“ und beansprucht damit eine Identität mit Dingen, die unmöglich zum Selbst gehören können. Wenn Sie denken, Sie seien Eins mit dem Baum Ihres Nachbarn, versuchen Sie, ihn zu fällen, und Sie werden sehen, ob er Ihnen wirklich gehört (§ 21).

Andererseits, wenn der Begriff des Selbst so gedehnt wird, dass er den Kosmos einschließt, dann achten Sie nicht darauf, wie sich das „Selbst“ als geistige Handlung von Augenblick zu Augenblick um die Wünsche herum bildet. Wenn Sie Ihr Gefühl eines Selbst nicht auf

dieser Ebene untersuchen, dann können Sie sich nicht davon befreien (§ 22).

Es hat also wichtige praktische Konsequenzen, wenn man in diesen Punkten den Standpunkt der buddhistischen Romantik statt den des Buddha einnimmt. Wenn Sie glauben, es gebe nur eine religiöse Erfahrung, dann werden Sie während einer beeindruckenden Einheitserfahrung nicht die Maßstäbe des Buddha darauf anwenden. Wenn Sie sich mit einem Gefühl der Einheit zufriedengeben, achten Sie nicht weiter darauf, ob dieses Gefühl – wie alle anderen Gefühle – gestaltet ist oder nicht. Auf diese Weise riskieren Sie, sich mit viel weniger als dem Zweitbesten zufriedenzugeben.

* * *

Punkt 6 und 7: die Immanenz des religiösen Ziels und die begrenzte Freiheit, die es bringen kann.

Die Vorstellung, die religiöse Erfahrung führe nur zu einer immanenten und nicht zu einer transzendenten Dimension, ergibt sich aus der romantischen Definition unter Punkt zwei und drei, was der Mensch ist: ein integraler, organischer Teil eines Kosmos ohne transzendente Dimension. Als Teil eines solchen Kosmos gibt es keine Möglichkeit, etwas zu erleben, was den Kosmos transzendiert. Selbst in einem mechanistischen Modell des Kosmos herrschen dieselben Beschränkungen. Wenn die Buddhistische Romantik eine dieser Weltanschauungen akzeptiert, ist sie gezwungen, diese Begrenzungen ebenfalls zu akzeptieren.

Dieser Ansatz ist das Gegenteil des Ansatzes des Buddha. Anstatt mit einer Definition dessen zu beginnen, was ein Mensch ist und dann daraus abzuleiten, was ein Mensch erkennen kann, arbeitete er umgekehrt: Er erforschte zuerst, was ein Mensch durch Erfahrung erkennen kann, und zieht dann – im Lichte der bestmöglichen Erfahrung – daraus Schlussfolgerungen, um die Frage zu beantworten, was ein Mensch ist. Er kommt zu dem Schluss, dass das Festhalten an irgendeiner Definition dessen, was ein Mensch ist, letztlich dieser Erfahrung im Wege stehe. Deswegen entwickelte er seine Lehren über das Nicht-Selbst und weigerte sich gleichzeitig zu beantworten, ob das Selbst existiert oder nicht (§§ 15–16).

In diesem Sinne ähnelt der Ansatz des Buddha ein wenig dem Ansatz von James und Jung aus einer Zeit, in der das mechanistische Modell des Universums en vogue war. Sie versuchten nicht, mit den Gesetzen des Kosmos „da draußen“ als primäre Realität zu beginnen und sich dann selbst als sekundäre Realität in den Kontext dieser Gesetze einzufügen. Stattdessen schlugen sie vor, das Bewusstsein, wie es von innen heraus erfahren wird, als primäre Realität zu betrachten und den Kosmos da draußen als sekundäre. Nur dann, so erklärten sie, könnten die Probleme und Krankheiten des Bewusstseins gelöst und geheilt werden.

Der Buddha ging wesentlich weiter als James oder Jung. Er entdeckte, was wahre Gesundheit für die Psyche sein könnte: eine Dimension, die völlig frei ist von den Beschränkungen von Raum und Zeit. Aufgrund dieser Entdeckung war er in der Lage, Theorien über Kausalität und das Universum zu bewerten und alle jene zu verwerfen, die die Erfahrung, die er gemacht hatte, nicht zuließen.

Dies ist, wie wir festgestellt haben, der phänomenologische Ansatz. Und der Buddha richtete seine Aufmerksamkeit direkt auf das dringendste phänomenologische Problem: das Problem des Leidens und wie man es beenden kann. Mein Leiden ist etwas, das nur ich fühlen kann. Ihres ist etwas, das nur Sie fühlen können. Ich verursache mein Leiden durch meine eigene Ungeschicklichkeit und kann es beenden, indem ich in allen meinen Handlungen Geschicklichkeit entwickle. Das gleiche Prinzip gilt für Sie. Mit anderen Worten: Das Problem wird von innen gefühlt, von innen verursacht und kann nur von innen geheilt werden. Und solange wir unsere Identität als Teil eines instabilen Netzes von Verbindungen beanspruchen, können wir niemals eine Heilung bewirken.

Das heißt, wenn wir darauf bestehen, an einer Weltanschauung festzuhalten, in der es kein Entkommen aus einem Netz von Verbindungen gibt, überlassen wir uns selbst einem fortgesetzten Leiden ohne Ende.

Die Argumente der Buddhistischen Romantik für die Überlegenheit einer immanenten Sicht auf das Erwachen gegenüber einer transzendenten laufen auf zwei Behauptungen hinaus.

Erstens sei ein immanentes Ziel nicht-dualistisch und ein transzendentes dualistisch. Dieses Argument ist nur dann stichhaltig, wenn „dualistisch“ von Natur aus minderwertiger als „nicht-dualistisch“ ist. Aber das Problem des Leidens ist von Natur aus dualistisch, sowohl in der Unterscheidung zwischen Leiden und seinem Ende als auch in der Lehre von den Ursachen und Wirkungen. Entweder man leidet oder man tut es nicht. Sie schaffen die Ursachen, die zum Leiden führen oder Sie folgen einem Pfad von Handlungen, der zum Ende des Leidens führt. Wenn Sie sich dafür entscheiden, das Leiden sei kein Problem, dann steht es Ihnen frei, weiterhin die Ursachen des Leidens zu schaffen, wie Sie wollen. Wenn Sie aber das Leiden beenden wollen, dann müssen Sie diese beiden Beispiele von Dualität annehmen, weil zumindest hier der Dualismus etwas ermöglicht, was der Non-Dualismus ausschließt.

Die zweite Behauptung ist, dass ein transzendentes Ziel automatisch Gleichgültigkeit gegenüber der zu transzendierenden Welt nach sich zieht und dass dies zur ökologischen Krise der Erde beiträgt. Eine transzendente Dimension, so sagt man uns, bringe die Menschen dazu, diese weltliche Dimension als wertlos zu behandeln. Deshalb bräuchten wir eine Vision des Erwachens, in der wir alle gemeinsam erwachen, mit dem Ziel, hier zu bleiben.

Dieses Argument gewinnt einen Teil seiner Kraft aus der reduzierten Version des Pfades, die im Westen für die buddhistische Praxis steht: in Retreat-Zentren zu gehen und sich von der Außenwelt abzuschotten. Aber wenn wir den gesamten Pfad zur Ungebundenheit betrachten, wie der Buddha ihn skizziert hat, dann ist es schwer zu erkennen, wo der Pfad Gleichgültigkeit gegenüber der Erde fördert oder zur Verschmutzung und zum Missbrauch der Umwelt beiträgt. Niemand hat jemals das Erwachen durch Geiz und Materialismus erlangt. Niemand hat jemals nach Öl gebohrt oder die Umwelt vergewaltigt, weil er sich Ungebundenheit wünschte. Wie der Buddha sagte, solange man nicht das volle Erwachen erreicht hat, macht man mit jeder Mahlzeit, die man zu sich nimmt, Schulden – eine Lehre, die kaum zur Sorglosigkeit ermutigt.

Die meisten Buddhisten wissen, dass sie in diesem Leben kein volles Erwachen realisieren werden. Das bedeutet, sie sind damit konfrontiert, in die Welt zurückzukehren, die sie in diesem Leben durch ihre Handlungen geformt haben. Dieser Glaube an Karma und Wiedergeburt ist in der Tat eines der stärksten Argumente des Buddhismus für den Umgang mit dem Planeten. Und doch hat die Buddhistische Romantik – wie Herder und die frühen Romantiker davor – den Glauben an Karma und Wiedergeburt abgelehnt und stattdessen nur Allgemeinplätze über Verbundenheit und Evolution präsentiert. Aber diese vagen Vorstellungen von Verantwortung gegenüber anderen, die wir niemals mehr sehen, haben nicht halb so viel emotionale Wirkung wie eine Weltanschauung, in der wir gezwungen sind, zurückzukehren, um die Fehler, die wir selbst gemacht haben, zu beseitigen.

Und der Pfad fördert tatsächlich Gewohnheiten, die darauf ausgelegt sind, keine Unordnung zu hinterlassen. Zunächst einmal lehrt er, sich mit wenigen materiellen Dingen zufriedenzugeben, eine Eigenschaft, die dazu beiträgt, die Ausbeutung der Ressourcen der Erde zu verlangsamen. Wenn Menschen nur mit dem zufrieden sind, was sie wirklich brauchen, hinterlassen sie einen kleinen Fußabdruck.

In ähnlicher Weise bringt der Pfad das Zölibat mit sich, das sicherlich nicht für die Überbevölkerung der Erde verantwortlich ist. Und im Gegensatz zu Bodhisattvas, die sich dazu verpflichten, immer wieder in die Nahrungskette der Erde zurückzukehren, entfernen sich Arahants ganz aus der Kette und inspirieren gleichzeitig andere dazu, dasselbe zu tun, sodass viele Mäuler und viele Fische den kleiner werdenden Teich verlassen.

Es ist also schwer zu erkennen, wie das Festhalten an Ungebundenheit als transzendentes Ziel dazu ermutigt, die Erde zu zerstören. Es ist eigentlich ein Akt der Güte – gegenüber sich selbst, gegenüber denen, die dem eigenen Beispiel folgen, und gegenüber allen Formen des Lebens, die zurückbleiben wollen. Ein immanentes Ziel der Ungebundenheit vorzuziehen – und andere dazu zu drängen, immer wieder in den Teich zurückzukehren, das ist in Wirklichkeit ein unverantwortliches und herzloses Verhalten.

Punkt 8: das Ziel wird niemals ein für alle Mal erreicht.

Wie der Buddha deutlich gemacht hat, hören mit dem Erwachen nicht alle Probleme im Leben auf. Die vollständig erwachte Person erfährt immer noch Vergnügen und Schmerz und muss sich immer noch mit den Schwierigkeiten auseinandersetzen, die andere Menschen herbeiführen. Selbst der Buddha hatte fünfundvierzig Jahre mit dem Fehlverhalten der Mönche und Nonnen in den von ihm gegründeten Sanghas zu tun.

Dennoch betonte er auch immer wieder, keine dieser Schwierigkeiten könne in seinen Geist eindringen, und dies gelte für alle Menschen, die vollständig erwacht sind (MN 137). Und im Gegensatz zu Menschen, die das Werden noch nicht aufgegeben haben, gibt es keine Erfahrung von Vergnügungen oder Schmerzen der sechs Sinne mehr, sobald die vollständig erwachte Person vergangen ist. In der Zwischenzeit besteht ihre Erfahrung der Ungebundenheit in der vollständigen Auslöschung von Gier, Hass und Verblendung (§ 52).

Manche buddhistische Romantiker stellen den Buddha in diesem Punkt jedoch infrage, indem sie anmerken, er träfe selbst nach seinem Erwachen immer wieder auf Māra. Die moderne mechanistische Weltanschauung hat weder Platz für nicht menschliche Geister noch für das Erscheinen der Gedanken eines Menschen im Geist eines anderen. Daher interpretiert dieses Argument Māra nicht als ein tatsächliches, nicht menschliches Wesen, sondern als ein Symbol für die Befleckungen, die sich noch im Unterbewusstsein des Buddha befanden und die er nicht als solche erkannte. Die wiederholten Begegnungen sind in dieser Sichtweise einfach Zeichen dafür, dass der Buddha sein ganzes Leben lang noch an der Bewältigung seiner eigenen Verblendungen zu arbeiten hatte.

Aber hier finden sich zwei Ungereimtheiten.

Erstens: Diese buddhistischen Romantiker verwerfen mit dieser Behauptung ihre eigene romantische Interpretation der buddhistischen Kausalität. An anderer Stelle haben sie die Welt als ein Mysterium beschrieben, als eine schimmernde Matrix, in der es keine diskreten Grenzen zwischen Individuen gibt. In einer solchen Welt könnte es leicht ein Wesen wie Māra geben, dessen Gedanken in das

Bewusstsein des Buddha eindringen könnten. Warum diese Lehrer sich dafür entschieden haben, die begrenzte romantische Sicht des religiösen Ziels zu verteidigen, indem sie die romantische Weltsicht einer geheimnisvollen, miteinander verbundenen Einheit ablehnen, ist schwer zu sagen, aber ihre Inkonsequenz untergräbt ihre Argumentation.

Die zweite Ungereimtheit stammt aus der mechanistischen Weltsicht der Lehrer, die solche Argumente vorbringen. In diesem Weltbild gibt es keinen Platz für Bewusstsein als etwas anderes als ein Nebenprodukt physikalischer Prozesse, was bedeutet, auch das Leiden sei einfach das Ergebnis physikalischer Prozesse. Wenn es in einer solchen Welt überhaupt beendet werden könnte, müsste dies durch physikalische Prozesse geschehen. Meditation, als phänomenologischer, nicht physikalischer Prozess, könnte unmöglich eine Wirkung haben. Daher wäre es für eine Person, die eine solche Weltanschauung vertritt, inkonsequent Meditationspraxis zu betreiben und noch inkonsequenter, andere den Dhamma oder Meditation zu lehren.

Also noch einmal, die Ungereimtheiten, die mit diesem Argument verbunden sind, untergraben die Position der Person, die es vorbringt.

Wie auch immer dieses Argument vorgebracht wird: Das Beharren darauf, das Ziel könne niemals vollständig erreicht werden, hat praktische Konsequenzen ähnlich wie die unter Punkt fünf. Wenn man akzeptiert, dass das Erwachen Gier, Hass und Verblendung im Geist zurücklässt, schätzt man eine beeindruckende meditative Erfahrung, die noch Samen dieser Befleckungen hinterlässt, zu hoch ein. Und das steht jedem weiteren Fortschritt auf dem Pfad im Weg.

* * *

Punkt 9: das Heilige im Weltlichen erkennen.

Der Kanon akzeptiert die Fähigkeit, alle Dinge als leuchtend zu sehen, als ein Zustand geistiger Meisterschaft – aber sie ist gestaltet (§ 23). Das bedeutet, sie ist kein Zeichen für eine transzendente Errungenschaft.

Was das Gefühl betrifft, alle Dinge seien heilig – das, was wir als mikrokosmische Erhabenheit bezeichnet haben, – so kann dies leicht zu Anhaftung führen. Der Buddha selbst wies darauf hin: Die Vorstellung, alle Dinge seien gut, kann ähnliches Leiden hervorrufen, wie die Vorstellung, alle Dinge seien schlecht (MN 74). Und wenn man geschickte wie ungeschickte Absichten als gleichermaßen heilig ansieht, wie motiviert man sich dann, die ungeschickten aufzugeben? Das Gefühl, alle Dinge seien heilig, macht die Menschen also wehrlos gegenüber ihren eigenen ungeschickten Absichten und ist in Wirklichkeit ein Hindernis auf dem Pfad.

Was das makrokosmische Erhabene betrifft: Eine der oben unter Punkt zehn zitierten Passagen behauptet, es gehe der Religion hauptsächlich um das Mysterium und formuliert den Wunsch, das Leben und sein Zweck sollten geheimnisvoll bleiben und die großen Fragen des Lebens unbeantwortet.

Dies unterscheidet sich stark von dem Gefühl der überwältigenden Bestürzung, das der Buddha vor seinem Erwachen hatte. Das Wort, mit dem er es beschrieb, *samvega*, bedeutet eigentlich „Schrecken“ und passt gut zu Kants Verwendung des Wortes „erhaben“. Für den Buddha kam dieser Schrecken aus einer bestimmten Sicht der Welt – der Fisch im Teich – und verlangte eine Antwort: das Ende des Leidens. Diese Antwort als Geheimnis zu belassen, bedeutet, den Ausweg zu versperren.

Auch hier unterscheiden sich also die praktischen Konsequenzen der Wahl der Ansicht des Erhabenen sehr deutlich von denen einer anderen Wahl. Die Buddhistische Romantik will die großen Fragen unbeantwortet lassen, der Dhamma will sie lösen.

* * *

Punkt 10 a) Das Erreichen des spirituellen Ziels durch eine Haltung der Achtsamkeit, definiert als offene Empfänglichkeit und Akzeptanz.

Laut dem Buddha treten die Ursachen des Leidens in zwei Formen auf: solche, die enden, wenn man sie einfach mit Gleichmut betrachtet, und solche, die nur enden, wenn man sich aktiv bemüht, sie loszuwerden (§ 38). Wenn Sie eine Haltung der Akzeptanz für alles, was Sie erleben, einnehmen,

können Sie nur Ursachen der ersten Art beenden. Die Ursachen der zweiten Art schwären weiter und verhindern wahre Freiheit.

Wenn wir alle Erfahrung einfach akzeptieren sollen und gleichzeitig alle Erfahrung Eins ist, was sagt das aus über das Problem des Bösen? Wie wir in unseren Diskussionen über Emerson, Maslow und Huxley festgestellt haben: Wenn das Böse als notwendiger Bestandteil der Einheit aller Dinge akzeptiert werden soll und wenn das Universum als Ganzes gleichgültig gegenüber Gut und Böse ist, dann gibt es keinen Anreiz, sich zu bemühen, Böses zu vermeiden und Gutes zu tun. Eine solche Haltung zu lehren, ließe in den Augen des Buddha die Menschen verwirrt zurück, ungeschützt vor ihren eigenen ungeschickten Drängen (§ 8). Es gibt keine Grundlage für das, was der Buddha als eine kategorische Wahrheit bezeichnete: ungeschicktes Verhalten zu vermeiden und geschicktes Verhalten zu entwickeln (AN 2:18). Das bedeutet, eine Haltung der totalen Akzeptanz ist der Dhamma-Praxis diametral entgegengesetzt.

Was die Achtsamkeit betrifft, so definiert der Buddha sie niemals als einen offenen, rezeptiven, präverbalen Zustand. Tatsächlich ist seine Standarddefinition für die Fähigkeit der Achtsamkeit die Fähigkeit, sich an Dinge zu erinnern und sie für eine lange Zeit im Gedächtnis zu behalten (§ 35). In der Praxis der rechten Achtsamkeit hält man also einen von vier Bezugsrahmen im Geist: Körper, Gefühle, Geist und geistige Qualitäten. Man erinnert sich daran, bei diesen Dingen an und für sich zu bleiben, aufmerksam auf den gegenwärtigen Moment des Bezugsrahmens zu achten und sich gleichzeitig an die damit verbundenen Anweisungen zu erinnern, wie man voll glühenden Eifers auftauchende ungeschickte Faktoren aufgibt und an ihrer Stelle geschickte Faktoren entwickelt.

Einige der anschaulicheren Analogien des Kanons für die Praxis der Achtsamkeit betonen dieses Element des Eifers und suggerieren alles andere als einen offenen, rezeptiven, nicht urteilenden Zustand: eine Person, deren Kopf in Flammen steht. Oder ein Mann, der vor den Augen einer Schönheitskönigin durch eine Menschenmenge geht und auf seinem Kopf eine Schale trägt, die bis zum Rand mit Öl gefüllt ist, gefolgt von einem zweiten, der ihm mit einem erhobenen Schwert folgt, bereit, ihm den Kopf abzuschlagen, wenn auch nur ein Tropfen Öl verschüttet wird (§§ 36–37).

Sogar unter seriösen Gelehrten gibt es die Tendenz, den Kanon nach Passagen zu durchforsten, die ein großzügigeres, zugänglicheres Bild der Achtsamkeit vermitteln. Aber diese Tendenz ignoriert nicht nur die grundlegende Definition von Achtsamkeit, sondern leugnet auch die Einheit der Faktoren des Pfades, die wesentlich ist. Manchmal ist diese Leugnung explizit: Um ihre Argumente zu untermauern, definieren einige Gelehrte tatsächlich rechte Achtsamkeit auf der einen Seite und rechte Anstrengung und rechte Sammlung auf der anderen Seite als zwei sich gegenseitig ausschließende Formen der Praxis. Die Tendenz, Achtsamkeit als einen offenen, rezeptiven, nicht urteilenden Zustand zu definieren, scheint also aus einer anderen Quelle als dem Kanon zu stammen. Man kann asiatische Wurzeln dafür finden, nämlich in den Meditationsschulen, die Achtsamkeit als bloßes Gewahrsein oder bloßes Notieren definieren. Aber die Art und Weise, wie der Westen diese Definitionen in Richtung Akzeptanz und Affirmation umgestaltet hat, hat weniger mit asiatischen Traditionen zu tun als mit der romantischen Tendenz, eine offene Empfänglichkeit als Quelle spiritueller Inspiration zu verherrlichen.

Und die praktischen Konsequenzen sind klar: Sich auf eine Praxis der offenen Akzeptanz zu beschränken, lässt einen wehrlos gegenüber den Ursachen des Leidens zurück, die nur durch ausgewogene Anstrengung verschwinden werden.

* * *

Punkt 10 b) Es gibt viele verschiedene Wege zum Ziel.

Diese Idee stammt, wie wir oben festgestellt haben, von der pietistischen Annahme, es gebe nur ein mögliches Ziel, die die Romantiker später übernahmen. Basierend auf dieser Annahme glaubten sowohl die Pietisten als auch die Romantiker, die einzige freundliche Art, andere Wege zu betrachten, bestehe darin, sie als gleichwertige alternative Routen zu ein und demselben Ort zu befürworten.

Wenn es jedoch – wie der Dhamma behauptet – viele mögliche Ziele gibt, dann können die Unterschiede zwischen den Pfaden tatsächlich einen Unterschied bei dem Ziel machen. Der vernünftige Ansatz besteht also nicht

einfach darin, alle Pfade zu befürworten. Es geht vielmehr darum, herauszufinden, welcher Pfad zu welchem Ziel führt.

Der Buddha sagt klar, dass es nur einen Pfad zur Ungebundenheit gibt (§ 60). Der Versuch, das Erwachen auf anderen Wegen als dem Edlen Achtfachen Pfad zu finden, gleicht dem Versuch, Öl aus Kieselsteinen zu pressen oder Milch von einer Kuh zu bekommen, indem man ihr Horn melkt (§ 59). Der Kanon vergleicht das Wissen des Buddha über den Weg zum Erwachen mit dem eines erfahrenen Torwächters, der, nachdem er die Mauern einer Stadt umrundet hat, weiß, dass es nur einen Weg in die Stadt gibt: durch das Tor, das er bewacht (§ 57).

Selbst für eine Person, die sich auf dem einen Pfad zur Ungebundenheit befindet, führt der Buddha viele mögliche Erfahrungen an, zum Beispiel die Ebenen der Sammlung, die mit Ungebundenheit verwechselt werden können – und auch wurden (DN 1). So stellt er eine Reihe von Kriterien zur Verfügung, um zu beurteilen, ob eine meditative Erfahrung als Endpunkt, als eine Station auf dem Weg oder als ein in die falsche Richtung führender Seitenweg gilt.

Eines dieser Kriterien, mit dem man prüfen kann, ob man die erste Stufe des Erwachens erreicht hat, ist das Folgende: Man erkennt durch Nachdenken, dass niemand außerhalb der Lehre des Buddha den wahren, korrekten Weg zum Ziel lehrt (§ 56). Obwohl einzelne Menschen sich auf Themen konzentrieren müssen, die ihrem Temperament entsprechen (SN 35,204), ist der Pfad prinzipiell für alle gleich.

Also nimmt die romantisch-buddhistische Position, jeder Mensch könne seinen eigenen Weg wählen – in der Gewissheit, dass er, egal welche Wahl er trifft, zum gleichen Ziel gelangt – den Menschen den Anreiz, auf dem wahren Weg zu bleiben, wenn es unweigerlich schwierig wird. Für die Freiheit ist das ein schweres Hindernis.

* * *

Dieses Hindernis ist besonders eklatant in Bezug auf **Punkt 11**, die Behauptung, erotische Liebe könne ein Weg zum Erwachen sein.

Der Buddha begann seine Lehrtätigkeit mit der Aussage, dass der von ihm gelehrt Pfad zwei Extreme vermeidet: das Schwelgen in sinnlichen Vergnügungen – mit anderen Worten, die Leidenschaft für das eigene sinnliche Begehren – und das Schwelgen in Selbstquälerei. Beide Extreme, sagte er, seien unwürdig. Beide erzeugen eine Menge Leiden, – wenn Sie nicht glauben, Sex könne Leiden verursachen, verbringen Sie etwas Zeit im Scheidungsgericht –, und keines führt zum Ziel.

Und er missbilligte Sinnlichkeit nicht aus einer willkürlichen persönlichen Abneigung gegen sie. Er erkannte, dass der Geist starke Konzentration erlangen kann, wenn er auf sinnliches Verlangen fokussiert ist, aber er erkannte auch, dass dies die falsche Konzentration für den Zweck des Pfades ist. *Rechte* Sammlung würde erfordern, dieses Verlangen fallenzulassen (§ 58; § 14). Schließlich erfordert das Erwachen das Begreifen des Werdens, und eine Person kann das sinnliche Werden nur begreifen, wenn sie in der Lage ist, aus dem Verlangen, um das es sich bildet, herauszutreten (MN 14). Wie der Buddha später zugab, jubelte sein Geist nicht bei der Aussicht, dass rechte Sammlung das Loslösen von der Sinnlichkeit erfordert. Aber er war sich selbst gegenüber ehrlich genug, um zuzugeben, es sei notwendig. Indem er sich also auf die Nachteile der Sinnlichkeit konzentrierte, war er in der Lage, den Geist in rechte Sammlung zu bringen und von dort aus das Erwachen zu realisieren (AN 9:41).

