Buddhistische
Romantik

Buddhistische Romantik

VON

Thānissaro Bhikkhu
(Geoffrey DeGraff)

ZUR FREIEN VERTEILUNG

Anfragen an
The Abbot
Metta Forest Monastery
PO Box 1409
Valley Center, CA 92082
USA
Copyright © Thanissaro Bhikkhu 2015

Alle Bilder liegen in der public domain.
Dieses Buch darf zur freien Verteilung ohne Erlaubnis
des Autors kopiert oder gedruckt werden.
Alle Rechte bleiben davon unberührt.

Übersetzer: Andreas Pingel
Druck: digital business and printing GmbH (Berlin)
Kontakt/Bestellungen: bgm@buddhismus-muenchen.de
Herausgeber: Buddhistische Gesellschaft München e.V. © 2022

ZWEITE, ÜBERARBEITETE AUFLAGE 2017

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen • vi

Danksagung • vii

EINFÜHRUNG: Buddhistische Romantik hinterfragen • 1

KAPITEL EINS: *Dramatis Personae* • 23
- Der Buddha • 26
- Fünf Frühromantiker • 36
  - Novalis • 40
  - Friedrich Schlegel • 44
  - Friedrich Schleiermacher • 52
  - Friedrich Hölderlin • 58
  - Friedrich Schelling • 67
  - Die romantische Erfahrung gestalten • 73

KAPITEL ZWEI: Ein uralter Pfad • 88
- Leiden, Seine Entstehung, Seine Beendung • 89
- Der Pfad • 95
- Wie der Buddha lehrte • 102
- Den Pfad offen halten • 107

KAPITEL DREI: Ein Zeitalter der Tendenzen • 111
- Naturwissenschaften • 114
- Politik • 121
- Philosophie • 129
  - Kant • 130
  - Fichte • 137
  - Schiller • 141

Herder • 149
Platon • 160
Literatur • 164

KAPITEL VIER: Das romantische Universum • 177
Symphilosophie • 179
Einheit • 180
Organisch • 185
Unendlichkeit • 196
Der Reiz der Freiheit • 211
Das romantische Programm • 220

KAPITEL FÜNF: Romantische Religion • 232
Die religiöse Erfahrung • 235
Religiöse *Bildung* • 241
Schleiermacher-Rezeption • 250
Romantische Religion identifizieren • 256

KAPITEL SECHS: Die Übermittlung romantischer Religion • 272
Emerson • 277
Religionspsychologie • 292
James • 295
Jung • 314
Maslow • 333
Religionsgeschichte • 344
Hegel • 348
Romantik in der modernen Wissenschaft • 362
Ewige Philosophie • 368
Die Übertragung in ihrer Summe • 394

KAPITEL SIEBEN: Buddhistische Romantik • 401
Stimmen der buddhistischen Romantik • 404

Die Anziehungskraft der buddhistischen Romantik • 433
Buddhistische Romantik vs. das Dhamma • 439
Die Ironie der buddhistischen Romantik • 480

APPENDIX: Unromantisches Dhamma • 490
Die Entdeckung des Dhamma • 490
Das Problem: *Dukkha* • 491
Die richtigen Fragen fragen • 492
Kamma und weiteres Werden • 496
Verlangen • 499
Fragen zu Selbst und Nicht-Selbst • 502
Getrenntsein und Eins-Sein • 511
Sich nähren • 515
Aufmerksamkeit vs. das angeborene Gute • 518
Achtsamkeit und Entschlossenheit • 520
Das Wesen des Dhamma • 522
Der einzige Pfad • 529
Rechte Ansicht • 535
Das Überleben des echten Dhamma • 538

Glossar • 547

Anmerkungen • 551

Literatur • 558

Index • 562

Das Dhamma-Dana Projekt • 584

Abkürzungen

AN	Aṅguttara Nikāya
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha Niksāya
Iti	Itivuttaka
Khp	Khuddakapātha
MN	Majjhima Nikāya
SN	Saṁyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
Thag	Theragāthā
Thig	Therīgāthā
Ud	Udāna

Für DN, Iti und MN beziehen sich die Quellenangaben auf die Lehrrede (*sutta*). Für Dhp gilt der Bezug dem Vers. Bei den anderen Texten beziehen sich die Quellenangaben auf den Abschnitt (*saṁyutta, nipāta oder vagga*) und die Lehrrede. Die Nummerierung für AN und SN folgt der Thailändischen Ausgabe des Pāli Kanon.