Nicht bereit zu sein, die Nachteile der Sinnlichkeit zu sehen, ist eine Form der Unehrllichkeit, die einen davon abhält, einige der größten Formen des Werdens zu untersuchen, die der Geist erschafft. Gleichzeitig hindert sie einen daran, sich die Wünschbarkeit – oder sogar die Möglichkeit – eines Geistes vorzustellen, der frei von dem Leiden ist, welches diese Formen des Werdens mit sich bringen (MN 125). Dieser Mangel an Vorstellungskraft schränkt sowohl die Sensibilität für Druck stark ein als auch die Fähigkeit, ein von Druck völlig freies Glück zu erlangen.

* * *

Punkt 12: die Toleranz gegenüber allen religiösen Traditionen als gleichwertige Ausdrucksformen eines Gefühls der universellen Einheit.

Die romantische Einstellung zur Toleranz steht in direktem Zusammenhang mit dem grundlegenden Paradoxon, dem wir in der Romantischen Religion häufig begegnet sind:

Einerseits ist da die Position, niemand könne über den Ausdruck der Einheit einer anderen Person urteilen. Andererseits sind diese Ausdrucksformen nur dann gültig, wenn man die romantische Ansicht anerkennt, sie seien ein unvollkommener Ausdruck der Einheit, zusammen mit der daraus resultierenden Ansicht, dass manche Ausdrucksformen dieses Prinzip besser darstellen als andere. Übertragen auf die Frage der Toleranz bedeutet dies: Man toleriert all Ihre Überzeugungen nur so lange, wie Sie die romantischen Prinzipien der Religion und der Welt, in der sie sich abspielt, anerkennen.

Diese Zwangsjacke ist etwas lockerer als die enge Bandbreite der Toleranz, die viele andere religiöse Traditionen vertreten, aber es ist trotzdem eine Zwangsjacke. Dies ist besonders deutlich vom Standpunkt des Dhamma aus, und zwar aus zwei Gründen:

Erstens ist der Dhamma kein Versuch, die universelle Einheit auszudrücken, und er sieht eine Rückkehr zu dieser Einheit nicht als sein Ziel an. Es zielt stattdessen auf etwas jenseits des Universums: auf totale Ungebundenheit.

Zweitens erkennt er an, dass es richtige und falsche Wege zur Ungebundenheit gibt. Zu behaupten, ein falscher Weg könne tatsächlich das gleiche Ergebnis erzielen, erweist anderen – und sich selbst – einen Bärenservice, genauso wie es verkehrt ist, andere Menschen zu lehren, Milch von einer Kuh zu bekommen, indem man ihr das Horn melkt (§ 59).

Diese beiden Gründe stehen in direkter Beziehung zu der dritten und vierten Edlen Wahrheit: Es gibt eine nicht gestaltete Dimension, die das Ende des Leidens darstellt, und es gibt richtige und falsche Wege, um diese Dimension zu realisieren oder nicht. Den Dhamma zu zwingen, diese beiden Wahrheiten aufzugeben, um sich mit romantischer Toleranz zu schmücken, fordert einen zu hohen Preis. Wer deswegen auf den Nutzen des Dhamma verzichten müsste, wäre der Gelackmeierte.

Manche Menschen fürchten, Vorstellungen von richtigen und falschen Praktiken führten unweigerlich zu Streit – sehen Sie sich all die sinnlosen Kriege an, die wegen religiöser Überzeugungen geführt werden – und deshalb sei es gütiger, die Menschen den Weg gehen zu lassen, den sie wollen. Diese Einstellung führte überhaupt erst zum Pietismus, und wie wir gesehen haben, hat sie in der Romantischen Religion überlebt. Aber manche religiöse Meinungsverschiedenheiten führen eher zu Streit als andere. Wenn Sie zum Beispiel glauben, es gebe nur einen Gott, und alle anderen Götter als böse und falsch ansehen, dann fühlen Sie sich wahrscheinlich durch Menschen bedroht, die an andere Götter glauben. Diese Haltung kann leicht zu wiederholter Gewalt führen – und das hat sie auch schon getan.

Wenn Sie jedoch an einen Pfad des Handelns glauben, der zu wahren Glück führt – zum Beispiel, dass sie Milch von einer Kuh bekommen können, indem Sie an ihrem Euter ziehen – dann tun Ihnen Menschen leid, die versuchen, die Kuh durch Ziehen an ihrem Horn zu melken. Vielleicht möchten Sie sie auf ihren Fehler hinweisen, aber wenn sie darauf bestehen, das Horn zu melken, dann lassen Sie sie einfach in Ruhe. Trotzdem können Sie Ihr Bestes tun, um andere davon zu überzeugen, man könne eine Kuh effizienter melken, indem man an ihrem Euter zieht. Und Sie haben recht damit, das zu tun. Wo kein klares Gefühl für richtig und falsch zu finden ist, müssen viele Menschen unnötigerweise auf Milch verzichten.

* * *

Punkte 13 bis 16: Diese Prinzipien im Programm der Buddhistischen Romantik laufen auf zwei Dinge hinaus:

- a) Alle religiösen Texte drücken das Gefühl des Autors für die universelle Einheit aus.
- b) Kein Text besitzt eine besondere Autorität, weil kein endliches Wesen – gefangen in seiner Zeit und in seiner Kultur – diese Einheit vollständig begreifen oder ausdrücken kann.

Daher soll man alle Texte ästhetisch lesen, als poetische Inspiration, aber ohne ihnen irgendeine Autorität zuzusprechen. In Wirklichkeit schadet man

aufgrund der Begrenztheit der Sprache beim Ausdruck der universellen Einheit der eigenen Erfahrung, wenn man dem Ausdruck eines anderen Menschen Autorität zugesteht.

Aus der Perspektive des Dhamma ist die Prämisse, auf der diese Ideen beruhen, jedoch falsch. Die Lehren des Buddha sind nicht Ausdruck seiner Gefühle für die universelle Einheit. Sie sind präzise Anweisungen, was zu tun ist, um letztendliches Glück zu erlangen. Deshalb war sein Grundbild für seine Lehre ein Pfad: etwas, dem man folgen muss, um ein Ziel zu erreichen.

a) Zugegeben, der Kanon enthält einige wenige Passagen, in denen der Buddha und seine erwachten Schüler poetisch und ausdrucksstark von ihren Errungenschaften sprechen, aber diese Passagen sind selten. Viel häufiger sind beschreibende und vorausschauende Passagen: *Landkarten des Pfades*, in denen der Buddha explizit sagt, wie man zum Erwachen gelangt; und *Ermutigungen, den Landkarten zu folgen*, mit denen er versucht, den Menschen klar zu machen, warum es sich lohnt, das Erwachen zu verfolgen. Wie er in einem berühmten Gleichnis sagte, glich das Wissen, das er durch sein Erwachen erlangte, den Blättern im Wald; das Wissen, das er lehrte, den Blättern in seiner Hand (SN 56,31). Und er wählte diese besonderen Blätter aus, weil sie einem bestimmten Zweck dienten, nämlich anderen zu helfen, die für die Befreiung notwendigen Fähigkeiten zu entwickeln.

Im gesamten Kanon finden sich Bilder und Analogien, die diesen Punkt unterstützen. Obwohl einige der poetischeren Passagen Bilder aus der Natur verwenden, überwiegen bei Weitem die Analogien, die sich auf handwerkliche Fertigkeiten beziehen – Kochen, Ackerbau, Bogenschießen, Schreinerei –, um deutlich zu machen, dass die Dhamma-Praxis eine Fertigkeit ist, die auf ähnliche Weise verstanden und gemeistert werden kann wie gewöhnliche Fertigkeiten.

Die poetische Herangehensweise an den Kanon übersieht die Sorgfalt, mit der der Buddha versuchte, seine Anweisungen spezifisch und klar zu gestalten. Wie er einmal bemerkte (§ 66), gibt es zwei Arten von Schulen: geschwätzig und solche, die das Kreuzverhör nutzen. In der ersten lernen die Schüler „literarische Werke kennen – die Werke der Dichter, kunstvoll im Klang, kunstvoll im Ausdruck, das Werk von Ausnahmemenschen“ und man

ermutigt die Schüler nicht, die Bedeutung dieser schönen Worte zu ergründen. In letzterer – und hier beschrieb der Buddha seine eigene Lehrmethode – wird den Schülern der Dhamma beigebracht. Und „wenn sie den Dhamma gemeistert haben, befragen sie sich gegenseitig darüber und untersuchen ihn: ‚Wie ist das? Was ist die Bedeutung von jenem?‘ Sie legen offen, was nicht offen ist, klären, was nicht klar ist, und zerstreuen verschiedene Zweifel.“

Er lehrte die Menschen auf diese Weise, damit sie klar verstanden, was sie tun sollten. Solche Lehren als Poesie zu behandeln, fördert eine verschwommene Vorstellung vom Dhamma und beraubt das „Sollen“ eines Großteils seiner Kraft. Passagen, die die Gewohnheiten und Ansichten des Lesers herausfordern, können leichter übergangen werden – und wichtige Lektionen gehen verloren.

Gleichzeitig ermutigt die Behandlung der Worte des Buddha als Poesie zu einer gewissen Lockerheit beim Zitieren und Übersetzen derselben. Viele romantisch-buddhistische Autoren zeigen diese Lockerheit. Ein Beispiel ist das obige Zitat, ethische Grundsätze seien für eine Person, die im Gewahrsein etabliert ist, nicht notwendig – etwas, was der Buddha nie gesagt hat. Wenn sie die Worte des Buddha so locker behandeln, fügen sie ihm Schaden zu, denn sie verleumden ihn. Und sie schaden dem Leser, weil sie ihm die Chance verwehren, von dessen Erfahrung zu profitieren und von dessen Fähigkeit, aufzuzeigen, wie man den Pfad praktiziert.

b) Da der Buddha einen bestimmten Pfad der Handlung lehrte, gelten die romantischen Gründe für die Ablehnung, ihm Autorität zuzugestehen, nicht. Es ist wahr, keine Person kann das letzte Wort über die universelle Einheit haben, aber eine Person voller Sachkenntnis kann eine Fertigkeit entwickeln – und in manchen Fällen eine Sachkenntnis – die niemand sonst erreichen kann.

Wenn wir die Lehren des Buddha in diesem Licht betrachten, können wir die Natur seiner Autorität verstehen, so wie sie in den Lehrreden dargestellt wird. Er spricht nicht mit der Autorität eines Schöpfers, sondern mit der Autorität eines Experten. Nur in den Regeln zur Disziplin im Vinaya nimmt er die zusätzliche Autorität eines Gesetzgebers an. In den Sutten nennt er sich selbst einen Arzt, einen Lehrer oder einen vortrefflichen, erfahrenen Freund,

der eine bestimmte Fähigkeit gemeistert hat: dem Leiden ein Ende zu setzen. Er empfiehlt explizit, wie man handeln, sprechen und denken soll, um dieses Ergebnis herbeizuführen. Er stellt Anweisungen zur Verfügung, wie man Geistesqualitäten entwickelt, die es einem erlauben, seine Handlungen genau zu beurteilen, und Fragen, die man sich stellen sollte, um seinen Fortschritt auf dem Weg zu messen.

Der mögliche Schaden, der dadurch entstehen kann, dem Buddha in diesen Bereichen Autorität einzuräumen, wird von buddhistischen Romantikern gewöhnlich durch Karikaturen beschrieben, die die Gefahren des Befolgens einer bestimmten buddhistischen Lehre thematisieren. Zum Beispiel warnt ein Lehrer vor den Gefahren, einem Pfad folgen zu wollen, der zu einem transzendenten, ein für alle Mal erreichbaren Ziel führt, wie folgt:

„Der lineare Pfad hält eine idealistische Vision des vervollkommenen Menschen hoch, eines Buddha oder Heiligen oder Weisen. In dieser Vision sind alle Gier, Wut, Angst, alles Beurteilen, alle Verblendung, das persönliche Ego und das Verlangen für immer entwurzelt und vollständig eliminiert. Was übrig bleibt, ist ein absolut unerschütterlicher, strahlender, reiner Mensch, der niemals in irgendwelche Schwierigkeiten gerät, ein erleuchteter Weiser, der nur dem Tao oder Gottes Willen folgt und niemals seinem eigenen.“

Obwohl dies eine mögliche Vision des linearen Pfades sein mag, ist es nicht der Pfad, den der Kanon lehrt. Der Buddha hat sicherlich Menschen beurteilt und lehrte klare Kriterien dafür, was gültige Gründe für ein Urteil sind und was nicht (AN 7:64; AN 4:192; MN 110). Er hatte Schwierigkeiten bei der Gründung des monastischen Sangha. Aber trotzdem waren seine Gier, Abneigung und Verblendung verschwunden.

Wie MN 22 feststellt, ist es gefährlich, den Dhamma falsch zu verstehen. Im Kontext dieses Sutta bezieht sich der Buddha auf Menschen, die den Dhamma um des Argumentes willen begreifen; wir könnten jetzt auf die Gefahren hinweisen, wenn man die Lehren neurotisch versteht. Aber noch größer sind die Gefahren, wenn wir die Lehren falsch darstellen und sie auf unser eigenes Niveau herabziehen, anstatt sie zu benutzen, um uns selbst zu erheben. Wie der Buddha sagte, verleumdete ihn diejenigen, die behaupten,

er habe gesagt, was er nicht gesagt hat, oder er habe nicht gesagt, was er gesagt hat (§ 68). Damit blenden sie sich selbst und andere für den Dhamma.

* * *

Punkt 17: über die Quellen des moralischen Verhaltens

Die romantische Ablehnung moralischer Grundsätze basiert, wie ihre Ablehnung religiöser Autorität im Allgemeinen, auf einer falschen Prämisse: Die Ideen von richtig und falsch drücken nur die Gefühle der Person aus, die sie aufstellt.

Der Buddha stellte einen moralischen Kodex von fünf ethischen Grundsätzen auf, weil er aus der Erfahrung heraus entdeckt hatte, dass dieser half, ein harmloses Leben zu führen: harmlos sowohl für sich selbst als auch für andere (AN 4:99). Und die Reichweite dieser Anleitung endet nicht mit dem Erwachen. Auch wenn erwachte Menschen sich nicht mehr in Bezug auf die Grundsätze definieren, steht ihr Verhalten immer noch im Einklang mit ihnen (MN 79). Und umgekehrt, wenn eine Person behauptet, erwacht zu sein, aber ihr Verhalten nicht mit den Grundsätzen übereinstimmt, kann man ihre Behauptung als falsch zurückweisen (AN 4:87).

Mit den Maßstäben des Buddha betrachtet, hält die buddhistisch-romantische Behauptung, Gefühle der Liebe und des Mitgefühls auf der einen Seite und der Einheit auf der anderen Seite könnten einer Person eine angemessene Anleitung zu geschicktem Verhalten geben, der Erfahrung nicht stand.

Eine Haltung der Liebe und des Mitgefühls – für sich genommen und nicht wissend, wie sich Handlungen im Laufe der Zeit auswirken – reicht nicht aus, um Handlungen mit schädlichen Folgen zu verhindern. Gute Absichten sind nicht immer geschickte Absichten. Die Grundsätze dienen also als Erinnerung daran, was geschicktes *kamma* tatsächlich ist, und sie drücken ihre Botschaft in einer prägnanten Form aus. Man kann sich leicht daran erinnern, wenn man sie am meisten braucht, das heißt, wenn die Ereignisse drängen und verwirrend sind und zu widersprüchliche Emotionen oder Ideen darüber führen, was eine geschickte Handlung sein könnte.

In ähnlicher Weise ist eine Haltung des Einsseins – andere Menschen seien Eins mit Ihnen – schwer aufrechtzuerhalten, wenn diese anderen Menschen versuchen, Sie und Ihre Lieben zu töten oder Ihnen das zu stehlen, was Sie zum Überleben brauchen. Und doch brauchen Sie gerade in solchen Situationen etwas Klares, an dem Sie sich festhalten können, damit Sie wissen, was auf lange Sicht geschickt ist, und Sie brauchen die Charakterstärke, es auch zu tun.

Aber die Grundsätze sind mehr als nur Ratschläge gegen ungeschicktes Verhalten. Sie sind auch Hilfsmittel, um Sammlung und Differenzierungsvermögen zu entwickeln. Wenn Sie sie sorgfältig befolgen, vermeiden Sie Handlungen, die zu Reue führen – oder aus Reue zu Verleugnung. Ein durch Reue verletzter Geist hat es schwer, sich in der Sammlung niederzulassen. Wenn er die Reue mit dem Narbengewebe der Verleugnung überdeckt hat, fällt es schwer, seine inneren Handlungen sorgfältig zu betrachten. Differenzierungsvermögen hat keine Chance.

Wenn Sie die Grundsätze sorgfältig einhalten, stellen Sie weiter fest, dass Sie mit vielen Ihrer liebgewonnenen Gewohnheiten und Vorstellungen in Konflikt geraten. Das gibt Ihnen die Gelegenheit, sich den Anhaftungen zu stellen, die hinter diesen Gewohnheiten und Vorstellungen liegen und die Sie sonst vielleicht vor sich selbst verbergen. Wenn Sie dazu neigen, die Grundsätze einfach als die Gefühle einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt – des Buddha im alten Indien – abzutun, die man für die heutige Zeit modifizieren muss, machen Sie leicht Ausnahmen für Ihre Vorstellungen und Gewohnheiten. Das beraubt Sie des „Spiegels des Dhamma“, den die Grundsätze im Idealfall bieten können.

* * *

Dieses Prinzip gilt nicht nur für Ihre persönlichen Vorstellungen und Gewohnheiten, sondern auch für die, die Sie von Ihrer Kultur übernommen haben. Wenn Sie den Dhamma nicht kulturübergreifend sehen können, sind Sie nicht bereit, auf ihn zu hören, wenn er die Grenzen herausfordert, innerhalb derer Ihre Kultur Sie zu denken und zu fühlen gelehrt hat. Da diese Grenzen für die Eingeschlossenen unsichtbar sein können und sie dennoch alle

Prämissen, die nicht mit ihnen übereinstimmen, effektiv ausblenden, bemerken Sie vielleicht nicht einmal die Herausforderungen, die der Dhamma Ihnen präsentiert.

Dies ist der praktische Nachteil von **Punkt 19**, den Dhamma des Buddha einfach als ein Produkt seiner historischen Umstände zu sehen.

Der ganze Zweck des Dhamma ist eine direkte Herausforderung dieses Prinzips. Ungebundenheit – das, was der Buddha die Essenz oder das Herzstück (*sāra*) des Dhamma nannte (§ 39) – steht außerhalb von Raum und Zeit (§§ 45–49). Die Entdeckung dieser zeitlosen Perspektive befähigte den Buddha zu beurteilen, welche Aspekte seiner Kultur dem Pfad, der zur Essenz führt, förderlich waren und welche nicht. Nun beweist die bloße Behauptung einer Erfahrung des Transzendenten nicht dessen Existenz, aber die romantische Gegenbehauptung – es gebe keine transzendente Dimension – ist auch nie bewiesen worden. Aber wie wir bereits festgestellt haben, bietet die Behauptung des Buddha die Möglichkeit der Freiheit – sowohl die Freiheit der Wahl auf einer Ebene von Moment zu Moment als auch die letztendliche Freiheit der Ungebundenheit. Dagegen bietet die romantische Behauptung keine Möglichkeit echter Freiheit, Punkt. Den romantischen Anspruch über den des Dhamma zu stellen, verschließt also die Möglichkeit, überhaupt einen Praxisweg zu gehen.

Offensichtlich sind Sprache und Metaphern des Buddha kulturell bedingt, aber es ist schwer, eine seiner grundlegenden Lehren als dadurch begrenzt zu identifizieren. Ganz zu schweigen von seiner Lehre über Ungebundenheit; selbst seine Erklärungen über das Leiden und den Weg zu seinem Ende benutzen universelle Begriffe. Was die Reichweite seines Wissens betrifft, so zeigte er ein Bewusstsein der Vergangenheit, das das unsere bei Weitem übertrifft (DN 27; DN 1). Er berief sich oft auf direktes Wissen über eine riesige Ausdehnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wenn er zum Beispiel beschrieb, wie körperliche, verbale und geistige Handlungen gereinigt werden sollen (MN 61) und wie die höchste Leerheit erlangt werden kann (MN 121). Das ist der Grund, warum sogar der Dhamma des Pfades als „nicht an die Zeit gebunden“ bezeichnet wird und warum die erste Stufe des Erwachens das bestätigt.

Gleichzeitig ist den Menschen, wenn sie von essenziellen buddhistischen Lehren sprechen, die durch die kulturellen Konventionen der Zeit des Buddha begrenzt sind, normalerweise nicht klar, was diese Konventionen überhaupt sind.

Zum Beispiel die Lehre von *kamma*: Obwohl der Buddha das zeitgenössische Wort *kamma* benutzte, unterschied sich seine Vorstellung, was *kamma* ist und wie es arbeitet, radikal davon (§ 8; MN 60; MN 101).

Das Gleiche gilt für die Lehre von der Wiedergeburt: Die Frage, ob Wiedergeburt tatsächlich stattfindet und inwieweit sie mit *kamma* zusammenhängt, wurde zu seiner Zeit heftig diskutiert (DN 2; DN 23). Seine Lehre der Auswirkung von *kamma* auf die Wiedergeburt kann man nur schwer als unreflektiertes Wiederholen der engen Glaubensvorstellungen seiner Kultur bezeichnen. Tatsächlich gingen seine Lehren zu diesem Thema die Frage der Wiedergeburt auf eine neuartige und praktische Weise an: Er konzentrierte sich nicht darauf, *was* wiedergeboren wird oder nicht, sondern darauf, *wie* Wiedergeburt aufgrund von Gewohnheiten des Geistes geschieht und wie man diese Gewohnheiten umschulen kann, um Freiheit von fortgesetztem Leiden zu haben.

Seine Lehren über *kamma* und Wiedergeburt geben universelle Antworten auf eine universelle Frage: „Welche Faktoren sollte ich in Betracht ziehen, um zu entscheiden, ob eine bestimmte Handlung der Mühe wert ist?“ Wir können in dieser Frage nicht agnostisch sein und sie als etwas behandeln, das es nicht wert ist, beantwortet zu werden, denn wir beantworten sie willkürlich mit jeder Handlung, die wir ausführen. Denn wir entscheiden, welche potenziellen Ergebnisse der Handlung in die Berechnung ihres Ergebnisses einfließen sollten und welche wir ignorieren.

An der westlichen Einstellung zu *kamma* und Wiedergeburt fällt auf, wie viele westliche Menschen sich von Anfang an gegen diese Lehren gewehrt haben. Herder fand sie ebenso wie Hegel abstoßend. Und das, obwohl keiner von ihnen weder die große Bandbreite der indischen Positionen zu diesen Themen verstand noch den Fakt, dass sich die Position des Buddha radikal von allen anderen Positionen der indischen Tradition unterschied. Doch obwohl im Laufe der Jahre viele neue Erkenntnisse zu diesen Themen

aufgetaucht sind, die zeigen, dass die Position des Buddha in einzigartiger Weise geeignet ist, dem Leiden ein Ende zu setzen, bleibt die Buddhistische Romantik in der alten westlichen Haltung stecken. Sie behandelt seine Lehren über *kamma* und Wiedergeburt einfach als kulturelle Überbleibsel, die man besser aus der Tradition streichen sollte. Denn die Idee des individuellen *kamma* kollidiert mit dem Prinzip der Einheit allen Seins und die Lehre über die Wiedergeburt mit dem Prinzip der totalen Empfänglichkeit für den gegenwärtigen Moment. Infolgedessen nutzt man die eigentlichen Lehren des Buddha zu diesen Themen nicht, um den westlichen und romantischen Annahmen einen Spiegel vorzuhalten. Sie bekommen auch nicht die Chance, den Weg um die Hindernisse herumzuzeigen, die diese Annahmen auf den Pfad errichten.

* * *

Stattdessen lehrt die Buddhistische Romantik, moderne Buddhisten erwiesen dem Dhamma eigentlich einen Gefallen, indem sie ihn so verändern, dass er den Bedürfnissen und Annahmen der modernen Kultur entspricht, in Übereinstimmung mit **Punkt 20**, der Pflicht, die eigene religiöse Tradition im Einklang mit der Zeit zu verändern.

Hier ist es wichtig, sich an die romantische Annahme zu erinnern, die diesem Prinzip zugrunde liegt: Das Universum ist ein Organismus mit einem Zweck, und dieser Zweck wird im Laufe der Zeit immer vollständiger verwirklicht. Daher sind Entwicklungen der Gesellschaft gut, und die Religionen sollten sich weiterentwickeln, um mit ihnen Schritt zu halten. In unserer Kultur, in der der technologische Fortschritt die Menschen glauben macht, die Kultur als Ganzes entwickle sich weit über alles hinaus, was die Welt je gekannt hat, wird diese Annahme noch verstärkt.

Nur sehr wenig unterstützt diese Annahme wirklich. Tatsächlich zeigen die Pāli-Suttan das gegenteilige Bild: Das menschliche Leben als Bereich für die Dhamma-Praxis wird immer schlechter und verschlechtert sich weiter, bis der Dhamma ganz verschwindet. Und es ist leicht, Merkmale des modernen Lebens zu finden, die dieses Bild bestätigen. Zunächst einmal ist die Dhamma-Praxis eine Fertigkeit, die Einstellungen und geistige Fähigkeiten

erfordert, die durch handwerkliche Fertigkeiten entwickelt werden – wie Geduld, Respekt, Demut und Widerstandsfähigkeit –, aber wir leben in einer Gesellschaft, deren manuelle Fertigkeiten schnell erodieren. Und so verkümmern auch die geistigen Tugenden, die durch manuelle Fertigkeiten genährt werden. Gleichzeitig ist die soziale Hierarchie, die handwerkliche Fertigkeiten erfordern – in der Schüler bei einem Meister in die Lehre gehen – größtenteils verschwunden, sodass wir die Einstellungen verlernen, die für ein gesundes und produktives Leben in Hierarchien erforderlich sind.

Wir denken gerne, dass wir den Dhamma mit unseren höchsten kulturellen Idealen formen, aber in Wirklichkeit dominieren manche unserer niederen Verhaltensweisen die Form des westlichen Dhamma: Das neurotische Anspruchsdenken der Konsumkultur ist ein Beispiel dafür, ebenso wie der Hype der Massenmedien und die Forderungen des Massenmarktes nach einem Dhamma, der sich verkauft.

Nur weil sich der Buddhismus in der Vergangenheit verändert hat, heißt das nicht, diese Veränderungen seien gut gewesen oder sie könnten als Beispiel oder Rechtfertigung für neue Veränderungen dienen. Auch hier hat der organische Begriff der Veränderung für Verwirrung gesorgt. Allzu oft stellt man den Buddhismus als einen Organismus dar, der sich weise an seine neue Umgebung anpasst. Aber der Buddhismus ist weder eine Pflanze noch ein Tier. Er hat keinen Willen und er passt sich nicht an; die Menschen passen den Buddhismus an ihre verschiedenen Ziele an. Manchmal sind diese Ziele vortrefflich. Einige neue Elemente – Sprache und Bilder – haben dazu beigetragen, Menschen in neuen Zeiten und an neuen Orten mit der Essenz des Dhamma in Kontakt zu bringen. Und Geschichten, die sich auf Innovationen konzentrieren, übersehen oft, wie viele Anpassungsversuche nicht darauf abzielten, etwas Neues zu schaffen, sondern etwas wiederzugewinnen, das verloren gegangen war.

Doch da die Anpassungsversuche der Vergangenheit nicht immer weise waren, haben wir keine Garantie dafür, dass alle Anpassungen geschickt sind. Nur weil andere Menschen Veränderungen im Dhamma vorgenommen haben, rechtfertigt das nicht automatisch die Veränderungen, die wir vornehmen wollen. Denken Sie zum Beispiel daran, wie manche Mahāyāna-Traditionen die Verfahren des Vinaya zum Umgang mit sexuellem Missbrauch

durch Lehrer-Schüler fallen ließen: War das der Dhamma, der sich weise an ihre Bedürfnisse anpasste?

Der Buddha sah voraus, dass die Menschen etwas einführen würden, was er „eine Verfälschung des wahren Dhamma“ nannte – und wenn das geschähe, sagte er, verschwände der wahre Dhamma (§ 69). In einer anderen Passage verglich er den Prozess mit dem, was passiert, wenn eine Holztrommel einen Riss bekommt, in den ein Zapfen eingesetzt wird, und dann einen weiteren Riss, in den ein weiterer Zapfen eingesetzt wird, und so weiter, bis von dem ursprünglichen Trommelkörper nichts mehr übrig ist. Alles, was bleibt, ist eine Masse von Zapfen, die nicht annähernd den Klang der ursprünglichen Trommel erzeugen können (§ 71).

Wie oben erwähnt, haben manche Gelehrte die Warnungen des Pāli-Kanons vor dem Verfall des Dhamma als paradox empfunden, weil sie sich auf ein angeblich buddhistisches Prinzip beriefen: Der Widerstand gegen Veränderungen sei eine Grundursache des Leidens. Aber der Buddha umarmte den Wandel nicht, ermutigte nicht zum Wandel um des Wandels willen und definierte sicherlich nicht den Widerstand gegen den Wandel als Ursache des Leidens. Leiden wird verursacht durch die *Identifikation* mit Veränderung oder mit Dingen, die sich verändern. Viele Sutten beschreiben die Gefahren des „Schwimmens mit dem Strom“ in Form eines Flusses, der eine ahnungslose Person zu Strudeln, Monstern und Dämonen tragen kann (Iti 109). Und ein durchgängiges Thema des Kanons ist, man könne wahres Glück nur dann finden, wenn man den Fluss zu der Stabilität der anderen Seite überquert (Sn 5).

Was das Vertrauen darauf angeht, dass die Impulse des Geistes weise Veränderungen hervorbringen, so ist auch dies eine Vorstellung, die auf der romantischen Sicht des Universums als ein Organismus beruht: Unsere inneren Antriebe sind alle Ausdruck einer zuverlässig guten Quelle, die zu einem guten Ende führt. Aber versuchen Sie ein Gedankenexperiment und nehmen Sie die obige Passage – „Wir müssen offen sein für eine Vielfalt von Antworten auf sozialen Wandel, die nicht von einer bestimmten ‚Autorität‘ kommen, sondern in der radikalen Kreativität begründet sind, die entsteht, wenn Konzepte fallen“. Und stellen Sie sich vor, wie sie in verschiedenen Kontexten klingen würde. Wenn es von einem sozial engagierten buddhistischen

Aktivisten kommt, mag es nicht beunruhigend erscheinen. Aber von einem Rebellenführer, der Kindersoldaten in einem Bürgerkriegsland unterrichtet, oder einem gierigen Finanzier, der über neue Finanzinstrumente nachdenkt, wäre sie ein Alarmsignal.

Die Lehren des Buddha über die aktive Interaktion des Geistes mit der Welt stimmen mit dem romantischen Prinzip überein, der Geist habe eine interaktive, wechselseitige Beziehung mit dem Universum. Aber sie unterscheiden sich von der romantischen Einschätzung, diese Aktivität – ob aus dem Inneren des Geistes oder aus dem Universum außerhalb – wurzele in einem Gott und sei von ihm inspiriert. Diese Aktivität nicht zu hinterfragen, wäre in den Augen des Buddha eine Achtlosigkeit. In seiner Analyse des Abhängigen Entstehens entspringt die mentale Gestaltung – das aktive Herangehen des Geistes an die Erfahrung – dem Unwissen (§ 25; SN 12,2). Dieses Unwissen hat keinen übergeordneten Zweck und arbeitet insbesondere nicht instinktiv für das Wohl aller. Wie wir in Kapitel vier festgestellt haben, ist die einfache Tatsache, dass der Geist in einer interaktiven Beziehung zu seiner Umwelt steht, kein Beweis dafür, dass beide Teil eines größeren, wohlwollenden, teleologischen Ganzen sind.

Aus der Sicht des Dhamma gilt jedoch: Die interaktive, wechselseitige Natur der Gestaltung ist der Grund, warum kausale Beziehungen instabil sind und warum jedes Glück, das auf Gestaltung beruht, unzuverlässig ist und inhärentes Leiden mit sich bringt. Der einzige Weg, das Leiden zu beenden, besteht nicht darin, die Gestaltung zu feiern, sondern sie strategisch zu meistern, um sie zu beenden; und das erfordert eine Haltung der umsichtigen Wachsamkeit (DN 16), nicht eine des Vertrauens. Umsicht muss sich sowohl auf die Einstellung zu den eigenen Intuitionen als auch auf die Art und Weise erstrecken, wie man den Dhamma interpretiert.

Die Wahl zwischen dem Dhamma und Buddhistischer Romantik läuft letztlich darauf hinaus, welche Art von Freiheit man will. Der Dhamma bietet Ihnen die Freiheit vom Leiden durch Freiheit vom Werden; die Buddhistische Romantik – in Übereinstimmung mit der romantischen Auffassung von Religion als Kunstwerk – die Freiheit, den Dhamma in Übereinstimmung mit Ihren Vorlieben neu zu gestalten, um umfassendere Zustände des Werdens zu erzeugen. Da das romantische Universum nichts jenseits des Werdens

zulässt, verschließt es die Tür zur Freiheit im letzten Sinne. Und wie wir bereits festgestellt haben, kann der Fakt, dass Sie in einem romantischen Universum keine Kontrolle über Ihre Präferenzen haben, nicht einmal Freiheit im alltäglicheren Sinne der Wahlfreiheit bieten. Die romantische Weltanschauung fördert die Idee, Äußerungen von Vorlieben hätten letztlich keine Konsequenzen, aber der Dhamma geht von dem Prinzip aus, Handlungen hätten Folgen, jetzt und in der Zukunft (MN 61). Der Unterschied in der Perspektive könnte nicht deutlicher sein.

Wenn wir es mit unserer Beschäftigung mit dem Dhamma ernst meinen, müssen wir nicht nur an den Nutzen denken, den wir aus dem Dhamma ziehen können, sondern auch daran, welche Art von Dhamma wir künftigen Generationen hinterlassen. Der Buddha hat nie verlangt, dass die Menschen an seine Lehren glauben, aber er wollte, dass die Menschen sie fair darstellen und sie einer fairen Prüfung unterziehen. Wenn wir aber darauf bestehen, Änderungen am Dhamma vorzunehmen, werden die Menschen, die nach uns kommen, nicht wissen, was sie prüfen sollen oder was eine faire Prüfung sein könnte. In welchem Ausmaß auch immer der wahre Dhamma zu uns herabgekommen ist, es geschah durch die Bemühungen der Männer und Frauen vieler Generationen, die in Übereinstimmung mit ihm praktizierten, davon profitierten und sich bemühten, ihn zu bewahren.

Diese Menschen waren motiviert, den Dhamma zu bewahren, weil sie nicht der Pflicht zur Veränderung, sondern den Pflichten in Bezug auf die Vier Edlen Wahrheiten gefolgt waren. Sie begriffen das Leiden, gaben seine Ursache auf und verwirklichten sein Beenden, alles durch die Entwicklung des Pfades. Mit anderen Worten: Anstatt dem Dhamma Pflichten aufzuerlegen, akzeptierten sie die Pflichten, die der Dhamma sie lehrte. Nachdem sie die Befreiung gekostet hatten, die sich aus der Befolgung dieser Pflichten ergab, wussten sie den Wert des Dhamma voll zu schätzen und wollten ihn für ihre Nachfahren lebendig und intakt erhalten. Ihre Bemühungen zu unterbrechen, aus dem Wunsch heraus, kreativ oder ausdrucksstark zu sein, ist ein Akt der Undankbarkeit gegenüber denen, die vor uns gegangen sind, und der Gefühllosigkeit gegenüber denen, die nach uns kommen.

Als der Buddha beschrieb, wie verfälschter Dhamma den wahren Dhamma verschwinden lässt, verglich er den Prozess mit dem, was mit echtem Geld

passiert, wenn Falschgeld in Umlauf kommt: Solange es nur echtes Geld gibt, zweifeln die Menschen nicht daran. Sie verwenden es einfach. Aber wenn sowohl echtes als auch gefälschtes Geld im Umlauf ist, kommen Zweifel auf, was echt ist, und so wird alles Geld zweifelhaft. Die Menschen müssen aufpassen, was sie benutzen und immer bessere Tests entwickeln, um herauszufinden, was echt ist und was nicht.

Wir leben bereits in einer Zeit, in der verfälschter Dhamma üblich geworden ist. Infolgedessen ist es sehr leicht zu bezweifeln, dass es so etwas wie echten Dhamma gibt oder jemals gab. Das bedeutet, die Vorhersage des Buddha ist bereits eingetreten. Wahrer Dhamma – etwas unbestreitbar Wahres – ist bereits verschwunden. Dies legt jedem eine Verantwortung auf, der ein Ende des Leidens finden möchte: Wir müssen sehr vorsichtig sein, wenn es um unsere Gründe geht, eine Version des Dhamma einer anderen vorzuziehen, und wir müssen unsere eigene Ehrlichkeit immer wieder auf den Prüfstand stellen. Wenn wir einfach den Impulsen unseres Herzens und denen, die uns einen ansprechenden Dhamma anbieten, vertrauen, werden wir zu Fälschern. Und als Fälscher machen wir die Dinge für nachfolgende Generationen noch viel schwieriger.

Die Paradoxien der Buddhistischen Romantik

Die radikalen Unterschiede zwischen der Buddhistischen Romantik und dem Dhamma lassen sich am besten zusammenfassen, indem man die romantisch-buddhistischen Prinzipien im Rahmen der Vier Edlen Wahrheiten neu formuliert: Was man als die vier romantischen Wahrheiten bezeichnen könnte.

- 1) Leiden ist ein Gefühl der Trennung: in sich selbst, zwischen sich und anderen Menschen und zwischen sich und dem Universum insgesamt.
- 2) Dieses Gefühl der Trennung wird durch die irrtümliche Vorstellung verursacht, man sei ein separates Wesen mit einer eigenen Identität.
- 3) Das Leiden hört nie ganz auf, aber mit einer Wahrnehmung des Einsseins kann gelegentlich Entlastung aufscheinen, die das Gefühl der getrennten Identität vorübergehend überwindet.
- 4) Den einen richtigen Weg, um das Gefühl des Einsseins aufscheinen zu lassen, gibt es nicht. Alle effektiven Wege bestehen darin, eine Haltung der Erweiterung der eigenen Perspektive zu kultivieren, das ganze Leben zu umarmen, Ideen von richtig und falsch zu transzendieren und eine Haltung der offenen Empfänglichkeit für alle Erfahrungen zu bewahren.

Vergleichen Sie diese vier romantischen Wahrheiten mit den Vier Edlen Wahrheiten:

- 1) Leiden ist das Anhaften an den Gruppen von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein und das Ernähren davon.
- 2) Dieses Anhaften wird durch das Verlangen verursacht, das zum Werden führt: das Verlangen nach sinnlichen Leidenschaften, das Verlangen nach Werden und das Verlangen nach der Zerstörung des Werdens.
- 3) Diese Begierde kann man ein für alle Mal durch Leidenschaftslosigkeit beenden.

4) Und diese Leidenschaftslosigkeit kann nur erzeugt werden durch das Befolgen des Pfades, welcher aus den Gliedern rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechte Handlung, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung besteht.

Die Vier Edlen Wahrheiten bringen vier Pflichten mit sich – das Verstehen von Druck, das Aufgeben seiner Ursache, das Realisieren seines Beendens und die Entwicklung des Pfades. Dagegen verlangen die vier romantischen Wahrheiten nur eine einzige Pflicht: die Förderung einer offenen Empfänglichkeit für die universelle Einheit, das Akzeptieren von Freuden und Leiden als Teil der Heiligkeit des Lebens.

Wie wir bei Schlegel und Emerson gesehen haben, umfasst diese universelle Sichtweise eine Haltung der Ironie, des Paradoxons. In der Tat *verlangt* ein Standpunkt, der Gegensätze umfasst, eine paradoxe Haltung, weil er jedes Mal, wenn er eine Wahrheit ausdrückt, die Grenzen diese Ausdrucksformen anerkennen muss. Diese Einstellung verkörpert also eine Haltung des Autors – er steht über den Wahrheiten, die er ausdrückt – und auch einen Stil, der darauf hinweist, dass die Wahrheit, obwohl sie von Herzen kommt, nicht ganz ernst genommen werden sollte. So zöge ein echter Romantiker es vor, das Wort *Wahrheit* in den romantischen Wahrheiten in Anführungszeichen zu setzen – oder stattdessen das Wort *Mythen* zu benutzen –, um den universellen Standpunkt zu suggerieren, der auch ihre Gegensätze umfassen könnte.

Wir assoziieren die Romantik oft mit einem blumigen, gefühlsbetonten Stil – und Spuren davon lassen sich sicherlich unter den romantischen Schriftstellern finden, ob sie nun frühromantisch oder buddhistisch geprägt waren. Aber unter den verschiedenen Stilen, die die Romantiker benutzten, kommt das Paradoxon dem Inhalt der romantischen Weltanschauung am nächsten. In der Tat verschmelzen im Paradoxon romantischer Inhalt und Stil. Dies gilt insbesondere für einen Künstler, der danach strebt, während des Schaffens eines Kunstwerks frei zu sein, denn eine Haltung des Paradoxen befreit den Künstler von zwei Arten der Tyrannei: der Tyrannei traditioneller Regeln, was ein Kunstwerk sein sollte, und der Tyrannei, durch die eigenen früheren künstlerischen Schöpfungen definiert zu werden.

Der ironische Stil und die ironische Einstellung drücken nicht nur eine universelle Perspektive aus, sondern auch den romantischen Sinn für das Universum als Organismus, der sich ständig weiterentwickelt. Sie erlauben es dem Künstler, seinem Gefühl für die organischen Kräfte treu zu bleiben, die zu einem bestimmten Zeitpunkt im Inneren und Äußeren wirken, ohne jedoch zu einer Beständigkeit über die Zeit verpflichtet zu sein. Dies ist einer der Gründe dafür, dass die Romantiker, obwohl Einheit und Freiheit die beiden Hauptprinzipien waren, die sie vertraten, es nie schafften, die Inkonsistenz zwischen ihnen aufzulösen – oder auch nur einzugestehen, sie seien bei dem Versuch gescheitert.

Wie die frühen Romantiker drücken auch die buddhistischen Romantiker ihre Wertschätzung des Paradoxons sowohl im Stil als auch im Inhalt ihrer Lehren aus. Ein paradoxer Stil ist in kurzen Zitaten schwer zu demonstrieren, aber eine bewusst paradoxe Haltung wird oft ausdrücklich gelobt:

„Je mehr man im spirituellen Leben reift, desto wohler fühlt man sich mit dem Paradoxen, desto höher schätzt man die Zweideutigkeiten des Lebens, seine vielen Ebenen und inhärenten Konflikte. Man entwickelt einen Sinn für die Ironie, die Metaphern und den Humor des Lebens und die Fähigkeit, das Ganze mit seiner Schönheit und Ungeheuerlichkeit in der Gnade des Herzens zu umarmen ... Wenn wir die Gegensätze des Lebens umfassen, halten wir unsere eigene Geburt und unseren eigenen Tod, unsere eigene Freude und unser eigenes Leiden für untrennbar. Wir ehren das Heilige sowohl in der Leere als auch in der Form.“

Übertragen in buddhistische Worte bedeutet das: Viele Pfade führen zum Ziel; man kann Freiheit nicht durch das Befolgen eines bestimmten buddhistischen Pfades finden, sondern dadurch, dass man seine Grenzen überschreitet und leicht und mühelos zwischen vielen Pfaden hin und her wechselt.

Manchmal rechtfertigt man diese paradoxe Haltung aus der buddhistischen Tradition selbst, indem man auf Stellen verweist, an denen der Buddha vor der Anhaftung an Ansichten warnte.

„Flexibilität versteht, dass es nicht nur einen Weg der Praxis oder eine gute spirituelle Tradition gibt. Sie versteht, dass es im spirituellen

Leben nicht darum geht, einer bestimmten Philosophie oder einem bestimmten Satz von Überzeugungen oder Lehren zu folgen, und dass es keinen Grund gibt, gegen jemanden oder etwas Stellung zu beziehen. Es ist eine Leichtigkeit des Herzens, die alle spirituellen Fahrzeuge als Flöße betrachtet, um den Strom zur Freiheit zu überqueren. In seinem frühesten Dialog warnte der Buddha davor, das Floß mit dem Ufer zu verwechseln und irgendeine starre Meinung oder Ansicht anzunehmen. Er fuhr fort: ‚Wie könnte irgendetwas in dieser Welt einen weisen Menschen ohne Ansichten in einen Konflikt bringen?‘ ... Die Flexibilität des Herzens bringt Humor in die spirituelle Praxis. Sie erlaubt uns hunderttausend geschickte Mittel des Erwachens und wir erkennen, dass es Zeiten für formale und systematische Wege gibt und Zeiten für spontane, ungewöhnliche und unerhörte Wege.“

Wie viele andere ähnliche Passagen stellt auch diese das falsch dar, was der Buddha tatsächlich sagte. Er zog eine klare Linie zwischen der Rolle der Ansichten, wenn man noch auf dem Pfad ist, und ihrer Rolle, nachdem man das Ziel erreicht hat. Wie er in einem frühen Gedicht sagte, kann man das Ziel nicht durch Ansichten oder Lernen oder Regeln definieren, aber man kann es nicht *ohne* Ansichten, Lernen und Regeln erreichen (Sn 4:9). Es mag einen gewissen Spielraum geben, wie eine Person im Einklang mit dieser Tatsache praktiziert – die Flügel zum Erwachen {die sieben Glieder des Erwachens} enthalten zum Beispiel sieben verschiedene Beschreibungen, wie die Faktoren des Pfades zusammenwirken. Aber die Praxispfade sind klar in richtige und falsche unterteilt, denn falsche Pfade führen einfach nicht zum Ziel, genauso wenig wie der Versuch, Speiseöl durch das Mahlen von Kies zu erhalten.

Solange man auf dem Pfad ist, muss man sich an ihn halten. Das ist ein Teil der Botschaft des Gleichnisses vom Floß. Es geht nicht darum, den Weg mit dem Ziel zu verwechseln. Die Hauptaussage des Gleichnisses ist, dass man sich nicht an den Weg halten muss, nachdem man das Ziel erreicht hat. Und das impliziert auch, dass Sie sich am Floß festhalten müssen, solange Sie den Fluss überqueren. Andernfalls wird der Fluss Sie mitreißen (MN 22).

Dieser Punkt wird durch ein weiteres Gleichnis in der MN 22 unterstrichen: das Gleichnis von der Schlange. Nehmen wir an, Sie wollen etwas von einer

Schlange haben, zum Beispiel Gift, um ein Gegengift herzustellen. Wenn Sie die Schlange falsch anfassen, am Schwanz, dann beißt sie Sie. Wenn Sie sie richtig anfassen, indem Sie ihren Hals mit einem gegabelten Stock festhalten, kann die Schlange Sie nicht beißen, egal wie sehr sie sich um Ihren Arm windet und krümmt. Sie können das Gift gewinnen, das sie für das Gegengift benötigen. Wenn Sie jedoch auf Nummer sicher gehen, und die Schlange überhaupt nicht anfassen, erhalten Sie das Gegengift nicht.

So ist es auch mit dem Dhamma. Wenn Sie daran festhalten, nur um mit anderen zu streiten, schaden Sie sich selbst. Wenn Sie daran festhalten, um ihn aufrichtig zu praktizieren, erzielen Sie die gewünschten Ergebnisse. Und wenn Sie überhaupt nicht daran festhalten, treten die Ergebnisse einfach nicht ein.

Wie wir oben in unserer Diskussion von Punkt achtzehn festgestellt haben, vertreten buddhistische Romantiker aus der Theravāda-Tradition selten explizit die Idee, das Universum überschreite moralisch die Dualität von richtig und falsch. Sie ignorieren, dass ihre paradoxe Behauptung, für Ansichten gebe es kein richtig oder falsch, impliziert, dies gelte auch für Handlungen und Moral. Denn Ansichten sind eine Art von Handlung, sie führen zu weiteren Handlungen, und diese Handlungen haben Konsequenzen. Solange Leiden ein Problem ist, das aus ungeschickten Handlungen resultiert, und das Ende des Leidens ein mögliches Ziel ist, das aus geschickten Handlungen resultiert, solange muss es richtige und falsche Arten geben, das Problem zu betrachten und zu verstehen, welche Handlungen geschickt sind und welche nicht.

Der Buddha war kein streitsüchtiger Mensch, aber selbst er diskutierte mit denjenigen, die Ansichten lehrten, die absolut schädlich für die Dhamma-Praxis waren –, insbesondere mit denen, die lehrten, Handlungen führten nicht zu Ergebnissen. Und weiter auch mit denen, die fälschlicherweise die Macht des Handelns in der Gegenwart leugneten, wie zum Beispiel Philosophen, die alles einem Schöpfergott zuschrieben, oder die lehrten, alle Dinge seien ohne Ursache, oder alle Erfahrungen seien durch Handlungen in der Vergangenheit vorherbestimmt (§ 8; MN 101). Da diese Ansichten jede Vorstellung von einem effektiven Praxispfad untergraben, musste der Buddha deutlich machen, wie falsch sie sind.

Der Dhamma umfasst also keine Gegensätze. Wenn er etwas umfasst, dann die Beobachtung, dass manche Praktiken richtig sind, um ein Ende des Leidens zu erreichen, und andere Praktiken falsch. Solange man auf dem Pfad ist, umarmt man den Pfad. Wenn das Ziel erreicht ist, lässt man alles los. Aber wenn man noch am Leben ist und andere lehrt, zeigt man ihnen gegenüber Mitgefühl und hilft ihnen, zu verstehen, was richtig und falsch ist, damit auch sie die Freiheit des Transzendenten erlangen können.

Dieser Punkt beleuchtet einen größeren Widerspruch in der Buddhistischen Romantik in Bezug auf den Dhamma. Durch das Einnehmen eines universellen Standpunkts – den eines expressiven Künstlers, der versucht, endliche Dualität zu transzendieren – scheinen die buddhistischen Romantiker die historische Methode von einem höheren Standpunkt aus anwenden zu können, um den Dhamma als eng zu kritisieren: zeitgebunden, an die Kultur gebunden und veraltet. Und doch können sie letztlich nur eine sehr eingeschränkte Vorstellung von Freiheit versprechen: Flüchtige Anblicke eines Einsseins, das niemals über die Grenzen des Werdens hinausgehen kann.

Aber der Dhamma, auch wenn er einen engeren Blick einzunehmen scheint – den eines Handwerkers, der versucht zu meistern, was in einem Handwerk richtig und falsch ist, und dann versucht, dieses Handwerk an andere weiterzugeben –, führt letztlich zu einem höheren Ziel: zu transzendenter Freiheit jenseits der Dimensionen von Raum und Zeit.