Alle Übersetzungen dieser Texte stammen vom Autor und basieren auf der Royal Thai Edition des Pāli Kanon (Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya, 1982)

Danksagung

Während der Vorbereitung dieses Buches habe ich meine Arbeitsergebnisse mit einer Reihe von Dhamma-Gruppen besprochen und sehr von ihrem Feedback profitiert. Zu diesen Gruppen gehören die Laguna Beach Parisa, das Sati Center for Buddhist Studies und Against the Stream. Ich bin außerdem zahlreichen Personen zu Dank verpflichtet, die mir Materialien zur Verfügung gestellt haben, welche meine Recherchen ermöglichten, und/oder die während der Vorbereitung des Manuskripts wertvolles Feedback gaben. Dazu zählen 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. Insbesondere Isabella Trauttmansdorff half, Passagen aus Schleiermachers *Vertraute Briefe über 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, dass es ein viel besseres Buch geworden ist, als was ich allein vermocht hätte. Für alle verbleibenden Fehler bin ich selbstverständlich alleine verantwortlich.

Zwei technische Hinweise: 1) Bei allen Zitaten aus anderen Texten habe ich nur in einem Fall eine Hervorhebung - als kur-

siven Text - hinzugefügt, die ich gekennzeichnet habe. In allen anderen Fällen ist der kursive Satz im Original vorhanden.

2) Bei Zitaten von anderen Autoren habe ich deren Schreibweise von Pāli- und Sanskrit-Begriffen übernommen.

Ich habe die Recherche für und das Schreiben dieses Buches als sowohl lehrreich wie auch als angenehm empfunden. Ich hoffe, dass der Leser die gleichen Qualitäten im Buch selbst findet.

Ṭhānissaro Bhikkhu
(Geoffrey DeGraff)

Metta Forest Monastery
September, 2015

„Damals wie heute ist alles, was ich lehre, nur Leiden
und die Beendigung des Leidens.“

Der Buddha

”Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.”

Friedrich Schleiermacher

”Ungebundenes aber
Hasset Gott.”

Friedrich Hölderlin

EINFÜHRUNG

Buddhistische Romantik hinterfragen

Viele Abendländer werden bei ihrer ersten Begegnung mit dem Buddhismus durch die verblüffende Vertrautheit von dessen augenscheinlich zentralen Konzepten überrascht: Verbundenheit, Ganzheitlichkeit, Spontanität, Ego-Transzendenz, Nicht-Urteilen und Integration der Persönlichkeit. Dass die Konzepte vertraut klingen, weil sie vertraut sind, entgeht dabei meist ihrer Aufmerksamkeit. Zu einem beträchtlichen Teil stammen sie nicht aus den Lehren Buddhas sondern haben ihre verborgenen Wurzeln in der westlichen Kultur: der Gedankenwelt der deutschen Frühromantiker.

Die Namen dieser Frühromantiker - Schleiermacher, Schlegel, Schelling, Hölderlin und Novalis - sind mehr oder weniger vergessen; ihre Ideen hingegen sind in der Kultur des Westens weiterhin sehr lebendig. Sie gehörten zu den ersten, die das problematische Gefühl analysierten, in einer modernen Kultur aufzuwachsen, in welcher die Wissenschaften schwindelerregende Ausblicke auf Deep Space und Deep Time lehren, und wo rationalisierte wirtschaftliche und politische Systeme ein Gefühl von innerer und äußerer Fragmentation entstehen lassen. Die aus der Romantik stammende Darlegung, wie ein als künstlerische Gestaltung der Gefühle angelegtes spirituelles Leben sowohl die eigene geistige Gesundheit als auch die gesellschaftliche Harmonie in der modernen Kultur befördern kann, übt nach wie vor Einfluss auf die Entstehung populärer Ideen über diese Fragen aus.

Es wäre nicht weiter schlimm, wenn sich der Einfluss der Frühromantik auf modernen Buddhismus auf einige isolierte Konzepte beschränken würde - eine einfache Zuordnung vertrauter westlicher Begriffe zu fremdartigen buddhistischen Begriffen, damit buddhistische Konzepte für Menschen mit westlichem Hintergrund intuitiv verständlich werden. Die einzige Frage wäre dann, ob die Begriffe richtig zugeordnet wurden bzw. etwaige falsche Zuordnungen zu korrigieren. Und man könnte die Ansicht vertreten, dass die Einpassung romantischer Konzepte in ein buddhistisches Bezugssystem diese Konzepte automatisch in eine buddhistische Richtung verschiebt. Es verhält sich aber genau anders herum. Der Einfluss der Romantik auf den modernen Buddhismus geht durch die Oberfläche direkt ins Mark und gestaltet dabei nicht nur isolierte Konzepte sondern auch die darunter liegende Denkstruktur, aus dem diese Konzepte ihren Sinn beziehen. Anders ausgedrückt hat die Romantik das Bezugssystem geliefert, in welches buddhistische Konzepte eingepasst wurden, und diese Konzepte dabei im Sinne der Romantik umgestaltet.