Der Kontrast zwischen diesen beiden Ansätzen wird am deutlichsten, wenn man sich die Geschichte anschaut, mit der der Autor des obigen Abschnitts über Flexibilität seine Botschaft illustriert. Er erzählt von einem Basketballtrainer an einer Schule, der eine Gruppe von schwer behinderten Kindern trainieren sollte. Nach dem ersten Treffen war ihm klar, dass die Kinder niemals dazu fähig wären, Basketball nach erkennbaren Regeln zu spielen – sie hatten sogar Schwierigkeiten, sich in einer Reihe aufzustellen und in dieselbe Richtung zu blicken. So beschloss er, mit dem Strom zu schwimmen und warf seine Trainingspläne zugunsten eines freieren Ansatzes über Bord. Anstatt sich auf das Gewinnen zu konzentrieren, förderte er eine Atmosphäre, die es den Kindern erlaubte, ihre Kreativität auszudrücken und eine gute Zeit zu haben. Der Punkteähler drückte auf den Knopf, wann immer ihm danach war – in einem Spiel erreichten sie mehr als eine Million Punkte –, das Spiel

konnte jederzeit durch Musik und Tanz unterbrochen werden, und am Ende wurden alle mit heißen Würstchen belohnt.

Die Geschichte ist auf eine sanfte, herzerwärmende Weise humorvoll, aber der Humor lenkt von der Frage ab, ob dies der hilfreichste Ansatz war, den der Trainer wählen konnte. Und die Wärme lenkt die Aufmerksamkeit weiter von der erschreckenden Botschaft ab, die die Geschichte vermitteln will: Es geht im spirituellen Leben nicht darum, gut zu spielen oder eine Fertigkeit zu beherrschen. Am Ende spielt es auch keine Rolle, ob man auf dem Pfad gewinnt oder verliert. Alles, was zählt, ist, sich selbst auszudrücken und sich dabei zu erfreuen.

Wäre das Leiden kein wirkliches Problem, wäre diese Einstellung durchaus hilfreich, da sie keine unnötigen Anforderungen stellt. Aber das Leiden stellt Anforderungen an das Herz und diese Anforderungen üben Druck aus. Wenn Sie diesen Druck empfinden, dann wollen Sie keinen Künstler, der Ihnen beibringt, wie Sie sich ausdrücken können, wenn Sie den Druck umarmen, sondern einen Handwerker, der Sie in den Fertigkeiten ausbildet, die nötig sind, um diesem Druck ein für alle Mal ein Ende zu setzen. In diesem Zusammenhang bedeutet Mitgefühl nicht, die Regeln über Bord zu werfen und jedem einen Preis zu verleihen. Es bedeutet, klare Anweisungen zu geben, was funktioniert und was nicht – die Menschen nicht als Kinder zu behandeln, die Unterhaltung suchen, sondern als Erwachsene.

Der Buddha war kein kreativer Künstler, der sich durch die Erfindung des Dhamma ausdrückte. Er sprach als erfahrener Handwerker, der einen Pfad zu einer völligen Freiheit entdeckt hatte, die gar nicht gestaltet ist, und der diese Erfahrung an viele andere weitergab, die sie wiederum seit Jahrtausenden weitergegeben haben. Das Handwerk des Pfades basiert auf der Annahme, wir seien frei, Entscheidungen zu treffen, und darauf, dass diese Entscheidungen einen Unterschied machen können. Als er zum ersten Mal sein Leben kontemplierte, verstand der Buddha, dass es keinen Beweis für die Wahrheit dieser Annahmen gibt – oder dafür, dass unsere Handlungen zum Todlosen führen können – bis man sie ausprobiert hat. Ebenso gibt es keine Garantien, bevor man nicht zumindest ein gewisses Maß an Engagement gezeigt hat. Und er verstand, was es bedeutet, dass Handlungen einen Unterschied machen können: Die einzige ehrenhafte Art zu leben, besteht darin,

Engagement zu riskieren, darin, sein Leben der Aufgabe zu widmen, herauszufinden, wie weit menschliches Handeln führen kann.

Es liegt keine Ehre darin, anzunehmen, Handlungen zählen nicht und ein transzendentes Glück sei unmöglich. Wenn wir einen Weg wählen, dem wir folgen wollen, warum sollten wir nicht die ehrenhafte Wahl treffen?

Anhang

Unromantischer Dhamma

Die Entdeckung des Dhamma

§ 1. „Es ist so, als entdeckte ein Mann, der durch die Wildnis reist, einen alten Pfad, eine alte Straße, die von Menschen früherer Zeiten benutzt wurde. Er folgt ihr. Er kommt zu einer alten Stadt, einer alten Hauptstadt, in früheren Zeiten von Menschen bewohnt, komplett mit Parks, mit Hainen und Teichen, ummauert und reizvoll. Er wendet sich an den König oder den Minister des Königs und sagt: ‚Majestät, Ihr solltet wissen, dass ich, während ich durch die Wildnis reiste, einen alten Pfad sah ... und ihm folgte ... und eine alte Stadt fand, eine alte Hauptstadt ... komplett mit Parks, mit Hainen und Teichen, ummauert und wunderbar. Herr, baut doch diese Stadt wieder auf!‘ Und der König oder der Minister des Königs würde die Stadt wieder aufbauen, sodass die Stadt später mächtig und reich wäre, bevölkert, groß und wohlhabend.

In gleicher Weise sah ich einen uralten Pfad, eine uralte Straße, die von den rechtschaffenen, aus eigener Kraft Erwachten früherer Zeiten beschritten wurde. Und was ist dieser uralte Pfad, diese uralte Straße, die von den rechtschaffenen, aus eigener Kraft erwachten Menschen früherer Zeiten beschritten wurde? Eben dieser Edle Achtfache Pfad: rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung. Das ist der uralte Pfad, der uralte Weg, der von den rechtschaffenen Erwachten früherer Zeiten beschritten wurde. Ich bin diesem Pfad gefolgt. Ihm folgend kam ich zu direkter Erkenntnis von Altern und Tod, zu direkter Erkenntnis des Entstehens von Altern und Tod, zu direkter Erkenntnis des Beendens von Altern und Tod, zu direkter Erkenntnis des Pfades, der zum Beenden von Altern und Tod führt. Ich bin diesem Pfad gefolgt. Ihm folgend kam ich zu direkter Erkenntnis von Geburt ... Werden ... Anhaften ... Verlangen ... Gefühl ... Kontakt ... den sechs Sinnesgrundlagen ... Name und Form ... Bewusstsein, zu direkter Erkenntnis des Entstehens des Bewusstseins, direkter Erkenntnis des Beendens

des Bewusstseins, direkter Erkenntnis des Pfades, der zum Beenden des Bewusstseins führt. Ich folgte diesem Pfad.

Ihm folgend kam ich zur direkten Erkenntnis von Gestaltungen, zur direkten Erkenntnis des Entstehens von Gestaltungen, zur direkten Erkenntnis des Beendens von Gestaltungen, zu direkter Erkenntnis des Pfades, der zum Beenden von Gestaltungen führt. Da ich es direkt erkannt hatte, habe ich es Mönchen, Nonnen und männlichen und weiblichen Laienanhängern offenbart, sodass dieses heilige Leben stark und reich werden konnte, in allen Einzelheiten ausgebildet, von vielen gelebt und weit verbreitet, so habe ich es den *devas* und Menschen verkündet.“ – SN 12:65

Das Problem von Dukkha

§ 2. „Früher und heute ist es nur der Druck, den ich lehre, und das Beenden von Druck.“ – SN 22:86

§ 3. „Dies nun, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von Druck: Geburt ist Druck, Altern ist Druck, Tod ist Druck; Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung sind Druck; Zusammensein mit Ungeliebtem ist Druck, Trennung von Geliebtem ist Druck, nicht zu bekommen, was man will, ist Druck. Kurz gesagt, die fünf Anhaftungsgruppen sind Druck.

Und dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit des Entstehens von Druck: Das Verlangen nach weiterem Werden ist die Ursache – begleitet von Leidenschaft und Vergnügen, dem Genießen im Hier und Jetzt – das heißt, das Verlangen nach Sinnlichkeit, das Verlangen nach Werden, das Verlangen nach Nicht-Werden.

Und dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit des Beendens von Druck: das restlose Verblässen und Aufhören, die Entsagung, der Verzicht, das Freigeben und Loslassen eben dieses Verlangens.

Und dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit des Übungsweges, der zum Beenden von Druck führt: eben dieser Edle Achtfache Pfad – rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung ...

„Diese Edle Wahrheit vom Druck ist zu verstehen’ ... ‚Diese Edle Wahrheit des Entstehens von Druck ist aufzugeben’ ... ‚Diese Edle Wahrheit des Beendens von Druck ist zu verwirklichen’ ... ‚Diese Edle Wahrheit des Praxispfades, der zum Beenden von Druck führt, ist zu entwickeln.“ – SN 56:11

Geschicklichkeit beim Fragen

§ 4. „Es gibt diese vier Arten, Fragen zu beantworten. Welche vier? Es gibt Fragen, die man kategorisch beantworten sollte [geradlinig ja, nein, dies, das]. Es gibt Fragen, die man mit einer analytischen Antwort [Definition oder Neudefinition der Begriffe] beantworten sollte. Es gibt Fragen, die man mit einer Gegenfrage beantworten sollte. Und es gibt Fragen, die man beiseitelegen sollte. Dies sind die vier Arten des Beantwortens von Fragen.“ – AN 4:42

§ 5. „So, Mālunkyāputta, erinnere dich an das, was ich nicht offenbart habe, als nicht offenbart, und an das, was ich offenbart habe, als offenbart. Und was wurde von mir nicht offenbart? ‚Der Kosmos ist ewig‘, wurde von mir nicht offenbart. ‚Der Kosmos ist nicht ewig‘, wurde von mir nicht offenbart. ‚Der Kosmos ist endlich‘ ... ‚Der Kosmos ist unendlich‘ ... ‚Die Seele und der Körper sind dasselbe‘ ... ‚Die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere‘ ... ‚Nach dem Tod existiert ein Tathāgata‘ ... ‚Nach dem Tod existiert ein Tathāgata nicht‘ ... ‚Nach dem Tod existiert ein Tathāgata und er existiert nicht‘ ... ‚Nach dem Tod existiert ein Tathāgata weder noch existiert er nicht‘, all das habe ich nicht offenbart.

Und warum nicht? Weil diese Fragen nicht mit dem Ziel verbunden sind, nicht grundlegend für das heilige Leben sind. Sie führen nicht zu Entzauberung, zu Leidenschaftslosigkeit, zum Beenden, zur Beruhigung, zu direktem Wissen, zum Erwachen aus eigener Kraft, zu Ungebundenheit. Deshalb sind sie von mir nicht offenbart.

Und was habe ich offenbart? ‚Das ist Druck‘, habe ich offenbart. ‚Das ist das Entstehen von Druck‘, habe ich offenbart. ‚Das ist das Beenden von Druck‘, habe ich offenbart. ‚Das ist der Praxispfad, der zum Beenden von Druck führt‘, habe ich offenbart. Und warum habe ich sie offenbart? Weil sie mit

dem Ziel verbunden sind, grundlegend für das heilige Leben sind. Sie führen zu Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beenden, Beruhigung, direktem Wissen, zum Erwachen aus eigener Kraft, zu Ungebundenheit. Deshalb habe ich sie offenbart.“ – MN 63

§ 6. „Und was habe ich gelehrt und als kategorische Lehren erklärt? ‚Das ist Druck‘, habe ich gelehrt und als kategorische Lehre erklärt. ‚Das ist das Entstehen von Druck‘ ... ‚Das ist das Beenden von Druck‘ ... ‚Dies ist der Praxispfad, der zum Beenden von Druck führt‘, habe ich gelehrt und als kategorische Lehre erklärt. Und warum habe ich diese Lehren als kategorisch gelehrt und erklärt? Weil sie mit dem Ziel verbunden sind, mit dem Dhamma verbunden, weil sie grundlegend sind für das heilige Leben. Sie führen zur Entzauberung, zur Leidenschaftslosigkeit, zum Beenden, zur Beruhigung, zum direkten Wissen, zum Erwachen aus eigener Kraft, zu Ungebundenheit. Deshalb habe ich sie gelehrt und sie als kategorisch erklärt.“ – DN 9

§ 7. Anāthapindika, der Hausvater, sprach zu den Wanderasketen {im Original: wanderer}: „Was den Ehrwürdigen betrifft, der sagt: ‚*Der Kosmos ist ewig* – nur das ist wahr; alles andere ist wertlos. Das ist meine Ansicht‘, entsteht seine Ansicht aus seiner eigenen unangemessenen Aufmerksamkeit oder in Abhängigkeit von den Worten eines anderen. Nun ist diese Ansicht ins Dasein gebracht worden, ist gestaltet, gewollt, abhängig entstanden. Was auch immer ins Dasein gebracht wurde, gestaltet, gewollt, abhängig entstanden ist, das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Druck. Dieser Ehrwürdige hält sich also an eben jenen Druck, unterwirft sich eben jenem Druck.“ [Ähnlich für die anderen in § 5 genannten Positionen.]

Danach wandten sich die Wanderasketen an Anāthapindika, den Hausvater: „Wir haben dir jede einzelne Ansicht gemäß unserer Positionen dargelegt. Nun sage uns, welche Ansichten du hast.“

„Was auch immer entstanden ist, gestaltet ist, gewollt ist, abhängig entstanden ist, das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Druck. Was auch immer Druck ist, ist nicht mein, ist nicht das, was ich bin, ist nicht mein Selbst. Das ist die Art von Ansicht, die ich habe.“

„Also Hausvater, was auch immer ins Dasein gebracht wurde, gestaltet, gewollt, abhängig entstanden ist, das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Druck. So hältst du dich an eben diesen Druck, unterwirfst dich eben diesem Druck.“

„Ehrwürdige Herren, was auch immer ins Dasein gebracht wurde, gestaltet, gewollt, abhängig erschaffen ist, das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Druck. Was auch immer Druck ist, ist nicht ich, ist nicht das, was ich bin, ist nicht mein Selbst. Nachdem ich dies mit rechter Weisheit der Wirklichkeit gemäß gesehen habe, erkenne ich auch das höhere Entkommen daraus der Wirklichkeit gemäß.“

Als dies gesagt war, verstummten die Wanderasketen beschämt, saßen mit hängenden Schultern und gesenktem Kopf da, grübelnd, ratlos. Anāthapindika, der Hausvater, bemerkte, dass die Wanderasketen schweigend, beschämt und ohne Worte waren. Er erhob sich und ging zum Gesegneten. Als er dort ankam, verneigte er sich vor dem Gesegneten und setzte sich zur Seite. Er erzählte dem Gesegneten das ganze Gespräch mit den Wanderasketen.

[Der Gesegnete sagte:] „Gut gemacht, Hausherr. Gut gemacht. So solltest du diese törichten Menschen regelmäßig und rechtschaffen widerlegen.“ Dann unterwies, ermahnte, ermunterte und ermutigte er Anāthapindika, den Haushälter, mit einem Vortrag über den Dhamma. Als Anāthapindika, der Hausvater, vom Gesegneten mit einem Vortrag über den Dhamma unterwiesen, ermahnt, ermuntert und ermutigt worden war, erhob er sich und ging, nachdem er sich vor dem Gesegneten verbeugt hatte, wobei er dem Gesegneten seine rechte Seite zuwandte. Nicht lange danach sprach der Gesegnete zu den Mönchen: „Ihr Mönche, auch ein Mönch, der sich schon lange mit dem Dhamma und Vinaya beschäftigt hat, tut gut daran, regelmäßig und rechtschaffen die Wanderasketen anderer Überzeugungen zu widerlegen, so wie es der Hausvater Anāthapindika getan hat.“ – AN 10:93

Kamma und Weiter-Werden

§ 8. „Ihr Mönche, es gibt diese drei Sekten, deren Mitglieder – wenn sie ins Kreuzverhör genommen, nach Gründen gefragt und von Weisen

zurechtgewiesen werden – in einer Lehre der Untätigkeit stecken bleiben, auch wenn sie das Gegenteil erklären. Welche drei?

Es gibt Kontemplative und Brahmanen, die sich an diese Lehre halten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer eine Person erlebt – angenehm, schmerzhaft oder weder schmerzhaft noch angenehm – ist alles durch das verursacht, was in der Vergangenheit getan wurde.‘

Es gibt Kontemplative und Brahmanen, die sich an diese Lehre halten, die diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer eine Person erlebt – angenehm, schmerzhaft oder weder schmerzhaft noch angenehm – wird alles durch den Schöpfungsakt eines höchsten Wesens verursacht.‘

Es gibt Kontemplative und Brahmanen, die sich an diese Lehre halten, die diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt – angenehm, schmerzhaft oder weder schmerzhaft noch angenehm – ist ohne Ursache und ohne Bedingung.‘

Nachdem ich mich an die Kontemplativen und Brahmanen gewandt hatte, die diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt ... ist durch das verursacht, was in der Vergangenheit getan wurde‘, sagte ich zu ihnen: ‚Ist es wahr, ihr behauptet, dass ... was auch immer eine Person erlebt ... dadurch verursacht wird, was in der Vergangenheit getan wurde?‘ Von mir gefragt, gaben sie zu: ‚Ja.‘ Dann sagte ich zu ihnen: ‚Dann ist ein Mensch ein Mörder von Lebewesen aufgrund dessen, was in der Vergangenheit getan wurde. Ein Mensch ist ein Dieb ... unkeusch ... ein Lügner ... einer, der Zwietracht sät ... einer der grob redet ... ein müßiger Schwätzer ... gierig ... bössartig ... ein Anhänger falscher Ansichten durch das, was in der Vergangenheit getan wurde.‘ Wenn man das, was in der Vergangenheit getan wurde, als wesentlich ansieht, ihr Mönche, dann besteht kein Wunsch, keine Anstrengung: ‚Dies sollte getan werden. Dies sollte nicht getan werden.‘ Wenn man nicht als Wahrheit oder Realität festhalten kann, was getan werden soll und was nicht getan werden soll, verweilt man verwirrt und ungeschützt. Man kann sich nicht mit Recht als kontemplativ bezeichnen. Dies war meine erste berechtigte Widerlegung derjenigen Kontemplativen und Brahmanen, die an solchen Lehren, solchen Ansichten festhalten.

[Der Buddha benutzt dann dieselben Argumente, um diejenigen zu widerlegen, die behaupten, alles, was eine Person erlebe, werde durch den Schöpfungsakt eines höchsten Wesens verursacht, und diejenigen, die behaupten, alles, was eine Person erlebe, geschehe ohne Ursache und ohne Bedingung.]

Ihr Mönche, es gibt diese drei Sekten, deren Mitglieder – wenn sie ins Kreuzverhör genommen, nach Gründen gefragt und von Weisen zurechtgewiesen werden – in einer Lehre der Untätigkeit stecken bleiben, auch wenn sie das Gegenteil erklären.“ – AN 3:62

§ 9. Dann ging der ehrwürdige Ānanda zum Gesegneten und verneigte sich bei seiner Ankunft vor ihm und setzte sich zur Seite. Er fragte den Gesegneten: „Herr, dieses Wort ‚Werden, Werden‘ – inwieweit gibt es ein Werden?“

„Ānanda, wenn es kein *kamma* gäbe, das in der Sinnenwelt reift, nähme man dann Werden in der Sinnenwelt wahr?“

„Nein, Herr.“

„So ist *kamma* das Feld, das Bewusstsein der Same und das Begehren die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der Lebewesen, das durch Unwissen gehindert und durch Begehren gefesselt ist, wird auf einer niederen Ebene verankert und auf sie eingestimmt. So entsteht erneutes Werden in der Zukunft.

Wenn es kein *kamma* gäbe, das in der Welt der reinen Form reift, nähme man dann Werden in der Form-Welt wahr?“

„Nein, Herr.“

„So ist *kamma* das Feld, das Bewusstsein der Same und das Begehren die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der Lebewesen, das durch Unwissen gehindert und durch Begehren gefesselt ist, wird auf einer mittleren Ebene verankert und auf sie eingestimmt. So entsteht in der Zukunft ein erneutes Werden.

Wenn es kein *kamma* gäbe, das in der formlosen Welt heranreift, nähme man dann Werden in der formlosen Welt wahr?“

„Nein, Herr.“

„So ist *kamma* das Feld, das Bewusstsein der Same und das Begehren die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein der Lebewesen, das durch Unwissen

gehindert und durch Begehren gefesselt ist, wird auf einer verfeinerten Ebene verankert und auf sie eingestimmt. So entsteht in der Zukunft ein erneutes Werden.

Auf diese Weise gibt es Werden.“ – AN 3:77

§ 10. „Wiedergeburt erfährt einer, der Nahrung [oder: Anhaftung (*upādāna*)] hat, Vaccha, und nicht einer ohne Nahrung. So wie ein Feuer mit Nahrung brennt und nicht ohne Nahrung, so erfährt einer Wiedergeburt, der Nahrung hat, und nicht einer, der ohne Nahrung ist.“

„Aber, Meister Gotama, wenn eine Flamme vom Wind weitergetrieben wird und eine weite Strecke zurücklegt, was bezeichnest du dann als ihre Nahrung?“

„Vaccha, wenn eine Flamme vom Wind weitergetrieben wird und eine weite Strecke zurücklegt, bezeichne ich sie als vom Wind genährt, denn der Wind ist zu diesem Zeitpunkt ihre Nahrung.“

„Und in dem Moment, wenn ein Wesen diesen Körper ablegt und noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren ist, was bezeichnest du dann als seine Nahrung?“

„Vaccha, wenn ein Wesen diesen Körper ablegt und noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren ist, bezeichne ich es als von Verlangen genährt, denn Verlangen ist zu diesem Zeitpunkt seine Nahrung.“ – SN 44:9

Verlangen

§ 11. „Alle Phänomene sind im Verlangen verwurzelt ...
 Alle Phänomene haben die Befreiung als ihr Kernholz.
 Alle Phänomene fußen auf dem Unsterblichen.
 Alle Phänomene haben die Ungebundenheit als ihr letztes Ende.“ – AN 10:58

§ 12. Ich habe gehört, dass sich der Ehrwürdige Ānanda einmal in Kosambī aufhielt, im Park von Ghosita. Da ging Uṇṇābha, der Brahmane, zum Ehrwürdigen Ānanda und tauschte bei seiner Ankunft höfliche Grüße mit ihm aus. Nach dem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte

er sich zur Seite. Als er dort saß, sagte er zum Ehrwürdigen Ānanda: „Meister Ānanda, was ist das Ziel dieses heiligen Lebens, das unter Gotama, dem Kontemplativen, gelebt wird?“

„Brahmane, das heilige Leben wird unter dem Gesegneten gelebt mit dem Ziel, das Verlangen aufzugeben.“

„Gibt es einen Pfad, gibt es eine Praxis für das Aufgeben dieses Verlangens?“

„Ja, es gibt ...“

„Was ist der Pfad, die Praxis, für das Aufgeben dieses Verlangens?“

„Brahmane, ein Mönch entwickelt in der Sammlung die grundlegende Kraft {*iddhi-pāda*} des Willens, der Tatkraft, des Bewusstseins und die grundlegende Kraft des Untersuchens, deren aller Entwicklung auf Verlangen gegründet sind. Dies, Brahmane, ist der Pfad, dies ist die Praxis für das Aufgeben dieses Verlangens.“

„Wenn das so ist, Meister Ānanda, dann ist es ein endloser Pfad, keiner mit einem Ende, denn es ist unmöglich, Verlangen durch das Verlangen aufzugeben.“

„Brahmane, ich möchte dir eine Frage stellen. Antworte, wie du es für richtig hältst. Was denkst du? Hattest du nicht zuerst einen Willen und dachtest: ‚Ich werde in den Park gehen‘, und als du dann den Park erreicht hast, war dieser spezielle Willen dann nicht gestillt?“

„Ja, Herr.“

[Ähnlich mit Tatkraft, Bewusstsein und Untersuchung.]

„So ist es mit einem Arahant, dessen Ausströmungen [āśava] beendet sind, der die Erfüllung erreicht, die Aufgabe erfüllt hat, der die Last abgelegt, das wahre Ziel erlangt, die Fessel des Werdens völlig zerstört hat und der durch rechtes Wissen befreit ist.

Welchen Willen er auch immer für das Erlangen der Arahantschaft hatte, mit dem Erlangen der Arahantschaft wird dieser besondere Willen gestillt. Welche Tatkraft er auch immer für das Erlangen der Arahantschaft hatte, mit

dem Erlangen der Arahantschaft endet diese besondere Tatkraft. Welche Gedanken er auch immer für das Erlangen der Arahantschaft hatte, mit dem Erlangen der Arahantschaft werden diese besonderen Gedanken gestillt. Welche Untersuchung auch immer für das Erlangen der Arahantschaft nötig war, mit dem Erlangen der Arahantschaft endet diese besondere Untersuchung. Was denkst du also, Brahmane? Ist dies ein endloser Pfad oder einer mit einem Ende?“

„Du hast recht, Meister Ānanda. Es ist ein Pfad mit einem Ende und kein endloser Pfad.“ – SN 51:15

§ 13. Dann ging der Ehrwürdige Ānanda zu der Nonne und setzte sich, als er ankam, auf einen bereitgestellten Sitz. Während er dort saß, sagte er zu der Nonne: „Dieser Körper, Schwester, ist durch Nahrung entstanden. Und doch soll die Nahrung aufgegeben werden, indem man sich auf die Nahrung stützt.

Dieser Körper ist durch Verlangen entstanden. Und doch soll das Verlangen aufgegeben werden, indem man sich auf das Verlangen stützt.

Dieser Körper ist durch Ich-Empfindung { *asmi māno* } entstanden. Und doch soll die Ich-Empfindung aufgegeben werden, indem man sich auf die Ich-Empfindung stützt.

Dieser Körper ist durch Geschlechtsverkehr entstanden. Der Geschlechtsverkehr soll aufgegeben werden. In Bezug auf den Geschlechtsverkehr verkündet der Buddha das Abschneiden der Brücke.“ – AN 4:159

§ 14. Der Ehrwürdige Ānanda: „Brahmane, der Gesegnete lobt nicht geistige Vertiefung [*jhāna*] jeder Art, noch kritisiert er geistige Vertiefung jeder Art. Und welche Art von geistiger Vertiefung hat er nicht gelobt? Jemand kann mit einem Bewusstsein verweilen, das überwältigt ist von sinnlicher Leidenschaft, ergriffen ist von sinnlicher Leidenschaft. Er erkennt das Entkommen aus der sinnlichen Leidenschaft nicht, wenn sie einmal entstanden ist. Indem er diese sinnliche Leidenschaft zum Brennpunkt macht, vertieft er sich in sie, grübelt darüber, denkt darüber nach, überlegt.

Jemand verweilt mit seinem Bewusstsein, überwältigt von Aversion ... Trägheit und Starrheit ... Rastlosigkeit und Unruhe ...

Jemand verweilt mit seinem Bewusstsein, überwältigt von Unsicherheit, ergriffen von Unsicherheit. Er erkennt den Ausweg aus der Unsicherheit nicht, wenn sie einmal entstanden ist. Indem er diese Unsicherheit zum Brennpunkt macht, vertieft er sich in sie, grübelt darüber, denkt darüber nach, überlegt.

Das ist die Art von geistiger Vertiefung, die der Gesegnete nicht gelobt hat.

Und welche Art von geistiger Vertiefung hat er gelobt? Wenn ein Mönch – ganz abgeschieden von Sinnlichkeit, abgeschieden von ungeschickten Eigenschaften – in das erste *jhāna* eintritt und darin verweilt ... in das zweite *jhāna* ... in das dritte *jhāna* ... in das vierte *jhāna*: in die Reinheit von Gleichmut und Achtsamkeit und weder Schmerz noch Vergnügen empfindet. Dies ist die Art der geistigen Vertiefung, die der Gesegnete gelobt hat.“ – MN 108

Fragen des Selbst und des Nicht-Selbst

§ 15. Dann ging Vacchagotta, der Wanderasket, zum Gesegneten und tauschte bei seiner Ankunft höfliche Grüße mit ihm aus. Nach einem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Als er dort saß, fragte er den Gesegneten: „Nun denn, Meister Gotama, gibt es ein Selbst?“

Da blieb der Gesegnete still.

„Dann gibt es kein Selbst?“

Ein zweites Mal schwieg der Gesegnete.

Da erhob sich Vacchagotta, der Wanderasket, von seinem Sitz und ging.

Dann, nicht lange, nachdem Vacchagotta der Wanderasket gegangen war, sagte der ehrwürdige Ānanda zum Gesegneten: „Warum, Herr, hat der Gesegnete nicht geantwortet, als Vacchagotta, der Wanderasket, eine Frage stellte?“

„Ānanda, wenn ich – von Vacchagotta, dem Wanderasketen, gefragt, ob es ein Selbst gibt – antwortete, es gebe ein Selbst, würde ich mit jenen Kontemplativen und Brahmanen übereinstimmen, die Vertreter des Ewigkeitsglaubens sind [der Ansicht, es gebe eine ewige, unveränderliche Seele].

Wenn ich – von Vacchagotta, dem Wanderasketen, gefragt, ob es kein Selbst gibt – antwortete, es gebe kein Selbst, würde ich mit jenen Kontemplativen und Brahmanen übereinstimmen, die Vertreter des Vernichtungsglaubens sind [der Ansicht, der Tod sei die Vernichtung des Bewusstseins]. Wenn ich – von Vacchagotta, dem Wanderasketen, gefragt, ob es ein Selbst gibt – antwortete, es gebe ein Selbst, wäre das im Einklang mit dem Entstehen des Wissens, alle Phänomene seien Nicht-Selbst?“

„Nein, Herr.“

„Und wenn ich – von Vacchagotta, dem Wanderasketen, gefragt, ob es kein Selbst gibt – antwortete, es gebe kein Selbst, würde das den verwirrten Vacchagotta noch mehr verwirren: ‚Existiert das Selbst, das ich einmal hatte, jetzt nicht mehr?‘“ – SN 44:10

§ 16. „Und was sind die Ausströmungen, die man durch Sehen aufgibt? Der nicht belehrte Durchschnittsmensch, – der keinen Respekt vor den Edlen hat, der in ihrem Dhamma nicht gut bewandert oder diszipliniert ist; der keinen Respekt vor Menschen mit Integrität hat, der in ihrem Dhamma nicht gut bewandert oder diszipliniert ist –, erkennt nicht, auf welche Gedanken er die Aufmerksamkeit richten soll und auf welche nicht. Da dies so ist, widmet er sich keinen Gedanken, die der Aufmerksamkeit wert sind, und widmet sich stattdessen Gedanken, die der Aufmerksamkeit nicht wert sind ...

So fragt er unangemessen: ‚War ich in der Vergangenheit? War ich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war ich, und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Werde ich in der Zukunft sein? Werde ich nicht in der Zukunft sein? Was soll ich in der Zukunft sein? Wie soll ich in der Zukunft sein? Nachdem ich was gewesen war, was soll ich in der Zukunft sein?‘ Oder aber er ist innerlich verwirrt über die unmittelbare Gegenwart: ‚Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Woher kommt dieses Wesen? Woran ist es gebunden?‘

Wenn er auf diese Weise unangemessen handelt, entsteht in ihm eine von sechs Arten von Ansichten:

Die Ansicht ‚*Ich habe ein Selbst*‘ entsteht in ihm als wahr und feststehend
...

oder die Ansicht ‚*Ich habe kein Selbst*‘ ...

oder die Ansicht ‚*Gerade durch das Selbst nehme ich das Selbst wahr*‘ ...

oder die Ansicht ‚*Gerade durch das Selbst nehme ich das Nicht-Selbst wahr*‘
...

oder die Ansicht ‚*Gerade durch das Nicht-Selbst nehme ich das Selbst wahr*‘
entsteht in ihm als wahr und feststehend.

Oder er hat eine Ansicht wie diese: ‚*Gerade dieses mein Selbst – das Wissende, das hier und dort die Reifung von guten und schlechten Handlungen empfängt – ist mein Selbst, das beständig und ewig ist, nicht der Veränderung unterworfen und andauert bis in die Ewigkeit.*‘

Das nennt man ein Dickicht von Ansichten, eine Wildnis von Ansichten, eine Verrenkung von Ansichten, ein Gewimmel von Ansichten, eine Fessel von Ansichten. Gefesselt durch eine Fessel von Ansichten ist der nicht belehrte Durchschnittsmensch nicht befreit von Geburt, Altern und Tod, von Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung. Er ist nicht befreit von Leid und Druck, sage ich.

Der gut unterwiesene Schüler der Edlen, – der Respekt vor den Edlen hat, der gut bewandert und diszipliniert in ihrem Dhamma ist; der Respekt vor Menschen mit Integrität hat, der gut bewandert und diszipliniert in ihrem Dhamma ist –, unterscheidet, auf welche Gedanken er die Aufmerksamkeit richten soll und auf welche nicht. Da dies so ist, widmet er sich keinen Gedanken, die der Aufmerksamkeit nicht wert sind, und widmet sich stattdessen Gedanken, die der Aufmerksamkeit wert sind ...

Er widmet seine Aufmerksamkeit in angemessener Weise: ‚Das ist Druck‘ ... ‚Das ist der Ursprung von Druck ... ‚Das ist das Beenden von Druck ... ‚Das ist der Pfad, der zum Beenden von Druck führt.‘ Wenn er sich auf diese Weise angemessen verhält, gibt er in sich drei Fesseln auf: die Ansicht der Selbstidentifikation, den Zweifel und das Festhalten an Gewohnheiten und

Praktiken. Diese nennt man die Ausströmungen, die durch das Sehen aufgegeben werden.“ – MN 2

§ 17. Der Gesegnete sprach: „Und welches Verlangen ist der Verführer, das entlang geflossen ist, sich ausgebreitet und festgehalten hat, mit dem diese Welt wie ein verworrener Strang, ein verknotetes Knäuel ist, umhüllt ist wie mit verfilztem Binsen und Schilf, und das über die Wiedergeburt, über die Ebenen der Entbehnung, des Elends und der schlechten Bestimmung nicht hinausgeht? Es sind diese achtzehn Formen des Verlangens abhängig von dem, was innerlich ist, und jene achtzehn Formen des Verlangens von dem, was äußerlich ist.

Und welche sind die achtzehn Formen des Verlangens, die von dem abhängen, was innerlich ist? ‚Ich bin‘, ‚ich bin hier‘, ‚ich bin so‘, ‚ich bin anders‘, ‚ich bin schlecht‘, ‚ich bin gut‘, ‚ich könnte sein‘, ‚ich könnte hier sein‘, ‚ich könnte so sein‘, ‚ich könnte anders sein‘, ‚möge ich sein‘, ‚möge ich hier sein‘, ‚möge ich so sein‘, ‚möge ich anders sein‘, ‚ich werde sein‘, ‚ich werde hier sein‘, ‚ich werde so sein‘, ‚ich werde anders sein‘. Das sind die achtzehn Formen des Verlangens, die von dem abhängen, was innerlich ist.

Und welches sind die achtzehn Formen des Verlangens, die von dem abhängen, was äußerlich ist? ‚Ich bin aufgrund von diesem‘, ‚ich bin wegen dessen hier‘, ‚ich bin wegen dessen so‘, ‚ich bin wegen dessen anders‘, ‚ich bin wegen dessen schlecht‘, ‚ich bin wegen dessen gut‘, ‚ich könnte wegen dessen sein‘, ‚ich könnte wegen dessen hier sein‘, ‚ich könnte wegen dessen so sein‘, ‚ich könnte anders sein wegen dessen‘, ‚möge ich sein wegen dessen‘, ‚möge ich hier sein wegen dessen‘, ‚möge ich wie dies sein wegen dessen‘, ‚möge ich anders sein wegen dessen‘, ‚ich werde sein wegen dessen‘, ‚ich werde hier sein wegen dessen‘, ‚ich werde wie dies sein wegen dessen‘, ‚ich werde anders sein wegen dessen‘. Dies sind die achtzehn Formen des Verlangens, die von dem abhängig sind, was äußerlich ist.

Es gibt also 18 Formen des Verlangens, die von dem abhängen, was innen ist und 18 Formen des Verlangens, die von dem abhängen, was außen ist. Diese nennt man die 36 Formen des Verlangens. So gibt es mit 36 solchen Formen in der Vergangenheit, 36 in der Zukunft und 36 in der Gegenwart 108 Formen des Verlangens.

Dies, ihr Mönche, ist das Verlangen, das entlang geflossen ist, sich ausgebreitet und festgehalten hat, mit dem diese Welt wie ein verworrener Strang, ein verknotetes Knäuel ist, umhüllt ist wie mit verfilztem Binsen und Schilf, und das über die Wiedergeburt, über die Ebenen der Entbehrung, des Elends und der schlechten Bestimmung nicht hinausgeht.“ – AN 4:199

§ 18: „Ānanda inwiefern beschreibt man, wenn man ein Selbst beschreibt? Entweder man beschreibt ein Selbst, das formhaft und endlich ist, und sagt: ‚Mein Selbst ist formhaft und endlich‘. Oder, wenn man ein Selbst beschreibt, das formhaft und unendlich ist, sagt man: ‚Mein Selbst ist formhaft und unendlich.‘ Oder man beschreibt ein Selbst, das formlos und endlich ist, und sagt: ‚Mein Selbst ist formlos und endlich‘. Oder man beschreibt ein Selbst als formlos und unendlich und sagt: ‚Mein Selbst ist formlos und unendlich.‘

Wer nun ein Selbst als formhaft und endlich beschreibt, der beschreibt es entweder als gegenwärtig formhaft und endlich, oder so, dass es ganz natürlich formhaft und endlich werden wird [das heißt in der Zukunft/nach dem Tod/beim Einschlafen], oder ihm kommt der Gedanke: ‚Obwohl es noch nicht so ist, werde ich es so machen.‘ Da dies der Fall ist, ist es angemessen zu sagen, dass er die fixe Ansicht eines Selbst hat, das formhaft und endlich ist.

Wer ein Selbst als formhaft und unendlich beschreibt, beschreibt es entweder als gegenwärtig formhaft und unendlich, oder als von einer solchen Natur, dass es ganz natürlich formhaft und unendlich werden wird [in der Zukunft/nach dem Tod/beim Einschlafen]. Oder ihm kommt der Gedanke: ‚Obwohl es noch nicht so ist, werde ich es so machen.‘ Da dies der Fall ist, ist es angemessen zu sagen, dass er die fixe Ansicht eines Selbst hat, das formhaft und unendlich ist.

Wer ein Selbst als formlos und endlich beschreibt, beschreibt es entweder als formlos und gegenwärtig endlich oder von einer solchen Natur, dass es ganz natürlich formlos und endlich werden wird [in der Zukunft/nach dem Tod/beim Einschlafen], oder ihm kommt der Gedanke: ‚Obwohl es noch nicht so ist, werde ich es so machen.‘ Da dies der Fall ist, ist es angemessen zu sagen, dass er die fixe Ansicht Selbst hat, das formlos und endlich ist.

Derjenige, der ein Selbst als formlos und unendlich beschreibt, beschreibt es entweder als gegenwärtig formlos und unendlich oder von einer solchen Natur, dass es ganz natürlich formlos und unendlich werden wird [in der Zukunft/nach dem Tod/beim Einschlafen], oder der Gedanke kommt ihm: ‚Obwohl es noch nicht so ist, werde ich es so machen.‘ Da dies der Fall ist, ist es angemessen zu sagen, dass er die fixe Ansicht eines Selbst hat, das formlos und unendlich ist.“ – DN 15

§ 19. Der ehrwürdige Sāriputta sprach: „Nun, Hausvater, wie wird man an Körper und Geist geplagt?

Ein nicht belehrter Durchschnittsmensch hat keinen Respekt vor den Edlen und ist nicht gut bewandert oder diszipliniert in ihrem Dhamma. Er hat keinen Respekt vor Menschen mit Integrität und ist weder gut bewandert noch diszipliniert in ihrem Dhamma. Er nimmt an, die Form sei das Selbst, oder das Selbst besitze Form, oder die Form sei im Selbst, oder das Selbst in der Form. Er ist von der Idee ergriffen, dass ‚ich die Form bin‘ oder ‚die Form mein ist‘. Während er von diesen Gedanken ergriffen ist, verändert sich seine Form, und er verfällt in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung über ihre Veränderung.

Er nimmt an, das Gefühl sei das Selbst, oder das Selbst besitze Gefühl, oder das Gefühl sei im Selbst, oder das Selbst im Gefühl ...

Er nimmt an, die Wahrnehmung sei das Selbst, oder das Selbst besitze Wahrnehmung, oder die Wahrnehmung sei im Selbst, oder das Selbst in der Wahrnehmung ...

Er nimmt an, die Gestaltungen seien das Selbst, oder das Selbst besitze Gestaltungen, oder die Gestaltungen seien im Selbst, oder das Selbst in den Gestaltungen ...

Er nimmt an, das Bewusstsein sei das Selbst, oder das Selbst besitze Bewusstsein, oder das Bewusstsein sei im Selbst, oder das Selbst im Bewusstsein. Er ist von der Idee ergriffen, dass ‚ich das Bewusstsein bin‘ oder ‚das Bewusstsein mein ist‘. Während er von diesen Ideen ergriffen ist, verändert sich sein Bewusstsein, und er verfällt in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung über seine Veränderung.

So, Hausvater, wird man im Körper und im Geist geplagt.

Und wie wird man am Körper geplagt, aber nicht im Geist? Ein belehrter Nachfolger der Edlen hat Respekt vor den Edlen und ist gut bewandert und diszipliniert in ihrem Dhamma. Er hat Respekt vor Menschen mit Integrität und ist gut bewandert und diszipliniert in ihrem Dhamma. Er nimmt nicht an, die Form sei das Selbst, oder das Selbst besitze Form, oder die Form sei im Selbst, oder das Selbst in der Form. Er ist nicht von den Ideen ergriffen, dass ‚ich die Form bin‘ oder ‚die Form mein ist‘. Wenn seine Form sich verändert, verfällt er daher nicht in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung über deren Veränderung.

Er nimmt nicht an, das Gefühl sei das Selbst ...

Er nimmt nicht an, die Wahrnehmung sei das Selbst ...

Er nimmt nicht an, die Gestaltungen seien das Selbst ...

Er nimmt nicht an, das Bewusstsein sei das Selbst, oder das Selbst besitze Bewusstsein, oder Bewusstsein sei im Selbst, oder das Selbst im Bewusstsein. Er ist nicht von den Ideen ergriffen, dass ‚ich das Bewusstsein bin‘ oder ‚das Bewusstsein mein ist‘. Wenn sein Bewusstsein sich verändert, verfällt er daher nicht in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Not und Verzweiflung über dessen Veränderung.

So, Hausvater, ist man im Körper geplagt, aber nicht im Geist.“ – SN 22:1

§ 20. „Wenn man von der Form besessen bleibt, Mönch, dann ist es das, woran man gemessen wird. Woran auch immer man gemessen wird, danach wird man klassifiziert.

Wenn man vom Gefühl besessen bleibt ...

Wenn man von der Wahrnehmung besessen bleibt ...

Wenn man von den Gestaltungen besessen bleibt ...

Wenn man vom Bewusstsein besessen bleibt, wird man daran gemessen. Woran auch immer man gemessen wird, danach wird man klassifiziert.

Aber wenn man nicht von der Form besessen bleibt, Mönch, wird man nicht danach gemessen. Woran auch immer man nicht gemessen wird, danach wird man nicht klassifiziert.

Wenn man nicht vom Gefühl besessen bleibt ...

Wenn man nicht von der Wahrnehmung besessen bleibt ...

Wenn man nicht von den Gestaltungen besessen bleibt ...

Wenn man nicht von Bewusstsein besessen bleibt, wird man nicht daran gemessen. Wenn man nicht an etwas gemessen wird, wird man auch nicht danach klassifiziert.“ – SN 22:36

Trennung und Einheit

§ 21. „Mönche, wo es ein Selbst gibt, gibt es da den Gedanken, ‚zu meinem Selbst gehörend‘?“

„Ja, Herr.“

„Oder, Mönche, wo es etwas gibt, das zum Selbst gehört, gibt es da den Gedanken ‚mein Selbst‘?“

„Ja, Herr.“

„Ihr Mönche, wo ein Selbst oder das, was zum Selbst gehört, nicht als Wahrheit oder Realität festgeschrieben ist, ist da die Ansicht: ‚Dieses Selbst ist dasselbe wie der Kosmos. Dieses Selbst wird nach dem Tod sein, konstant, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen. Ich werde für eine Ewigkeit genau so bleiben‘ – nicht eine absolute und komplette Lehre für Narren?“

„Was sollte es denn sonst sein, Herr? Es ist ganz und gar eine Narrenlehre.“ – MN 22

§ 22. „Man mag eine Ansicht wie diese haben: ‚Dieses Selbst ist dasselbe wie der Kosmos. Dieses Sein wird nach dem Tod sein, beständig, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen.‘ Diese eternalistische Ansicht ist eine Gestaltung. Was ist die Ursache, was ist der Ursprung, was ist die Geburt, was ist das Entstehen dieser Gestaltung? Bei einem nicht belehrten Durchschnittsmenschen, der von Gefühl berührt wird, das durch Kontakt, der durch Unwissen bedingt ist, bei dem entsteht Verlangen. Daraus wird diese Gestaltung geboren. Und dieses Hirngespinnst ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden. Dieses Verlangen ... Dieses Gefühl ... Dieser

Kontakt ... Dieses Unwissen ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden. Indem man auf diese Weise weiß und sieht, setzt man den Ausströmungen ohne Verzögerung ein Ende.“ – SN 22:81

§ 23. „Es gibt diese zehn Dimensionen von Totalität {*kaṣiṇa*}. Welche zehn? Man nimmt die Totalität der Erde wahr, oben, unten, rundum: nicht-dual [*advayaṃ*], unermesslich. Man nimmt die Totalität des Wassers wahr ... die Totalität des Feuers ... des Windes ... des Blauen ... des Gelben ... des Roten ... des Weißen ... die Totalität des Raums ... die Totalität des Bewusstseins oben, unten, rundum: nicht-dual, unermesslich.

Dies sind die zehn Dimensionen der Totalität. Von diesen zehn Dimensionen der Totalität ist diese die höchste: die Bewusstseinstotalität, die man oben, unten, rundum wahrnimmt: nicht-dual, unermesslich. Und es gibt Wesen, die auf diese Weise wahrnehmen. Doch selbst in den Wesen, die auf diese Weise wahrnehmen, gibt es noch Abweichung, gibt es Veränderung. Wenn der unterwiesene Schüler der Edlen das sieht, wird er entzaubert. Entzaubert, wird er leidenschaftslos gegenüber dem Höheren und noch mehr gegenüber dem Minderwertigen.“ – AN 10:29

§ 24. [Ein Mönch:] „Aber wie weiß ein Mönch, wie sieht ein Mönch, damit Unwissen aufgegeben wird und klares Wissen entsteht?“

[Der Buddha:] „Es gibt den Fall, Mönch, in dem ein Mönch gehört hat: ‚Alle *dhammas* sind es nicht wert, daran anzuhaften.‘ Nachdem er gehört hat, alle *dhammas* seien es nicht wert, daran anzuhaften, erkennt er direkt jedes *dhamma*. Indem er jedes *dhamma* direkt erkennt, begreift er jedes *dhamma*. Indem er jedes *dhamma* begreift, sieht er alle Themen [alle Objekte] als etwas Getrenntes.“

„Er sieht das Auge als etwas Getrenntes. Er sieht Form als etwas Getrenntes. Er sieht das Augen-Bewusstsein als etwas Getrenntes. Er sieht den Augenkontakt als etwas Getrenntes. Und was auch immer in Abhängigkeit vom Augenkontakt entsteht – entweder als Vergnügen, als Schmerz oder als Weder Schmerz noch Vergnügen empfunden –, auch das sieht er als etwas Getrenntes.

[Ähnlich mit dem Ohr, der Nase, der Zunge, dem Körper und dem Intellekt.]

So weiß ein Mönch, so sieht ein Mönch, damit Unwissen aufgegeben wird und klares Wissen entsteht.“ – SN 35:80

§ 25. Dann ging ein brahmanischer Kosmologe {*lokāyatika*} zum Gesegneten und tauschte bei seiner Ankunft höfliche Grüße mit ihm aus. Nach einem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Als er dort saß, sagte er zum Gesegneten:

„Nun denn, Meister Gotama, existiert alles?“

„„Alles existiert“ ist die erste Form der Kosmologie, Brahmane.“

„Dann, Meister Gotama, existiert alles nicht?“

„„Alles existiert nicht“ ist die zweite Form der Kosmologie, Brahmane.“

„Dann ist alles eine Einheit?“

„„Alles ist eine Einheit“ ist die dritte Form der Kosmologie, Brahmane.“

„Ist dann alles eine Vielheit?“

„„Alles ist eine Vielheit“ ist die vierte Form der Kosmologie, Brahmane.“

„Der Tathāgata vermeidet diese beiden Extreme und lehrt den Dhamma der Mitte:

Aus Unwissen als notwendige Bedingung entstehen Gestaltungen.

Aus Gestaltungen als notwendige Bedingung entsteht Bewusstsein.

Aus dem Bewusstsein als notwendige Bedingung entsteht Name und Form.

Aus Name und Form als notwendige Bedingung entstehen die sechs Sinnesmedien.

Aus den sechs Sinnesmedien als notwendige Bedingung entsteht Kontakt.

Aus dem Kontakt als notwendige Bedingung entsteht das Gefühl.

Aus dem Gefühl als notwendige Bedingung entsteht das Verlangen.

Aus dem Verlangen als notwendige Bedingung entsteht Anhaftung/Nahrung.

Aus Anhaften/Nahrung als notwendige Bedingung entsteht Werden.

Aus dem Werden als notwendige Bedingung entsteht die Geburt.

Mit der Geburt als notwendige Bedingung kommen Altern und Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Not und Verzweiflung ins Spiel. Das ist der Ursprung dieser ganzen Masse von Druck und Leiden.

Aus dem restlosen Verblassen und Aufhören eben dieses Unwissens entsteht das Aufhören der Gestaltungen.

Aus dem Beenden der Gestaltungen entsteht das Beenden des Bewusstseins.

Aus dem Beenden des Bewusstseins entsteht das Beenden von Name und Form.

Aus dem Beenden von Name und Form folgt das Beenden der sechs Sinnesmedien.

Aus dem Beenden der sechs Sinnesmedien entsteht das Beenden von Kontakt.

Aus dem Beenden von Kontakt entsteht das Beenden von Gefühl.

Aus dem Beenden des Gefühls entsteht das Beenden des Verlangens.

Aus dem Beenden des Verlangens entsteht das Beenden des Anhaftens/der Nahrung. Aus dem Beenden des Anhaftens/der Nahrung entsteht das Beenden des Werdens. Aus dem Beenden des Werdens entsteht das Beenden der Geburt.

Durch das Beenden der Geburt enden Alter und Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Not und Verzweiflung. Das ist das Beenden dieser ganzen Masse von Druck und Leiden.“ – SN 12:48

Nahrung

§ 26. Was ist eines? Alle Wesen bestehen durch Nahrung. – Khp 4

§ 27. Wie die Menschen zappeln,
wie Fische in kleinen Pfützen
und miteinander konkurrieren –
als ich das sah,
kam Angst in mir auf.
Die Welt war völlig
ohne Substanz.
Alles war aus den Fugen geraten.

Ich suchte einen Zufluchtsort für mich,
und fand nichts, was nicht bereits beansprucht wurde.
Da ich am Ende nichts sah

außer Konkurrenz,
fühlte ich mich unzufrieden.

Und dann sah ich
einen Pfeil,
so schwer zu sehen,
im Herzen.

Überwältigt von diesem Pfeil
rennt man in alle Richtungen.