Wenn wir das Dhamma - die Lehren des Buddha - mit dem religiösen Denken der Frühromantiker vergleichen, dann sehen wir auf einem strukturellen Niveau radikale Unterschiede in Bezug auf alle grundlegenden Fragen hinsichtlich des Zwecks von Religion, der Natur des grundlegenden spirituellen Problems, der Lösung dieses Problems, wie diese Lösung erreicht werden kann, und welche Wirkung diese Lösung auf den Menschen hat.

- Für die Romantiker hat Religion die Aufgabe, eine gesunde Beziehung zwischen Mensch und Universum herzustellen. Für das Dhamma dreht sich Religion um das Erreichen vollständiger Freiheit von Leiden und Stress, jenseits von “Mensch”, “Universum” oder jedweden Verhältnisses.

- Für die Romantiker besteht das grundlegende spirituelle

Problem in Ignoranz gegenüber der Identität des Menschen: Dass jeder Mensch integraler Bestandteil der unendlichen organischen Einheit des Kosmos ist. Diese Ignoranz wiederum führt zu einem Gefühl entfremdeter Vereinzelung - in mir selbst, zwischen mir und anderen Menschen und zwischen mir und der Natur insgesamt. Für das Dhamma besteht das grundlegende spirituelle Problem in der Unkenntnis, was Leiden ist, wie es entsteht, und wie es beendet werden kann. Das Dhamma führt unter den Gründen für Leiden sogar den Versuch auf zu definieren, was ein menschliches Wesen ist oder welchen Platz der Mensch im Universum einnimmt.

- Für die Romantiker liegt die grundlegende spirituelle Heilung darin, ein unmittelbares Gefühl von Einheit in mir selbst und zwischen mir selbst und dem Universum zu erreichen. Für das Dhamma stellt die gefühlte Einheit des Gewahrseins einen Teil des *Pfades* zur Heilung dar, wobei die endgültige Heilung beinhaltet, über Gefühle - und alles andere, mit dem man ein Gefühl von Identität aufbaut - hinauszugehen und hin zu der direkten Verwirklichung von *nibbāna (nirvāṇa)*: einer Dimension jenseits von Eins-Sein und Verschiedenartigkeit, jenseits des Universums, jenseits kausaler Zusammenhänge und jenseits der Dimensionen von Raum und Zeit.

- Für die Romantiker gibt es viele Wege hin zu spiritueller Heilung, die jedoch alle über das Hervorrufen eines Gefühls von Empfänglichkeit gegenüber allen Dingen - so wie sie sind - führen. Für das Dhamma führt lediglich ein Weg zu nibbāna - der Weg der Fertigkeiten, den wir den Edlen Achtfachen Weg nennen -, auf dem alle mentalen Zustände als förderlich oder nicht förderlich beurteilt werden und nach Kräften versucht wird, die förderlichen Zustände zu pflegen und die nicht förderlichen aufzugeben.

- Für die Romantiker ist die Heilung niemals endgültig son-

dern muss das ganze Leben lang angestrebt werden. Das eigene Verständnis von innerer und äußerer Einheit kann im Laufe der Zeit auf natürliche Art und Weise tiefer werden. Mit jedem neuen Erleben dieser Einheit entsteht ein natürliches Bedürfnis dieses auszudrücken: Dieses Bedürfnis ist der Ursprung religiöser Traditionen und Texte. Da Einheit jedoch unendlich, Ausdrücke und Texte hingegen endlich sind, so hat keine religiöse Tradition das letzte Wort darüber, wie sich unendliche Einheit anfühlt. Da ferner jeder Gefühlsausdruck durch die Zeit und den Ort seiner Entstehung geprägt wird, ist jeder Mensch dazu verpflichtet, das Gefühl von Einheit auf immer neue Art und Weise auszudrücken. Nur hierdurch kann Religion im Wandel der Kulturen lebendig bleiben.