Aber wenn man ihn einfach herauszieht
rennt man nicht,
man geht nicht unter. – Sn 4:15

§ 28. Ich sehe sie,

in der Welt herumzappeln,

Menschen, eingetaucht in das Verlangen
nach Zuständen des Werdens.

Unedle Menschen stöhnen beim Sterben,
ihr Verlangen nach Zuständen des Werdens und Nicht-Wer-
dens
ist nicht gestillt.

Seht,

wie sie zappeln, wie ihre Gefühle nach dem *Mein* zappeln,
wie Fische in den Pfützen
eines ausgetrockneten Baches.

Und wenn ihr das seht,
lebt ohne *Mein*,
haftet nicht

an Zuständen des Werdens. – Sn 4:2

§ 29. Nicht einmal, wenn es Goldmünzen regnete,
wären wir satt
von Sinnesfreuden.

„Leidvoll,
sie spenden wenig Freude.“

Weil er das weiß, findet der Weise
 kein Vergnügen,
 selbst an himmlischen Sinnesfreuden.
 Er ist

einer, der sich erfreut
 am Beenden des Verlangens,
 ein Nachfolger des Erhabenen,
 des aus eigener Kraft Erwachten. – DhP 186–187

§ 30. Der ehrwürdige Sāriputta [spricht zum Buddha]:

„Man sieht mit rechter Einsicht, Herr, dass ‚dies entstanden ist‘. Indem man mit rechter Einsicht sieht, dass ‚dies entstanden ist‘, übt man sich in Entzauberung, in Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem, was entstanden ist, und in dessen Beenden.

Man sieht mit rechter Einsicht, dass ‚es aus dieser Nahrung entstanden ist‘. Indem man mit rechter Einsicht sieht, dass ‚es aus dieser Nahrung entstanden ist‘, übt man sich in Entzauberung, in Leidenschaftslosigkeit gegenüber der Nahrung, aus der es entstanden ist, und in deren Beenden.

Man sieht mit rechter Einsicht, dass ‚durch das Aufhören dieser Nahrung alles, was entstanden ist, dem Aufhören unterliegt‘. Indem man mit rechter Weisheit sieht, dass ‚durch das Aufhören von Nahrung alles, was entstanden ist, dem Beenden unterliegt‘, übt man sich in Entzauberung, in Leidenschaftslosigkeit gegenüber allem, was dem Beenden unterworfen ist, und in dessen Beenden.

Auf diese Weise ist man ein Lernender.“

„Und wie, Herr, ist man ein Mensch, der den Dhamma ergründet hat?“

„Man sieht mit rechter Einsicht, dass ‚dies entstanden ist‘. Indem man mit rechter Weisheit sieht, dass ‚dies entstanden ist‘, wird man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beenden, durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung – von dem, was entstanden ist, befreit.

Man sieht mit rechter Einsicht, dass ‚es aus dieser Nahrung entstanden ist‘. Indem man mit rechter Einsicht sieht, dass ‚es aus dieser Nahrung entstanden ist‘, wird man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beenden,

durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung – von der Nahrung, durch die es entstanden ist, befreit.

Man sieht mit rechter Einsicht, dass ‚durch das Aufhören dieser Nahrung das, was entstanden ist, dem Aufhören unterliegt‘. Wenn man mit rechter Einsicht sieht, dass das, was entstanden ist, durch das Aufhören dieser Nahrung dem Aufhören unterliegt‘, wird man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit und Beenden, durch das Fehlen von Anhaftung/Nahrung – von dem, was dem Beenden unterliegt, befreit.

Auf diese Weise ist man ein Mensch, der den Dhamma ergründet hat.“ – SN 12:31

Umsicht und inneres Wohl

§ 31. „Ich kann mir kein einziges Ding vorstellen, das sich so schnell wenden kann wie der Geist – man findet kein gutes Gleichnis dafür, wie schnell er sich wenden kann.“ – AN 1:49

§ 32. „Mönche, habt ihr jemals eine Aufführung mit bewegten Bildern gesehen [eine alte Art der Aufführung, ähnlich einem Schattenspiel]?“

„Ja, Herr.“

„Diese Aufführung der bewegten Bilder hat der Geist erschaffen. Und dieser Geist ist sogar noch vielfältiger als eine Aufführung mit bewegten Bildern. Deshalb sollte man in jedem Augenblick über seinen Geist nachdenken: ‚Seit langer Zeit ist dieser Geist durch Gier, Hass und Verblendung befleckt.‘ Durch die Befleckung des Geistes werden die Wesen befleckt. Durch die Läuterung des Geistes werden die Wesen geläutert.

Mönche, ich kann mir keine Gruppe von Wesen vorstellen, die vielfältiger ist als die der Tiere. Tiere werden durch den Geist erschaffen [das heißt, der Körper eines jeden Tieres ist das Ergebnis des *kamma* dieses Tieres]. Und der Geist ist sogar noch vielfältiger als die gewöhnlichen Tiere. Deshalb sollte man in jedem Augenblick über seinen Geist nachdenken: ‚Seit langer Zeit ist dieser Geist durch Gier, Hass und Verblendung befleckt.‘ Durch die

Befleckung des Geistes werden die Wesen befleckt. Durch die Läuterung des Geistes werden die Wesen geläutert.“ – SN 22:100

§ 33. „So wie die Fußabdrücke aller zweibeinigen Tiere in den Fußabdruck eines Elefanten passen und der Fußabdruck des Elefanten als der größte unter ihnen gilt, so sind alle geschickten Qualitäten in der Umsicht verwurzelt, laufen in der Umsicht zusammen und die Umsicht gilt als die größte unter ihnen.“ – AN 10:15

§ 34. Pañcakaṅga, der Zimmermann, suchte Uggāhamāna, den Wanderasketen, auf und tauschte bei seiner Ankunft höfliche Grüße mit ihm aus. Nach einem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Als er dort saß, sagte Uggāhamāna zu ihm:

„Ich nenne ein Individuum, das mit vier Qualitäten ausgestattet ist, als vollendet in dem, was geschickt ist, als führend in dem, was geschickt ist, als einen unbesiegbaren Kontemplativen, der die höchsten Errungenschaften erreicht hat. Welche vier? Es führt keine bösen Handlungen mit dem Körper aus, spricht keine bösen Worte, fasst keinen bösen Entschluss und verdient sich seinen Lebensunterhalt nicht mit bösen Mitteln. Ein Individuum, das mit diesen vier Qualitäten ausgestattet ist, bezeichne ich als vollendet in dem, was geschickt ist, als führend in dem, was geschickt ist, als einen unbesiegbaren Kontemplativen, der die höchsten Errungenschaften erreicht hat.“

Pañcakaṅga war weder erfreut über Uggāhamānas Worte noch verachtete er sie. Er drückte weder Entzücken noch Verachtung aus, erhob sich von seinem Sitz und ging. Er dachte: „Ich werde die Bedeutung dieser Aussage vom Gesegneten erfahren.“

Dann ging er zum Gesegneten und setzte sich bei seiner Ankunft, nachdem er sich vor ihm verbeugt hatte, an eine Seite. Er berichtete dem Gesegneten das gesamte Gespräch, das er mit Uggāhamāna, dem Wanderasketen, geführt hatte.

Danach sagte der Gesegnete zu Pañcakaṅga: „Zimmermann, so ist nach Uggāhamānas Worten ein dummer, auf dem Rücken liegender Säugling vollendet in dem, was geschickt ist, führend in dem, was geschickt ist, ein unbesiegbarer Kontemplativer, der die höchsten Errungenschaften erreicht hat.

Denn selbst der Gedanke ‚Körper‘ kommt einem dummen, auf dem Rücken liegenden Säugling nicht in den Sinn, woher sollte er also irgendeine böse Handlung mit seinem Körper ausführen, abgesehen von ein wenig strampeln? Sogar der Gedanke ‚Sprache‘ kommt ihm nicht in den Sinn, woher sollte er also irgendeine böse Rede sprechen, abgesehen von ein wenig schreien? Sogar der Gedanke ‚Entschluss‘ kommt ihm nicht in den Sinn, woher sollte er also einen bösen Entschluss fassen, abgesehen von ein wenig schlechter Laune? Sogar der Gedanke ‚Lebensunterhalt‘ kommt ihm nicht in den Sinn, woher sollte er also irgendeinen schlechten Lebensunterhalt beziehen, abgesehen von der Milch seiner Mutter? So ist nach Uggāhamānas Worten ein dummer, auf dem Rücken liegender Säugling vollendet in dem, was geschickt ist, führend in dem, was geschickt ist, ein unbesiegbarer Kontemplativer, der die höchsten Eigenschaften erreicht hat.“ – MN 78

Achtsamkeit und Eifer

§ 35. „Und was ist die Fähigkeit der Achtsamkeit? Da ist ein Mönch, ein Schüler der Edlen, achtsam, mit ausgezeichnetem Können in Achtsamkeit ausgestattet, erinnert sich und ist fähig, sich sogar Dinge ins Gedächtnis zu rufen, die vor langer Zeit getan und gesagt wurden. Er bleibt auf den Körper an und für sich fokussiert – eifrig, wachsam und achtsam – und unterdrückt Gier und Aversion in Bezug auf die Welt. Er bleibt auf die Gefühle an sich fokussiert ... den Geist an sich ... die geistigen Qualitäten an sich – wachsam, aufmerksam und achtsam – und unterdrückt Gier und Aversion in Bezug auf die Welt. Dies nennt man die Fähigkeit der Achtsamkeit.“ – SN 48:10

§ 36. „Genauso wie jemand, dessen Turban in Flammen steht, besonderes Verlangen aufbringt, besondere Anstrengung, Fleiß, Bemühung, Ernsthaftigkeit, Achtsamkeit und Wachsamkeit, um den brennenden Turban zu löschen, genauso sollte der Mönch besonderes Verlangen ... Achtsamkeit und Wachsamkeit aufbringen, um schlechte, ungeschickte geistige Qualitäten aufzugeben.“ – AN 10:51

§ 37. „Angenommen, ihr Mönche, eine große Menschenmenge drängt sich zusammen und ruft: ‚Die Schönheitskönigin! Die Schönheitskönigin!‘ Und angenommen, die Schönheitskönigin tanzt und singt so schön, sodass noch

mehr Menschen herbeiströmen und rufen: ‚Die Schönheitskönigin singt! Die Schönheitskönigin tanzt!‘ Dann kommt ein Mann daher, der das Leben begehrt und den Tod scheut, der Freude begehrt und Schmerz scheut. Sie sagen zu ihm: ‚Nun sieh her, Herr. Du musst diese Schale nehmen, die bis zum Rand mit Öl gefüllt ist und sie auf deinem Kopf durch die große Menschenmenge an der Schönheitskönigin vorbei balancieren. Ein Mann mit einem erhobenen Schwert geht unmittelbar hinter dir her, und wenn du auch nur einen Tropfen Öl verschüttest, wird er dir sofort den Kopf abschlagen.‘ Was meint ihr nun, ihr Mönche? Glaubt ihr, dieser Mann wird nicht auf die Schale voller Öl achten, wird sich ablenken lassen?“

„Nein, Herr.“

„Dieses Gleichnis soll eine Bedeutung vermitteln: Die bis zum Rand mit Öl gefüllte Schale steht für die Achtsamkeit auf den Körper.“ – SN 47:20

§ 38. „Und wie ist Streben fruchtbar, wie ist Anstrengung fruchtbar? Da wird ein Mönch nicht vom Schmerz überwältigt und überwältigt sich nicht mit Schmerz; er gibt die Freude, die der Dhamma ihm bringt nicht auf, obwohl er nicht auf diese Freude fixiert ist. Er erkennt: ‚Wenn ich eine [körperliche, verbale oder geistige] Anstrengung gegen diese Ursache von Druck ausübe, dann entsteht wegen dieser Anstrengung Leidenschaftslosigkeit. Wenn ich aber mit Gleichmut auf jene Ursache von Druck schaue, dann entsteht daraus Leidenschaftslosigkeit‘. So setzt er eine Gestaltung gegen die Ursache von Druck ein, die Anstrengung benötigt, um selbst zur Leidenschaftslosigkeit zu gelangen, und entwickelt Gleichmut in Bezug auf die Ursache von Druck, die Gleichmut benötigt, um selbst zur Leidenschaftslosigkeit zu gelangen. So erschöpft sich der Druck, der von einer Ursache ausgeht, für die Leidenschaftslosigkeit aus Gestaltung von Anstrengung kommt wie der Druck, der von einer Ursache ausgeht, für die Leidenschaftslosigkeit aus der Entwicklung von Gleichmut stammt.“ – MN 101

Die Essenz des Dhamma

§ 39. „Mönche, dieses heilige Leben hat keine Belohnung als Gewinn, keine Opfergaben und keinen Ruhm, weder die Vollendung der Tugend, noch die

vollendete Sammlung, und auch nicht den Gewinn von Wissen und Sehen. Der Gewinn ist die unerschütterliche Gemütsbefreiung: Das ist der Zweck dieses heiligen Lebens, das ist sein Kern [oder: sein Wesen (*sāra*)], das ist sein Endzweck.“ – MN 295

- § 40. Diejenigen,
die die Nicht-Essenz als Essenz betrachten
und die Essenz als Nicht-Essenz,
gelangen nicht zur Essenz,
entschließen sich falsch und irren umher.

Aber diejenigen, die die
Essenz als Essenz,
und die Nicht-Essenz als Nicht-Essenz erkennen,
gelangen zur Essenz,
entschließen sich richtig und gehen den richtigen Weg. – Dhp 11–12

§ 41. „So wie der Ozean einen einzigen Geschmack hat – den des Salzes –, so hat auch dieser Dhamma und Vinaya einen einzigen Geschmack – den der Freiheit.“ – Ud 5:5

- § 42. Jenseits des Werdens,
lässt man vorn los,
lässt man hinten los,
lässt man dazwischen los.
Mit einem Herzen, das überall befreit ist,
kommt man nicht wieder zu Geburt und Altern. – Dhp 348

§ 43. *Schwester Subhā:*
Ich – leidenschaftslos und ohne Makel,
mit einem überall befreiten Geist ...
Ich weiß um die Unattraktivität
der Gestaltungen,
mein Herz haftet nirgends an. – Thig 14

§ 44. *Die letzten Worte des Ehrwürdigen Revata:*
Erreiche die Vollendung
durch Umsicht:

Das ist meine Botschaft.

Also dann, ich bin im Begriff,
mich zu lösen.

Ich bin befreit – überall. – Thag 14:1

§ 45. Der Ehrwürdige Sāriputta: „Die Aussage: ‚Bleibt mit dem restlosen Verblassen und Aufhören der sechs Kontaktmedien [der sechs Sinne und ihrer Objekte] noch etwas anderes?‘ objektiviert das Nicht-Objektivierbare.

Die Aussage: ‚... ist es der Fall, dass es nichts anderes gibt ... ist es der Fall, dass es sowohl etwas anderes gibt als auch nichts anderes ... ist es der Fall, dass es weder etwas anderes gibt noch nichts anderes?‘ objektiviert das Nicht-Objektivierbare.

Wie weit die sechs Kontaktmedien auch gehen, so weit geht das Objektivierbare. Wie weit das Objektivierbare auch geht, so weit gehen die sechs Kontaktmedien. Mit dem restlosen Verblassen und Aufhören der sechs Kontaktmedien kommt es zum Aufhören des Objektivierbaren, zum Stillstand des Objektivierbaren.“ – AN 4:173

§ 46. [Der Buddha zu Baka Brahma:] „Nachdem ich die Erde direkt als Erde erkannt hatte und das Ausmaß dessen, was nicht durch die Erdhaftigkeit der Erde erfahren wird, direkt erkannt hatte, war ich nicht Erde, war ich nicht in der Erde, kam ich nicht von der Erde, galt nicht ‚Die Erde ist mein.‘ Ich habe die Erde nicht bejaht. Ich bin also nicht deinesgleichen in Bezug auf direktes Wissen, wie könnte ich also minderwertig sein? Ich bin dir sogar überlegen.

Nachdem ich direkt das Flüssige als Flüssiges erkannt habe ... das Feuer als Feuer ... den Wind als Wind ... die Wesen als Wesen ... die Devas als Devas ... Pajāpati als Pajāpati ... Brahma als Brahma ... die Strahlenden als die Strahlenden ... die schönen Schwarzen als die schönen Schwarzen ... die Himmelsfrucht als Himmelsfrucht ... den Eroberer als Eroberer [das sind hohe Ebenen der Brahmas] ...

Nachdem ich Alles [die sechs Sinne, ihre Objekte und alles, was in Abhängigkeit von ihrem Kontakt entsteht – SN 35:23] direkt als Alles erkannt hatte und nachdem ich das Ausmaß dessen, was nicht durch das Alles des Alls erfahren wird, direkt erkannt hatte, da war ich nicht Alles. Ich war nicht im Alles, ich kam nicht aus dem Alles, es galt nicht ‚Das Alles ist mein.‘ Ich

habe das Alles nicht bejaht. Ich bin also nicht deinesgleichen in Bezug auf direktes Wissen, wie könnte ich also minderwertig sein? Ich bin dir sogar überlegen.

Wenn du, guter Herr, das Ausmaß dessen, was nicht durch das Alles des Alls erfahren wurde, direkt erkannt hast, möge es sich für dich nicht als eitel und nichtig erweisen.

„Bewusstsein ohne Objekt,
endlos, strahlend, allumfassend,

ist nicht erfahren worden durch die Erdhaftigkeit der Erde ... die Wasserhaftigkeit der Flüssigkeit ... die Feuerhaftigkeit des Feuers ... die Windhaftigkeit des Windes ... das Alles des Alls.“ – MN 49

§ 47. „Deshalb, ihr Mönche, sollte jene Dimension erfahren werden, wo das Auge [das Sehen] aufhört und die Wahrnehmung der Form verblasst. Jene Dimension sollte dort erfahren werden, wo das Ohr aufhört und die Wahrnehmung von Klang verblasst. Jene Dimension sollte dort erfahren werden, wo die Nase aufhört und die Wahrnehmung des Geruchs verblasst. Jene Dimension sollte dort erfahren werden, wo die Zunge aufhört und die Wahrnehmung des Geschmacks verblasst. Jene Dimension sollte dort erfahren werden, wo der Körper aufhört und die Wahrnehmung der Tastempfindung verblasst. Jene Dimension sollte dort erfahren werden, wo der Intellekt aufhört und die Wahrnehmung der Vorstellung verblasst. Jene Dimension sollte erfahren werden.“ – SN 35:117

§ 48. „Es gibt eine Dimension, ihr Mönche, wo es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Wind gibt; weder die Dimension der Unendlichkeit des Raumes noch die Dimension der Unendlichkeit des Bewusstseins noch die Dimension des Nichts noch die Dimension der Wahrnehmung noch der Nicht-Wahrnehmung; weder diese Welt noch die nächste Welt noch Sonne noch Mond. Und dort, sage ich, gibt es weder ein Kommen noch ein Gehen, noch ein Verweilen; weder ein Vergehen noch ein Entstehen: grundlos, nicht geworden und ohne Halt [ohne ein geistiges Objekt]. Dies, eben dies, ist das Ende von Druck.“ – Ud 8:1

§ 49. „Es gibt, ihr Mönche, ein nicht Geborenes – nicht Gewordenes – nicht Geschaffenes – nicht Gestaltetes. Gäbe es dieses nicht Geborene – nicht Gewordene – nicht Geschaffene – nicht Gestaltete nicht, dann wäre das Entkommen aus dem Geborenen – Gewordenen – Geschaffenen – Gestalteten nicht zu erkennen. Aber gerade weil es ein nicht Geborenes – nicht Gewordenes – nicht Geschaffenes – nicht Gestaltetes gibt, gerade darum erkennt man das Entkommen aus dem Geborenen – Gewordenen – Geschaffenen – Gestalteten.“ – Ud 8:3

§ 50. „Unter allen *dhammas*, seien sie gestaltet oder nicht gestaltet, wird Leidenschaftslosigkeit, – die Bändigung von Rausch, die Beseitigung von Durst, die Entwurzelung von Anhaftung, das Durchbrechen des Kreises, die Zerstörung von Begierde, das Beenden, die Verwirklichung der Ungebundenheit – als das Höchste angesehen. Diejenigen, die Vertrauen in den Dhamma der Leidenschaftslosigkeit haben, haben Vertrauen in das Höchste; und für diejenigen, die Vertrauen in das Höchste haben, ist das Höchste das Ergebnis.

Unter allen gestalteten Qualitäten, die es geben mag, wird der Edle Achtfache Pfad – rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung – als das Höchste angesehen. Diejenigen, die Vertrauen in den Dhamma des edlen Pfades haben, haben Vertrauen in das Höchste; und für diejenigen, die Vertrauen in das Höchste haben, ist das Höchste das Ergebnis.“ – Iti 90

§ 51. „Dies sind nun die drei Eigenschaften dessen, was nicht gestaltet ist. Welche drei? Kein Entstehen ist wahrnehmbar, kein Vergehen ist wahrnehmbar, keine Veränderung während des Verweilens ist wahrnehmbar.“ – AN 3:47

§ 52. „Ihr Mönche, es gibt diese zwei Formen des Ungebundenen. Welche zwei? Das Ungebundene mit verbleibendem Brennstoff und das Ungebundene ohne verbleibenden Brennstoff.

Und was ist das Ungebundene mit verbleibendem Brennstoff? Ein Mönch kann ein Arahant sein, dessen Ausströmungen beendet sind, der die Erfüllung erreicht hat, die Aufgabe beendet, die Last abgelegt hat, das wahre Ziel erreicht, die Fessel des Werdens zerstört hat und der durch rechte Erkenntnis

befreit ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten sind noch vorhanden und aufgrund ihrer Unversehrtheit erlebt er das Angenehme und das Unangenehme und empfindet Freude und Schmerz. Die Vernichtung seiner Gier, seines Hasses und seiner Verblendung bezeichnet man als das Ungebundene mit verbleibendem Brennstoff.

Und was ist das Ungebundene, das keinen Brennstoff mehr hat? Ein Mönch kann ein Arahant sein, dessen Ausströmungen beendet sind, der die Erfüllung erreicht hat, die Aufgabe beendet, die Last abgelegt hat, das wahre Ziel erlangt, die Fessel des Werdens zerstört hat und der durch rechte Erkenntnis befreit ist. Für ihn wird alles, was empfunden wird, genau hier erkalten, da es keinen Grund fassen kann. Dies bezeichnet man als das Ungebundene, das keinen Brennstoff mehr hat.“

Diese beiden wurden verkündet von dem, der sieht.

Das Ungebundene

das eine, das unabhängig ist,

und das andere, das so ist:

Hier in diesem Leben, mit verbleibendem Brennstoff

ohne Verlangen,

und Werden-Wollen.

Und das ohne verbleibenden Brennstoff, nach diesem Leben,

in dem alles Werden völlig aufhört. – Iti 44

§ 53. „Wenn der Gedanke kommen sollte, das Verweilen sei anstrengend und schmerzhaft, wenn die befleckenden geistigen Qualitäten aufgegeben und die hellen geistigen Qualitäten gewachsen sind und man in die Vollendung und Fülle der Einsicht eintritt und darin verweilt, nachdem man es im Hier und Jetzt für sich selbst erkannt und verwirklicht hat, – dann sollte man es nicht so sehen.

Wenn befleckende geistige Qualitäten aufgegeben werden und helle geistige Qualitäten gewachsen sind und man in die Vollendung und Fülle der Weisheit eintritt und darin verweilt, nachdem man es für sich selbst im Hier und Jetzt erkannt und verwirklicht hat, – dann sind da Freude, Entzücken, Ruhe, Achtsamkeit, Wachheit und ein angenehmes Verweilen.“ – DN 9

§ 54. „Nun mögen, Ānanda, manche Wanderasketen mit anderen Überzeugungen sagen: ‚Gotama, der Kontemplative, spricht vom Beenden der Wahrnehmung und des Gefühls und beschreibt es sogar als Freude. Wie geht das? Wie kann das sein? Wenn sie das sagen, soll man ihnen antworten: ‚Freunde, der Gesegnete beschreibt nicht nur das angenehme Gefühl als Freude. Wo auch immer Freude zu finden ist, in welchen Begriffen auch immer, der Gesegnete beschreibt sie als Freude.‘“ – MN 59

Der einzige Pfad

§ 55. „Und weiter überlegt sich der Schüler der Edlen ‚Gibt es außerhalb dieses Dhamma und Vinaya irgendeinen anderen Kontemplativen oder Brahmanen, der mit der Art von Ansicht ausgestattet ist, mit der ich ausgestattet bin?‘

Und er erkennt: ‚Es gibt keinen anderen Kontemplativen oder Brahmanen außerhalb des Dhamma und Vinaya, der mit der Art von Ansicht ausgestattet ist, mit der ich ausgestattet bin.‘ Dies ist das dritte Wissen, das er erlangt hat, das edel und transzendent ist und das er nicht mit gewöhnlichen Menschen teilt.“ – MN 48

§ 56. „Und weiter überlegt der Mönch, der ein Lernender ist [einer, der zumindest den Stromeintritt erreicht hat, aber noch kein Arahant ist]: ‚Gibt es außerhalb dieses Dhamma und Vinaya irgendeinen Kontemplativen oder Brahmanen, der das wahre, unverfälschte und präzise Dhamma lehrt wie der Gesegnete?‘ Und er erkennt: ‚Nein, es gibt keinen Kontemplativen oder Brahmanen außerhalb von diesem, der das wahre, echte und präzise Dhamma lehrt wie der Gesegnete.‘ Auch dies ist eine Art des Betrachtens, bei der ein Mönch, der ein Lernender ist, der auf der Ebene eines Lernenden stehend, erkennen kann: ‚Ich bin ein Lernender.‘“ – SN 48:53

§ 57. Der Ehrwürdige Ānanda: „Angenommen, es gäbe eine königliche Grenzstadt mit starken Wällen, starken Mauern und Bögen und einem einzigen Tor. Dort wäre ein weiser, kompetenter und intelligenter Torwächter, der diejenigen, die er nicht kennt, draußen hält und diejenigen, die er kennt, hereinlässt. Wenn er den Pfad entlangginge, der die Stadt umgibt, sähe er

nicht einen Riss oder eine Öffnung in den Mauern, groß genug, dass auch nur eine Katze hindurchschlüpfen könnte. Obwohl er nicht wüsste, dass ‚so und so viele Kreaturen die Stadt betreten oder verlassen‘, wüsste er: ‚Was auch immer für große Kreaturen die Stadt betreten oder verlassen, sie alle betreten oder verlassen sie durch dieses Tor.‘

In gleicher Weise strebt der Tathāgata nicht danach, den ganzen Kosmos oder die Hälfte oder ein Drittel davon durch sein Dhamma zur Befreiung zu führen. Aber er weiß: ‚Alle, die aus dem Kosmos zur Befreiung geführt wurden, geführt werden oder künftig geführt werden sollen, haben dies getan, tun dies oder werden dies tun, nachdem sie die fünf Hindernisse aufgegeben haben – jene Befleckungen des Bewusstseins, die die Weisheit schwächen. Sie haben das getan, tun das oder werden das tun, nachdem sie ihren Geist in den vier Säulen der Achtsamkeit gut etabliert haben und nachdem sie die sieben Faktoren des Erwachens entwickelt haben.‘ – AN 10:95

§ 58. ‚Was aber, ihr Mönche, ist der Edle Achtfache Pfad? Rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.

Und was, ihr Mönche, ist *rechte Ansicht*? Erkenntnis in Bezug auf Druck, auf das Entstehen von Druck, auf das Beenden von Druck, Erkenntnis im Hinblick auf den Praxisweg, der zum Beenden von Druck führt: Dies, ihr Mönche, nennt man rechte Ansicht.

Und was, ihr Mönche, ist *rechter Entschluss*? Entschluss zur Entsagung, Entschluss zum Nicht-Übel-Wollen, Entschluss zur Harmlosigkeit: Das, ihr Mönche, nennt man rechten Entschluss.

Und was, ihr Mönche, ist *rechte Rede*? Enthaltung von Lügen, Enthaltung von spaltender Rede, Enthaltung von rauer Rede, Enthaltung von müßigem Geschwätz: Dies, ihr Mönche, nennt man rechte Rede.

Und was, ihr Mönche, ist *rechtes Handeln*? Sich enthalten, Leben zu nehmen, sich enthalten, zu stehlen, sich unerlaubten Geschlechtsverkehrs zu enthalten: Dies, ihr Mönche, nennt man rechtes Handeln.

Und was, ihr Mönche, ist *rechter Lebensunterhalt*? Ein Schüler der Edlen kann, nachdem er den unehrlichen Lebensunterhalt aufgegeben hat, sein

Leben mit rechtem Lebensunterhalt weiterführen. Dies, ihr Mönche, nennt man rechten Lebensunterhalt.

Und was, ihr Mönche, ist *rechte Anstrengung*? Wenn ein Mönch Verlangen erzeugt, sich bemüht, Beharrlichkeit aktiviert, seine Absicht aufrechterhält und ausübt,

um des Nicht-Erscheinens böser, ungeschickter Qualitäten willen, die noch nicht entstanden sind ...

um des Aufgebens böser, ungeschickter Qualitäten willen, die entstanden sind ...

um des Entstehens geschickter Qualitäten willen, die noch nicht entstanden sind ...

um der Aufrechterhaltung, der Erhaltung, der Vermehrung, der Fülle, der Entwicklung und der Vollendung geschickter Qualitäten willen, die entstanden sind.

Dies, ihr Mönche, nennt man rechte Anstrengung.

Und was, ihr Mönche, ist *rechte Achtsamkeit*? Da bleibt ein Mönch auf den Körper an und für sich konzentriert – eifrig, wachsam und achtsam – und unterdrückt Gier und Kummer in Bezug auf die Welt. Er bleibt auf die Gefühle an und für sich konzentriert ... auf den Geist an und für sich ... auf die geistigen Qualitäten an und für sich – eifrig, wachsam und achtsam – und unterdrückt Gier und Aversion in Bezug auf die Welt. Dies, ihr Mönche, nennt man rechte Achtsamkeit.

Und was, ihr Mönche, ist *rechte Sammlung*?

Es gibt den Fall, in dem ein Mönch – ganz abgeschieden von Sinnlichkeit, abgeschieden von ungeschickten Eigenschaften – in das erste *jhāna* eintritt und darin verbleibt: Entzücken und Freude, geboren aus Abgeschiedenheit, begleitet von gerichteten Gedanken und Bewertung.

Mit dem Verstummen gerichteter Gedanken und Bewertungen tritt er in das zweite *jhāna* ein und verbleibt darin: Entzücken und Freude, geboren aus

Sammlung, geeintes Gewahrsein, frei von gerichteten Gedanken und Bewertungen – innere Gewissheit.

Mit dem Abklingen des Entzückens bleibt er gleichmütig, achtsam und wach und empfindet Freude mit dem Körper. Er tritt ein und verbleibt im dritten *jhāna*, von dem die Edlen erklären: ‚Gleichmütig und achtsam hat er ein angenehmes Verweilen.‘

Mit dem Aufgeben von Freude und Kummer – wie mit dem früheren Verschwinden von Jubel und Kummer – betritt er das vierte *jhāna* und verweilt darin: Reinheit von Gleichmut und Achtsamkeit, weder Freude noch Kummer.

Das, ihr Mönche, nennt man rechte Sammlung.“ – DN 22

§ 59. „Angenommen, ein Mann, der Milch braucht, der nach Milch sucht, der auf der Suche nach Milch umherwandert, würde am Horn einer Kuh drehen, die frisch gekalbt hat. Wenn er am Horn einer Kuh drehen würde, die frisch gekalbt hat, obwohl er einen Wunsch (nach Ergebnissen) geäußert hat ... keinen Wunsch geäußert hat ... sowohl einen Wunsch geäußert hat als auch keinen Wunsch geäußert hat ... weder einen Wunsch geäußert hat noch keinen Wunsch geäußert hat, wäre er unfähig, Ergebnisse zu erzielen. Warum ist das so? Weil es eine ungeeignete Art ist, Ergebnisse zu erzielen.

So ist es auch mit allen Kontemplativen oder Brahmanen, die mit falscher Ansicht, falschem Entschluss, falscher Rede, falscher Handlung, falschem Lebensunterhalt, falscher Anstrengung, falscher Achtsamkeit und falscher Sammlung ausgestattet sind. Wenn sie dem heiligen Leben folgen, selbst wenn sie einen Wunsch (nach Ergebnissen) geäußert haben ... keinen Wunsch geäußert haben ... sowohl einen Wunsch geäußert haben als auch keinen Wunsch geäußert haben ... weder einen Wunsch geäußert haben noch keinen Wunsch geäußert haben, dann sind sie unfähig, Ergebnisse zu erlangen. Warum ist das so? Weil es eine ungeeignete Art ist, Ergebnisse zu erzielen ...“

„Angenommen, ein Mann, der Milch braucht, der nach Milch sucht, der auf der Suche nach Milch umherwandert, würde an der Zitze einer Kuh ziehen, die frisch gekalbt hat. Wenn er an der Zitze einer Kuh ziehen würde, die

frisch gekalbt hat, selbst wenn er einen Wunsch (nach Ergebnissen) geäußert hat ... keinen Wunsch geäußert hat ... sowohl einen Wunsch geäußert hat als auch keinen Wunsch geäußert hat ... weder einen Wunsch geäußert hat noch keinen Wunsch geäußert hat, dann wäre er in der Lage, Ergebnisse zu erzielen. Warum ist das so? Weil es eine angemessene Art ist, Ergebnisse zu erzielen.

So ist es auch mit allen Kontemplativen oder Brahmanen, die mit rechter Ansicht, rechtem Entschluss, rechter Rede, rechtem Handeln, rechtem Lebensunterhalt, rechter Anstrengung, rechter Achtsamkeit und rechter Sammlung ausgestattet sind. Wenn sie dem heiligen Leben folgen, selbst wenn sie einen Wunsch (nach Ergebnissen) haben ... keinen Wunsch haben ... sowohl einen Wunsch haben als auch keinen Wunsch haben ... weder einen Wunsch haben noch keinen Wunsch haben, dann sind sie in der Lage, Ergebnisse zu erzielen. Warum ist das so? Weil es eine angemessene Art und Weise ist, Ergebnisse zu erlangen.“ – MN 126

§ 60. Dann ging Subhadda, der Wanderasket, zum Gesegneten und tauschte bei seiner Ankunft höfliche Grüße mit ihm aus. Nach einem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Als er dort saß, sagte er zum Gesegneten:

„Meister Gotama, diese Kontemplativen und Brahmanen, jeder mit seiner Gruppe, jeder mit seiner Gemeinschaft, jeder der Lehrer seiner Gruppe, ein verehrter Anführer, bei den Menschen im Allgemeinen gut angesehen – zum Beispiel Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambalin, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Velatṭhaputta und der Nigantha Nāthaputta: Haben sie alle direktes Wissen, wie sie selbst behaupten, oder haben sie alle kein direktes Wissen, oder haben manche von ihnen direktes Wissen und manche nicht?“

„Genug damit, Subhadda. Lege diese Frage beiseite: ‚Haben sie alle direktes Wissen, wie sie selbst behaupten, oder haben sie alle kein direktes Wissen, oder haben manche von ihnen direktes Wissen und manche von ihnen nicht?‘ Ich werde dich den Dhamma lehren, Subhadda. Höre zu und gib acht. Ich werde sprechen.“

„Wie du sagst, Herr“, antwortete Subhadda dem Gesegneten.

Der Gesegnete sprach: „In jedem Dhamma und Vinaya, in dem der Edle Achtfache Pfad nicht zu finden ist, ist auch kein Kontemplativer der ersten ... zweiten ... dritten ... vierten Ordnung [Stromeingetretener, Einmal-Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer oder Arahant] zu finden. Aber in jeder Lehre und Disziplin, in der der Edle Achtfache Pfad *zu finden ist, da finden sich auch* Kontemplative der ersten ... zweiten ... dritten ... vierten Ordnung. Der Edle Achtfache Pfad wird in diesem Dhamma und Vinaya beschrieben, und genau hier gibt es Kontemplative der ersten ... zweiten ... dritten ... vierten Ordnung. Andere Lehren sind leer von wissenden Kontemplativen. Und wenn die Mönche in rechter Weise verweilen, wird diese Welt nicht leer von Arahants sein.

Im Alter von neunundzwanzig Jahren ging ich hinaus, Subhadda,
auf der Suche nach dem, was geschickt sein könnte,
und seit meinem Auszug, Subhadda,
sind mehr als fünfzig Jahre vergangen.

Außerhalb des Bereiches
des methodischen Dhamma
gibt es keine Kontemplativen.

Es gibt keine Kontemplativen der zweiten Ordnung; es gibt keine Kontemplativen der dritten Ordnung; es gibt keine Kontemplativen der vierten Ordnung. Andere Lehren sind leer von wissenden Kontemplativen. Und wenn die Mönche in rechter Weise verweilen, wird diese Welt nicht leer von Arahants sein.“ – DN 16

Rechte Ansicht

§ 61. Als sie dort saßen, sprachen die Kālāmer von Kesaputta zum Erhabenen: „Herr, nach Kesaputta kommen manche Kontemplative und Brahmanen, die ihre eigenen Lehren erklären und verherrlichen, aber was die Lehren anderer betrifft, so missbilligen sie sie, bringen sie in Verruf, verachten sie und reißen sie in Stücke. Und dann kommen andere Kontemplative und Brahmanen nach Kesaputta. Sie erklären und verherrlichen ihre eigenen Lehren, aber was die Lehren der einen betrifft, so missbilligen sie sie, verachten sie, zeigen Verachtung für sie und reißen sie in Stücke. Sie lassen uns völlig

im Ungewissen und im Zweifel: Welche dieser ehrwürdigen Kontemplativen und Brahmanen sprechen die Wahrheit und welche lügen?“

„Natürlich seid ihr unsicher, Kālāmer. Natürlich seid ihr im Zweifel. Wenn Zweifel aufkommt, entsteht Unsicherheit. In diesem Fall also, Kālāmer, geht nicht nach Berichten, nach Legenden, nach Überlieferungen, nicht nach Schriften, nach logischen Vermutungen, nach Schlussfolgerungen, nicht nach Analogien, nach Übereinstimmung durch abwägende Ansichten, nach Wahrscheinlichkeit, auch nicht nach dem Gedanken: ‚Dieser Kontemplative ist unser Lehrer.‘ Wenn ihr für euch selbst wisst: ‚Diese Eigenschaften sind ungeschickt; diese Eigenschaften sind tadelnswert, Bobachter kritisieren diese Eigenschaften; diese Eigenschaften führen, wenn sie angenommen und ausgeführt werden, zu Schaden und Leiden‘ – dann solltet ihr sie aufgeben.

Was denkt ihr, Kālāmer? Wenn Gier in einem Menschen entsteht, entsteht sie zum Wohl oder zum Schaden?“

„Zum Schaden, o Herr.“

„Und dieser gierige Mensch, der von der Gier überwältigt ist, dessen Geist von der Gier besessen ist, tötet Lebewesen, nimmt, was nicht gegeben wird, geht zu der Frau eines anderen, erzählt Lügen und verleitet andere dazu, das Gleiche zu tun, was alles zum langfristigen Schaden und Leiden ist.“

„Ja, Herr.“

[Ähnlich mit Hass und Verblendung.]

„Also, was meint ihr, Kālāmer: Sind diese Qualitäten geschickt oder ungeschickt?“

„Ungeschickt, Herr.“

„Tadelnswert oder tadellos?“

„Tadelnswert, Herr.“

„Kritisiert von Beobachtern oder gelobt von Beobachtern?“

„Kritisiert von Beobachtern, Herr.“

„Führen sie, wenn sie angenommen und ausgeführt werden, zu Schaden und Leid oder nicht?“

„Wenn man sie annimmt und ausführt, führen sie zu Schaden und Leid. So kommt es uns vor.“

„... Wenn ihr für euch selbst wisst: ‚Diese Qualitäten sind geschickt; diese Qualitäten sind tadellos, Beobachter loben diese Qualitäten, diese Qualitäten führen, wenn sie angenommen und ausgeführt werden, zu Wohlergehen und zu Glück‘ – dann solltet ihr sie annehmen und bei ihnen bleiben.“

Was denkt ihr, Kālāmer? Wenn in einer Person keine Gier mehr entsteht, ist das zum Wohl oder zum Schaden?“

„Zum Wohl, Herr.“

„Und dieser nicht gierige Mensch, der nicht von Gier überwältigt ist, dessen Geist nicht von Gier besessen ist, tötet keine Lebewesen, nimmt nicht, was nicht gegeben wird, geht nicht zu der Frau eines anderen, erzählt keine Lügen und verleitet andere dazu, das Gleiche zu tun, was alles dem langfristigen Wohlergehen und Glück dient.“

„Ja, Herr.“

[Ähnlich mit Hass und Verblendung.]

„Also, was meint ihr, Kālāmer: Sind diese Qualitäten geschickt oder ungeschickt?“

„Geschickt, Herr.“

„Tadellos oder zu tadeln?“

„Tadellos, Herr.“

„Kritisiert von Beobachtern oder gelobt von Beobachtern?“

„Gelobt von Beobachtern, Herr.“

„Führen sie, wenn sie angenommen und ausgeführt werden, zu Wohlstand und Glück oder nicht?“

„Wenn man sie annimmt und ausführt, führen sie zu Wohlstand und Glück. So kommt es uns vor.“ – AN 3:66

§ 62. „Es gibt das, was gegeben, was angeboten, was geopfert wird. Es gibt Früchte und Ergebnisse von guten und schlechten Handlungen. Es gibt diese Welt und die andere Welt. Es gibt Mutter und Vater. Es gibt spontan wiedergeborene Wesen. Es gibt Kontemplative und Brahmanen, die richtig handeln und richtig praktizieren und diese Welt und die nächste Welt verkünden, nachdem sie sie direkt für sich selbst erkannt und erfahren haben.“ – MN 117

§ 63. Da näherte sich der ehrwürdige Kaccānagotta dem Gesegneten und setzte sich, nachdem er sich verbeugt hatte, zur Seite. Während er dort saß, sagte er zum Gesegneten: „Herr, ‚rechte Ansicht‘ heißt es, ‚rechte Ansicht‘. Inwieweit gibt es rechte Ansicht?“

„Im Großen und Ganzen, Kaccāna, ist diese Welt von einer Polarität getragen [oder nimmt sie zum Gegenstand], nämlich von Existenz und Nichtexistenz. Wenn man aber das Entstehen der Welt wirklichkeitsgemäß mit rechter Weisheit sieht, kommt einem ‚Nichtexistenz‘ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn. Wenn man das Vergehen der Welt wirklichkeitsgemäß mit rechter Weisheit sieht, kommt einem ‚Existenz‘ in Bezug auf die Welt nicht in den Sinn.

Im Großen und Ganzen, Kaccāna, ist diese Welt in der Knechtschaft von Anhaftung, von Ergreifen/Nahrung und von Voreingenommenheit. Angenommen, jemand verstricke sich nicht in diese Anhaftungen, dieses Ergreifen, diese Fixierungen des Bewusstseins, in Voreingenommenheit oder Besessenheit und sei auch nicht fixiert auf ‚mein Selbst‘. Er hat weder Unsicherheit noch Zweifel, dass bloßer Druck, wenn er entsteht, entsteht; und wenn er vergeht, vergeht. In diesem Sinne ist sein Wissen unabhängig von anderen. In diesem Ausmaß, Kaccāna, gibt es rechte Ansicht.“ – SN 12:15

Das Fortbestehen des wahren Dhamma

§ 64. „Vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen zu haben, ist eigentlich das ganze heilige Leben. Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, kann man erwarten, dass er den Edlen Achtfachen Pfad entwickelt und verfolgt.

Und wie entwickelt ein Mönch, der vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, den Edlen Achtfachen Pfad und verfolgt ihn? Ein Mönch kann rechte Ansicht entwickeln, abhängig von Zurückgezogenheit, abhängig von Leidenschaftslosigkeit, abhängig vom Beenden, was alles zu Verzicht führt. Er entwickelt rechten Entschluss ... rechte Rede ... rechtes Handeln ... rechten Lebensunterhalt ... rechte Anstrengung ... rechte Achtsamkeit ... rechte Sammlung, abhängig von Zurückgezogenheit, abhängig von Leidenschaftslosigkeit, abhängig vom Beenden, was alles zu Verzicht führt. So entwickelt ein Mönch, der vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, den Edlen Achtfachen Pfad und verfolgt ihn.

Und durch diesen Gedankengang kann man erkennen, dass vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen zu haben, tatsächlich das ganze heilige Leben ausmacht: In Abhängigkeit von mir als vortrefflichem Freund erlangen Wesen, die der Geburt unterworfen sind, Befreiung von der Geburt. Wesen, die dem Altern unterworfen sind, erlangen Befreiung vom Altern. Wesen, die dem Tod unterworfen sind, erlangen Befreiung vom Tod. Wesen, die dem Kummer, der Klage, dem Schmerz, der Not und der Verzweiflung unterworfen sind, erlangen Befreiung von Kummer, Klage, Schmerz, Not und Verzweiflung. Durch diesen Gedankengang kann man erkennen, dass es in Wirklichkeit das ganze heilige Leben ist, vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen zu haben.“ – SN 45:2

§ 65. „Ihr Mönche, wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, ist zu erwarten, dass er tugendhaft ist und sich dem Pāṭimokkha gemäß zurückhaltend verhält. Man kann erwarten, dass er in seinem Verhalten und Wirkungskreis vollendet ist und sich schult, indem er den ethischen Grundsätzen folgt und die Gefahr in den kleinsten Fehlern sieht.

Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, ist zu erwarten, dass es ihm möglich ist, nach Belieben leicht und ohne Schwierigkeiten Vorträge zu hören, die wahrhaft ernüchternd und der Öffnung des Gewahrseins förderlich sind – Vorträge über Bescheidenheit, Zufriedenheit, Zurückgezogenheit, Nicht-Verstrickung, über das Erwecken

von Beharrlichkeit, Tugend, Sammlung, Weisheit, Befreiung und das Wissen und Sehen der Befreiung.

Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, ist zu erwarten, dass er seine Beharrlichkeit erweckt, ungeschickte Qualitäten aufzugeben und geschickte Qualitäten anzunehmen – standhaft, solide in seinen Bemühungen, ohne sich vor seinen Pflichten in Bezug auf geschickte Qualitäten zu drücken.

Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kollegen hat, ist zu erwarten, dass er unterscheiden kann, ausgestattet ist mit der Weisheit vom Entstehen und Vergehen – edel, durchdringend, zum rechten Ende von Druck führend.“ – AN 9:1

§ 66. „Mönche, es gibt diese zwei Arten von Versammlungen. Welche zwei? Die Versammlung, die im schwülstigen Reden und nicht im Befragen geschult ist, und die Versammlung, die im Befragen und nicht im schwülstigen Reden geschult ist.

Und welche ist die Versammlung, die im schwülstigen Reden und nicht im Befragen geschult ist?

Es gibt den Fall, dass in einer Versammlung, wenn die Reden des Tathāgata vorgetragen werden, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden, die Mönche nicht zuhören, ihnen ihr Ohr nicht leihen, ihr Herz nicht darauf richten, sie zu erkennen, sie nicht als wert erachten, sie zu begreifen oder zu meistern. Aber wenn literarische Werke vorgetragen werden – Werke von Dichtern, elegant im Klang, elegant in der Rhetorik, das Werk von Außenstehenden, Worte von den Nachfolgern anderer –, dann hören sie zu, schenken ihnen Gehör, richten ihr Herz darauf, sie zu erkennen, betrachten sie als wert, sie zu erfassen und zu meistern. Doch wenn sie jenen Dhamma gemeistert haben, befragen sie sich nicht gegenseitig darüber, überlegen nicht: ‚Wie ist das? Was ist die Bedeutung davon?‘ Sie legen nicht offen, was nicht offen ist, klären nicht, was nicht klar ist, zerstreuen nicht die Zweifel an den verschiedenen zweifelhaften Punkten. Das nennt man eine Versammlung, die im schwülstigen Reden geübt ist, nicht im Hinterfragen.

Und welche ist die Versammlung, die im Befragen und nicht im schwülstigen Reden geübt ist?

Es gibt den Fall, dass in einer Versammlung, wenn literarische Werke vorgetragen werden – Werke von Dichtern, elegant im Klang, elegant in der Rhetorik, das Werk von Außenstehenden, Worte von den Nachfolgern anderer – vorgetragen werden, die Mönche nicht zuhören, ihnen nicht ihr Ohr leihen, ihr Herz nicht darauf richten, sie zu erkennen. Sie betrachten sie nicht als wert, sie zu begreifen oder zu meistern. Aber wenn die Reden des Tathāgata vorgetragen werden, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden, dann hören sie zu, schenken ihnen Gehör, richten ihr Herz darauf, sie zu erkennen, betrachten sie als wert, sie zu begreifen und zu meistern. Und wenn sie jenen Dhamma gemeistert haben, befragen sie sich gegenseitig darüber und überlegen: ‚Wie ist das? Was ist die Bedeutung von diesem?‘ Sie legen offen, was nicht offen ist, klären, was nicht klar ist, zerstreuen Zweifel an den verschiedenen zweifelhaften Punkten. Das nennt man eine Versammlung, die im Befragen geübt ist und nicht im schwülstigen Reden.“ – AN 2:46

§ 67. Da sprach der Gesegnete zu den Mönchen: „Ihr Mönche, ich werde euch vier große Standards lehren. Hört zu und passt gut auf.“

„Wie Ihr sagt, Herr“, antworteten ihm die Mönche.

Der Gesegnete sprach: „Ein Mönch kann Folgendes sagen: ‚Von Angesicht zu Angesicht mit dem Gesegneten habe ich dies gehört, von Angesicht zu Angesicht habe ich dies erhalten: Dies ist der Dhamma, dies ist der Vinaya, dies ist die Unterweisung des Lehrers.‘ Seine Aussage ist weder zu billigen noch zu verachten. Ohne Zustimmung oder Verachtung sollte man seine Worte sorgfältig zur Kenntnis nehmen und sie mit den Sutten und dem Vinaya abgleichen. Wenn man sie mit den Sutten und mit dem Vinaya vergleicht und feststellt, dass sie weder mit den Sutten noch mit dem Vinaya übereinstimmen, kann man daraus schließen: ‚Dies ist nicht das Wort des Gesegneten; dieser Mönch hat es missverstanden‘ – und man sollte es zurückweisen. Aber wenn man sie mit den Sutten und dem Vinaya vergleicht und man feststellt, dass sie mit den Sutten und mit dem Vinaya

übereinstimmen, kann man daraus schließen: ‚Dies ist das Wort des Gesegneten; dieser Mönch hat es richtig verstanden.‘

[Ähnlich bei einem Mönch, der behauptet, Dhamma und Vinaya von bekannten führenden Ältesten, von gelehrten Ältesten, die die Texte kennen, oder von einem einzelnen Ältesten, der die Texte gelernt hat, gelernt zu haben.]

Mönche, erinnert euch an diese vier großen Standards.“ – DN 16

§ 68. „Ihr Mönche, diese beiden verleumden den Tathāgata. Welche beiden? Derjenige, der erklärt, was nicht vom Tathāgata gesagt oder gesprochen wurde, sei vom Tathāgata gesagt oder gesprochen. Und derjenige, der erklärt, was vom Tathāgata gesagt oder gesprochen wurde, sei nicht vom Tathāgata gesagt oder gesprochen. Das sind die beiden, die den Tathāgata verleumden.“ – AN 2:23

§ 69. „Der wahre Dhamma verschwindet nicht, solange keine Verfälschung des wahren Dhamma in der Welt entstanden ist, aber er verschwindet, wenn eine solche Verfälschung in der Welt entstanden ist. Gold verschwindet nicht, solange keine Fälschung von Gold in der Welt entstanden ist und es verschwindet, wenn eine Fälschung von Gold in der Welt entstanden ist. Genauso verschwindet der wahre Dhamma nicht, solange eine Verfälschung des wahren Dhamma nicht in der Welt entstanden ist, aber er verschwindet, wenn eine Verfälschung des wahren Dhamma in der Welt entstanden ist.

Es ist nicht die Erdeigenschaft, die den wahren Dhamma verschwinden lässt. Es ist nicht die Wassereigenschaft ... die Feuereigenschaft ... die Windeigenschaft, die den wahren Dhamma verschwinden lässt. Es sind wertlose Menschen, die sich hier [im Sangha] finden, die den wahren Dhamma verschwinden lassen. Der wahre Dhamma verschwindet nicht wie ein Schiff, das auf einmal sinkt.

Diese fünf nach unten führenden Qualitäten bringen Verwirrung und führen zum Verschwinden des wahren Dhamma. Welche fünf? Mönche, Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen leben ohne Respekt, ohne Ehrerbietung für den Lehrer. Sie leben ohne Respekt, ohne Ehrerbietung für den Dhamma ... für den Sangha ... für die Schulung ... für die Sammlung. Dies

sind die fünf nach unten führenden Qualitäten, die Verwirrung bringen und zum Verschwinden des wahren Dhamma führen.

Diese fünf Qualitäten führen zur Stabilität, zur Nicht-Verwirrung, zum Nicht-Verschwinden des wahren Dhamma. Welche fünf? Mönche, Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen leben voller Respekt, mit Ehrerbietung für den Lehrer. Sie leben voller Respekt, mit Ehrerbietung für den Dhamma ... für den Sangha ... für die Schulung ... für die Sammlung. Dies sind die fünf Qualitäten, die zur Stabilität, zur Nicht-Verwirrung, zum Nicht-Verschwinden des wahren Dhamma führen.“ – SN 16:13

§ 70. „Mönche sollten vorbildhaft die edle Ansicht pflegen, die diejenigen, die in Übereinstimmung mit ihr handeln, zum rechten Beenden von Leiden und Druck führt. Wenn sie mit dieser Ansicht im Einklang mit der ihrer Gefährten das heilige Leben führen, von Angesicht zu Angesicht und hinter deren Rücken, dann kann das Gedeihen der Mönche erwartet werden, nicht ihr Niedergang.“ – DN 16

§ 71. „Mönche, es gab einmal eine Zeit, da hatten die Dasārahas eine große Trommel, die man den ‚Rufer‘ nannte. Immer wenn der Rufer einen Defekt hatte, setzten die Dasārahas einen weiteren Zapfen hinein, bis die Zeit kam, in der der ursprüngliche Holzkörper des Rufers verschwunden war und nur noch Zapfen zu finden waren. [Der Kommentar merkt an, dass die Trommel ursprünglich zwölf Meilen weit zu hören war, aber ihr Ton am Schluss nicht einmal mehr einen Vorhang durchdrang.]

Genauso wird es im Laufe der Zeit immer mehr Mönche geben, die nicht zuhören werden, wenn man die Worte des Tathāgata vorträgt, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden. Sie werden nicht zuhören, sie werden sich nicht bemühen, sie zu erkennen, sie werden diese Lehren nicht als wert erachten, sie zu begreifen oder zu meistern. Aber sie werden zuhören, wenn Reden vorgetragen werden, die literarisch sind – Werke von Dichtern, elegant im Klang, elegant in der Rhetorik, das Werk von Außenstehenden, Worte von den Nachfolgern anderer. Sie werden ihnen Gehör schenken und ihr Herz darauf richten, sie zu erkennen. Sie werden diese Lehren als wert erachten, sie zu begreifen und zu meistern.

Auf diese Weise werden die Worte des Tathāgata verschwinden, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden.

So solltet ihr euch üben: ‚Wir werden zuhören, wenn die Worte des Tathāgata vorgetragen werden, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden. Wir werden ihnen Gehör schenken, werden unser Herz darauf richten, sie zu erkennen, werden diese Lehren als wert erachten, sie zu erfassen und zu meistern.‘ Auf diese Weise solltet ihr euch schulen.“ – SN 20:7

§ 72. „Und weiter werden die Mönche zukünftig nicht im Körper entwickelt sein [nach MN 36 bedeutet das, dass angenehme Gefühle in den Geist eindringen und Leidenschaft hervorrufen können], nicht entwickelt in der Tugend, nicht entwickelt im Geist [das heißt, schmerzhaftige Gefühle können in den Geist eindringen und Kummer hervorrufen] und nicht entwickelt in der Weisheit. Sie – nicht entwickelt in Körper ... Tugend ... Geist ... Weisheit – werden nicht zuhören, wenn Worte des Tathāgata vorgetragen werden, die voll tiefer Bedeutung sind, transzendent, mit der Leerheit verbunden. Sie werden nicht zuhören, sie werden nicht darauf bedacht sein, sie zu kennen, sie werden diese Lehren nicht als wert erachten, sie zu begreifen oder zu meistern. Aber sie werden zuhören, wenn literarische Werke vorgetragen werden – Werke von Dichtern, kunstvoll im Klang, kunstvoll in der Rhetorik, das Werk von Außenstehenden, Worte von den Nachfolgern anderer. Sie werden ihnen Gehör schenken und ihr Herz darauf richten, sie zu erkennen. Sie werden diese Lehren als wert erachten, sie zu begreifen und zu meistern. So entsteht aus verdorbenem Dhamma verdorbener Vinaya, aus verdorbenem Vinaya verdorbener Dhamma.

Dies, ihr Mönche, ist die vierte zukünftige Gefahr, die gegenwärtig noch nicht aufgetreten ist, die aber in der Zukunft auftreten wird. Seid wachsam und arbeitet ihr entgegen.“ – AN 5:79

§ 73. Dann sagte der Gesegnete zum Ehrwürdigen Ānanda: „Ānanda, die Salabäume stehen in voller Blüte, obwohl es nicht die Blütezeit ist. Sie bedecken, bestreuen und besprenkeln den Körper des Tathāgata voller Ehrerbietung für ihn. Korallenbaumblüten fallen vom Himmel ... Sandelholzpulver fällt vom Himmel ... Musik spielt im Himmel ... Lieder werden im Himmel

gesungen, als Huldigung des Tathāgata. Aber nicht allein auf diese Weise sollte ein Tathāgata verehrt, geehrt, respektiert oder ihm gehuldigt werden. Vielmehr geht es um den Mönch, die Nonne, den Laienanhänger oder die Laienanhängerin, die den Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktizieren, die meisterhaft praktizieren, die in Übereinstimmung mit dem Dhamma leben. Das sind diejenigen, die den Tathāgata höchst verehren, ihn respektieren und ihm huldigen. So solltet ihr euch trainieren: ‚Wir werden weiterhin den Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktizieren, wir werden weiterhin meisterhaft praktizieren, wir werden in Übereinstimmung mit dem Dhamma leben.‘ So solltet ihr euch selbst trainieren.“ – DN 16.

§ 74. „Für einen Mönch, der den Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktiziert, ist das, was mit dem Dhamma übereinstimmt, folgendes:

Er kultiviert weiterhin Ernüchterung in Bezug auf die Form, in Bezug auf das Gefühl, in Bezug auf die Wahrnehmung, in Bezug auf die Gestaltungen, er kultiviert weiterhin Ernüchterung in Bezug auf das Bewusstsein.

Indem er Ernüchterung in Bezug auf Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein kultiviert, begreift er Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein. Indem er Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein begreift, ist er völlig befreit von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein. Er ist völlig befreit von Sorgen, Klagen, Schmerzen, Nöten und Verzweiflung. Er ist völlig befreit, sage ich, von Leiden und Druck.“ – SN 22:39

Glossar

Arahant: Ein „Würdiger“ oder „Reiner“; eine Person, deren Geist frei ist von Verunreinigungen und die daher nicht für eine weitere Wiedergeburt bestimmt ist. Ein Titel für den Buddha und diejenigen seiner Schüler, die die höchste Stufe erreicht haben.

Āsava: Ausfluss; Gärung. Vier Qualitäten – Sinnlichkeit, Ansichten, Werden und Unwissen –, die aus dem Geist „herausfließen“ und die Flut (*ogha*) des Kreislaufs von Tod und Wiedergeburt erzeugen.

Bhava: Werden. Ein Gefühl der Identität innerhalb einer bestimmten Welt der Erfahrung. Die drei Ebenen des Werdens liegen auf der Ebene der Sinnlichkeit, der Form und der Formlosigkeit.

Bodhisatta: „Ein Wesen, das nach dem Erwachen strebt“; der Begriff, der den Buddha beschreibt, bevor er tatsächlich zum Buddha wurde, von seinem ersten Streben nach der Buddhaschaft bis zum Zeitpunkt seines vollständigen Erwachens. Sanskrit-Form: *Bodhisattva*.

Brahmane: Im allgemeinen Sprachgebrauch ist ein Brahmane ein Mitglied der Priesterkaste, der höchsten Kaste in Indien, der man durch Geburt angehörte. Im spezifisch buddhistischen Sprachgebrauch kann „Brahmane“ auch einen Arahant bezeichnen, um zu verdeutlichen, dass Exzellenz nicht auf Geburt oder Rasse, sondern auf den im Geist erreichten Qualitäten beruht.

Brahma: Ein Bewohner der himmlischen Bereiche der Form oder Formlosigkeit.

Deva (devatā): Wörtlich: „der Leuchtende“. Ein Bewohner der irdischen oder himmlischen Bereiche, der über dem Menschen steht.

Dhamma: (1) Ereignis, Handlung; (2) ein Phänomen an und für sich; (3) geistige Qualität; (4) Lehre, Unterweisung; (5) *nibbāna* (obwohl manche Passagen *nibbāna* als das Ablegen aller *dhammas* beschreiben). Sanskrit-Form: *Dharma*.

Dukkha: Druck, Leiden.

Gotama: Der Familienname des Buddha.

Jhāna: Geistige Vertiefung. Ein Zustand starker Sammlung auf eine einzige Empfindung oder geistige Vorstellung. Dieser Begriff leitet sich von dem Verb *jhāyati* ab: mit gleichmäßiger, ruhiger Flamme brennen.

Kamma: Eine absichtliche Handlung. Sanskrit-Form: *Karma*.

Khandha: Gruppe; physische und mentale Phänomene, wie sie direkt erfahren werden; das Rohmaterial für ein Gefühl des Selbst: *rūpa* – physische Form; *vedanā* – Gefühle von Freude, Kummer oder weder Freude noch Kummer; *saññā* – Wahrnehmung, mentales Etikett; *saṅkhāra* – Gestaltung, Gedankenkonstrukt und *viññāṇa* – Sinnesbewusstsein, der Akt der Kenntnisnahme von Sinnesdaten und Ideen, wie sie auftreten. Sanskrit-Form: *Skandha*.

Māra: Die Personifizierung der Versuchung und aller inneren und äußeren Kräfte, die Hindernisse für die Befreiung vom *samsāra* schaffen.

Nibbāna: Wörtlich die „Ungebundenheit“ des Geistes von Leidenschaft, Abneigung und Verblendung sowie vom gesamten Kreislauf von Tod und Wiedergeburt. Da dieser Begriff auch das Erlöschen eines Feuers bezeichnet, hat er auch die Bedeutung von Ruhe, Abkühlung und Frieden. Manchmal bezeichnet „totales *nibbāna*“ die Erfahrung des Erwachens, manchmal das endgültige Vergehen eines Arahants. Sanskrit-Form: *Nirvāṇa*.

Papañca: Objektivierung, die aus der Wahrnehmung „Ich bin der Denker“ entsteht und zu Konflikten führt.

Paṭicca-samuppāda: Abhängiges Mit-Entstehen; Abhängiges Entstehen. Eine Beschreibung, wie Unwissenheit und Begierde mit den Gruppen (*khandha*) und Sinnesmedien (*āyatana*) zusammenwirken, um Druck und Leiden zu verursachen. Da die Wechselwirkungen komplex sind, finden sich in den Sutten mehrere verschiedene Versionen. In der gebräuchlichsten Version beginnt die Beschreibung mit Unwissenheit. In einer anderen gängigen Version beginnt sie mit der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Name (geistige Aktivitäten – *nāma*) und Form (physische Gegebenheiten – *rūpa*) auf der einen Seite und dem Sinnesbewusstsein auf der anderen.

Pāli: Die Sprache des ältesten erhaltenen Kanons der Lehren des Buddha.

Pāṭimokkha: Grundlegender Kodex der monastischen Disziplin, bestehend aus 227 Regeln für Mönche und 311 für Nonnen.

Samādhī: Sammlung.

Samsāra: Weitergehen; der Prozess des Wanderns durch wiederholte Zustände des Werdens, mit dem dazugehörigen Tod und der Wiedergeburt.

Sarivvega: Ein Gefühl der Bestürzung über die Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit des Lebens, wie es normalerweise gelebt wird, verbunden mit einem starken Gefühl der Dringlichkeit, nach einem Ausweg zu suchen.

Sangha: Auf der konventionellen (*sammuti*) Ebene bezeichnet dieser Begriff die Gemeinschaften der buddhistischen Mönche und Nonnen. Auf der idealen (*ariya*) Ebene bezeichnet er die Anhänger des Buddha, Laien oder Ordinierte, die zumindest den Stromeintritt erlangt haben.

Saṅkhāra: Fabrikation {Gestaltung} (wörtlich: „zusammensetzen“). Die Kräfte, die Erfahrungen fabrizieren, und die Erfahrungen, die daraus resultieren. Sanskrit-Form: Saṁskāra.

Sutta: Abhandlung. Sanskrit-Form: Sūtra.

Tādin: „So“, ein Adjektiv, das jemanden beschreibt, der das Ziel erreicht hat. Der Zustand der Person ist undefinierbar, unterliegt aber keiner Veränderung oder Beeinflussung.

Tathāgata: Wörtlich: „jemand, der authentisch geworden (*tathā-āgata*) oder wahrhaftig gegangen ist (*tathā-gata*)“: ein im alten Indien verwendeter Beiname für eine Person, die das höchste religiöse Ziel erreicht hat. Im Buddhismus bezeichnet es gewöhnlich den Buddha, und gelegentlich auch einen seiner Arahant-Schüler.

Upādāna: Der Akt des Anhaftens an etwas, um davon zu zehren. Die Dinge, die, wenn man sich an sie klammert, Leiden verursachen, sind die fünf *khandhas*. Das Anhaften selbst nimmt vier Formen an: an Sinnlichkeit, an Gewohnheiten und Praktiken, an Ansichten und an Theorien über das Selbst.

Vinaya: Die klösterliche Disziplin, deren Regeln und Traditionen sechs Bände an gedrucktem Text umfassen.

Abkürzungsverzeichnis

AN	Aṅguttara Nikāya
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha Nikāya
Iti	Itivuttaka
Khp	Khuddakapāṭha
MN	Majjhima Nikāya
SN	Saṃyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
Thag	Theragāthā
Thig	Therīgāthā
Ud	Udāna

Die Verweise auf DN, Iti und MN beziehen sich auf den Diskurs, (das *sutta*). Die Verweise auf Dhp beziehen sich auf Verse. Verweise auf andere Texte beziehen sich auf den Abschnitt (*saṃyutta*, *nipāta* oder *vagga*) und die Abhandlung. Die Nummerierung für AN und SN folgt der thailändischen Ausgabe des Pāli-Kanons.

Alle Übersetzungen aus diesen Texten stammen vom Autor und basieren auf der Königlich Thailändischen Ausgabe des Pāli Kanons (Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya, 1982).

Bibliografie

Albanese, Catherine L. *Nature Religion in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Beiser, Frederick C. *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

———. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

———. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

———. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

———. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

{Behler, Ernst, Hrsg. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KA)*, München: Schöningh, 1958 ff.}

{Beissner, Friedrich und andere, Hrsg. *Hölderlin – Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart: Cotta und Kohlhammer, 1946-1985.}

Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Bernstein, J. M., Hrsg. *Classic and Romantic German Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Blanning, Tim. *The Romantic Revolution: A History*. New York: The Modern Library, 2011.

{Böhm, W., Hrsg. *Hölderlin – Gesammelte Werke*, Jena, 1911.}

Brekke, Torkel. *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Buell, Lawrence. *Emerson*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

———, Hrsg. *The American Transcendentalists: Essential Writings*. New York: The Modern Library, 2006.

Cotkin, George. *William James: Public Philosopher*. Urbana: University of Illinois Press, 1989.

{Carus Carl Gustav, *Friedrich der Landschaftsmaler*, Dresden: Teubner, 1841

<https://epub.ub.uni-muenchen.de.>}

Cunningham, Andrew and Nicholas Jardine, eds. *Romanticism and the Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Droit, Roger-Pol. *Le culte du néant: Les philosophes et le Bouddha*. Édition augmentée d'une préface. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

Emerson, Ralph Waldo. *Essays and Lectures*. New York: The Library of America, 1983.

———. *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1940.

Frank, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Translated by Elizabeth Millàn-Zaibert. Albany: State University of New York Press, 2004.

{Fricke, Gerhard und Göpfert, Herbert G., Hrsg. *Friedrich Schiller – Sämtliche Werke* in 5 Bd., München: Hanser, 3. Aufl., 1962.}

{Gaier, Ulrich, Hrsg. *Johann Gottfried Herder, Werke*, 10 in 11 Bd., Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.}

Gambhirananda, Swami, Hrsg. „A Short Biography of Swami Vivekananda.” <http://www.vivekananda.net/>

Garrett, Don, Hrsg. *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gleig, Ann. „From Theravāda to Tantra: The Making of an American Buddhism?” *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 14:2 (2013): 221–238.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meister's Apprenticeship*. Translated by Thomas Carlyle. New York: Collier and Sons, 1917.

Gontard, Susette Borkenstein. *The Recalcitrant Art: Diotima's Letters to Hölderlin and Related Missives*. Edited and translated by Douglas F. Kenney and Sabine Menner-Bettscheid with a foreword by David Farrell Krell. Albany: State University of New York Press, 2000.

Gura, Philip F. *American Transcendentalism: A History*. New York: Hill and Wang, 2007.

Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*. Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Herder, Johann Gottfried, *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History*. Edited and translated by Marcia Bunge. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Herders Werke, Berlin, o.J.

Herling, Bradley L., *The German Gita: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*. New York und London: Routledge, 2006.

{Herman, Gottfried und Creuzer, Georg Friedrich, *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, Heidelberg: Oswald, 1818.}

Hölderlin, Friedrich. *Hyperion*. Translated by Ross Benjamin. New York: Archipelago Books, 2008.

———. *Selected Poems and Fragments*. Translated and with an Introduction by Michael Hamburger. Edited by Jeremy Adler. London: Penguin Books, 1994.

Holmes, Richard. *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*. New York: Vintage Books, 2008.

Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper and Row, 1970 (1944–1945).

{Jaeschke, Walter, Hrsg. Georg Wilhelm Friedrich Hegel – *Vorlesungen*, Hamburg: Meiner, 1985 }

James, William. *Pragmatism and Other Writings*. New York: Penguin Books, 2000.

———. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Classics, 1985 (1902).

Janowitz, Anne. „The Sublime Plurality of Worlds: Lucretius in the Eighteenth Century” (2010). www.tate.org.uk/research-publications/the-sublime.

Jung, Carl Gustav. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1969.

{Jung, Carl Gustav. *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*. Zürich: Rascher, 1932. }

{Jung, Carl Gustav. *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher, 2. Aufl., 1932. }

———. *Modern Man in Search of a Soul*. Translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes. Abingdon: Routledge Classics, 2001 (1933).

———. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1938.

Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Translated and edited by Allen Wood and George DiGiovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

{Kaufmann, Hans, Hrsg. *Heinrich Heine – Werke und Briefe in zehn Bänden*. Berlin: Aufbau-Verlag, 2. Aufl., 1972.}

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East.'* London: Routledge, 1999.

{Kluckhohn, Paul und Samuel, Richard, Hrsg. *Novalis – Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* in 4 Bd. und 1 Begleitbd., Stuttgart: Kohlhammer, 1960-1977.}

Koistinen, Olli, Hrsg. *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

{Loewenthal, Erich, Hrsg. *Platon – Sämtliche Werke*. Schneider: Berlin, 1940.}

Maslow, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. New York: Penguin Arana, 1964.

———. *Toward a Psychology of Being*. New York: John Wiley und Sons, 1968.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

{Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften – Jubiläumsausgabe*, ca. 37 Bände, Neudruck, Stuttgart: Friedrich Frommann, 1971 }

{Millàn-Zaibert, Elizabeth. *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2007.

{Moldenhauer und Michel, Hrsg. *Hegel – Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, 1970. }

{—————. *Hegel – Werke in 20 Bänden*, in Reihe Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft (STW), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl., 1986 }

{Niehus-Jung, Marianne..., Hrsg. *Carl Gustav Jung – Gesammelte Werke*, Olten: Walter, 1976 }

Nikhilananda, Swami. *Swami Vivekananda: A Biography*. <http://www.vivekananda.net/>

Novalis. *Henry von Ofterdingen*. Translated by Palmer Hilty. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1990.

—————. *Hymns to the Night*. Translated by Dick Higgins. Revised Edition. New Paltz, NY: McPherson und Co., 1984.

—————. *The Novices of Sais*. Translated by Ralph Manheim. New York: Archipelago Books, 2005.

—————. *Philosophical Writings*. Translated and edited by Margaret Mahony Stoljar. Albany: State University of New York Press, 1997.

Olender, Maurice. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Ospovat, Alexander M. „Romanticism and German Geology: Five Students of Abraham Gottlob Werner.” *Eighteenth Century Life*, 7 (1982): 105–117.

Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1950.

Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Platon. *Phaedrus*. Translated by Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.

———. *Symposium*. Translated by Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Prabhavananda, Swami. *The Spiritual Heritage of India*. Hollywood: Vedanta Press, 1979.

{Raich, Johann Michael, Hrsg. *Novalis, Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, Mainz: Kirchheim, 1880, <https://digital.slub-dresden.de.>}

{Raich, Johann Michael, Hrsg. *Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philip Veit: Briefwechsel*, Mainz: Kirchheim, 1881
<https://archive.org/.>}

Raphael, Melissa. *Rudolph Otto and the Concept of the Holy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Richardson, Robert D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism. A Biography*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

Robinson, Richard, Willard Johnson, and Thanissaro Bhikkhu. *Buddhist Religions: A Historical Introduction*. Fifth Edition. Belmont, CA: Wadsworth, 2005.

Schiller, Friedrich. *Letters on the Aesthetic Education of Man*. Translated by Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby. Oxford: Oxford University Press, 1967.

{Schlegel, Friedrich *Fragmente*. [Mit Beiträgen von August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schleiermacher und Friedrich von Hardenberg (Novalis).] In: *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Ersten Bandes Zweytes Stück*. Berlin 1798, 3–146. Digitale Edition von Jochen A. Bär. Vechta 2014. [http://www.zbk-online.de/.](http://www.zbk-online.de/)}

{Schlegel, Friedrich. *Kritische Fragmente*. In: *Lyceum der schönen Künste. Ersten Bandes, zweyter Theil*. Berlin 1797, 133–169. Digitale Edition von Jochen A. Bär. Vechta 2013 [http://www.zbk-online.de/.](http://www.zbk-online.de/)}

Schlegel, Friedrich. *Lucinde and the Fragments*. Translated with an introduction by Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

{Schlegel, Friedrich. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808, [https://www.deutschestextarchiv.de/.](https://www.deutschestextarchiv.de/)}

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Translated and edited by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Translated by John Oman with an introduction by Rudolf Otto. New York: Harper and Row, 1958.

{———. *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg: Meiner 1958, [http://www.zeno.org/.](http://www.zeno.org/)}

———. *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde – mit einer Vorrede von Karl Gutzkow*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1835.

{—————. *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde*. Lübeck und Leipzig, Friedrich Bohn, 1800.}

{Schmidt, Julian. *Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod*, 1. Band, Leipzig: Herbig, 4. Aufl., 1858.}

{Schulz, Gerhard, Hrsg. *Novalis – Werke*, München: C.H. Beck, 2013.}

Scruton, Roger. *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Seager, Richard. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 1999.

Singer, Peter. *Hegel: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Sontheimer, Günter D. und Hermann Kulke, Hrsg. *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications, 1991.

{Suphan, Bernhard, Hrsg. *Herders Sämmtliche Werke*, Berlin: Weidmanßche Buchhandlung, 1878, <https://www.google.de/books/>.}

Vivekananda, Swami. „Buddha’s Message to the World” (1900). Edited by Frank Parlato, Jr. <http://www.vivekananda.net/>

—————. „Buddhism, the Fulfillment of Hinduism” (1893). Edited by Frank Parlato, Jr. <http://www.vivekananda.net/>

—————. „Buddhistic India” (1900). Edited by Frank Parlato, Jr. <http://www.vivekananda.net/>

—————. „Is Vedanta the Future Religion?” (1900). Edited by Frank Parlato, Jr. <http://www.vivekananda.net/>

———. „Paper on Hinduism” (1893). Edited by Frank Parlato, Jr.
<http://www.vivekananda.net/>

———. „The Vedanta Philosophy” (1896). Edited by Frank Parlato, Jr.
<http://www.vivekananda.net/>

———. *The Yogas and Other Works*. Chosen and with a Biography by Swami Nikhilananda. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1953.

{Weischedel, Wilhelm, Hrsg. *Kant – Werkausgabe*, 12 Bd., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.}

{Weiss, Otto, Hrsg. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling – Werke*. Leipzig: Eckardt, 1907.}

Wheeler, Kathleen M., Hrsg. *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Williamson, George S. *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Zammito, John H. *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

———. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.