Für das Dhamma hingegen ist das vollständige, endgültige Erwachen in diesem Leben möglich, und die Texte nennen tausende Personen, die dies zu Buddhas Zeiten für sich selbst bestätigten. Einmal erreicht wird das vollständige Erwachen vollständig verstanden. Der Buddha hatte in seiner Lehrtätigkeit kein Interesse daran, seine Gefühle über das Unbegrenzte auszudrücken. Stattdessen lag sein Interesse darin, den praktischen Weg aufzuzeigen, auf dem andere Menschen nibbāna erreichen können, und sie anzuregen diesen Weg zu gehen. Da der Weg zeitlos ist - und da er seit mehr als 2600 Jahren zahlreiche Tests erfolgreich bestanden hat - ist es nicht notwendig, ihn auf neue Art und Weise zu formulieren. Und tatsächlich ist das größte Geschenk, dass man anderen jetzt und in der Zukunft machen kann, das Wissen über den Weg Buddhas so getreu wie möglich weiterzugeben, damit diese es für sich selbst testen können.

Schaut man sich an, wie Buddhismus gegenwärtig im Westen - und, in einigen Fällen in Asien für Menschen mit westlichem Bildungshintergrund - unterrichtet wird, so fällt auf, dass dies bei jeder dieser Fragen aus der Perspektive der Romantik und

gegen das Dhamma geschieht. Und da Fragen die Strukturen formen, welche Konzepten ihre Bedeutung und ihren Zweck verleihen, ist das Resultat ein moderner Buddhismus, der aus einem romantischen Kern mit einem buddhistischen Gewand besteht. Oder, um eine andere Analogie zu verwenden: Moderner Buddhismus ist wie ein Gebäude, dessen Struktur rein romantisch ist und das über buddhistische Elemente als Dekoration verfügt, die in die Vorgaben dieser Struktur eingepasst wurden. Daher sollte dieser Trend im modernen Buddhismus eher als Buddhistische Romantik denn als Romantischer Buddhismus bezeichnet werden.

Aus romantischer Perspektive stellt selbst eine strukturelle Veränderung des Dhamma kein ernsthaftes Problem dar, da sich dies in die romantische Vorstellung einfügen würde, dass alle Wege offener Rezeptivität zum Ziel führen, weshalb der Austausch eines Weges durch einen anderen keinen praktischen Unterschied darstellen würde. Aus der Sicht des Dhamma hingegen bietet das romantische Ziel lediglich eine begrenzte Möglichkeit von Freiheit. Wird das romantische Ziel als das einzige Anliegen des spirituellen Lebens betrachtet, dann steht dies dem größeren Ziel totaler Freiheit im Weg.

Und wie wir bei der Untersuchung der logischen Implikationen der romantischen Weltsicht sehen werden, so bietet die Vorstellung von einem Universum als unendliche organische Einheit für keinen Teil dieser Einheit die Möglichkeit echter Freiheit. Wenn Ihre Nieren z.B. freie Wahl hätten, dann könnten sie einen Streik für würdevollere Arbeitsaufgaben ausrufen - und Ihr Körper würde in der Folge sterben. Entsprechend hat in einem Universum, in welchem alle Teil einer größeren Einheit sind, selbst in gewöhnlichen, alltäglichen Dingen keiner eine freie Wahl. Menschen müssen ganz einfach ihrer Natur folgen, ohne wählen zu können, worin diese Natur bestehen sollte. Doch wie der Buddha

betont hat: Ohne Wahlfreiheit würde die Idee eines Praxispfades keinen Sinn ergeben, da niemand die Freiheit hätte, sich für oder gegen die Praxis zu entscheiden.

Deshalb *ist* für jeden ernsthaft an dem durch das Dhamma versprochenen Weg zur Freiheit Interessierten die Buddhistische Romantik tatsächlich ein ziemliches Problem. Es versperrt den Weg für die zwei Gruppen von Menschen, welche es mit dem tatsächlichen Dhamma verwechseln: die durch romantische Ideen angezogenen und die durch diese abgestoßenen Menschen. Es lehrt der ersten Gruppe eine äußerst begrenzte Vorstellung davon, wieviel Freiheit ein menschliches Wesen erfahren kann. Der zweiten Gruppe wird hingegen vermittelt, das Dhamma überhaupt nicht ernst zu nehmen.

Für beide Gruppen besteht das Problem in einem mangelnden Verständnis, dass Buddhistische Romantik das eine ist, und das Dhamma etwas anderes. Deshalb liegt es im Interesse beider Gruppen das Bewusstsein dafür zu steigern, dass es sich bei buddhistischer Romantik und dem Dhamma um zwei verschiedene Dinge handelt - die sich in zwar in manchen Bereichen überschneiden, aber nichts desto trotz von radikal unterschiedlichen Annahmen ausgehen und auf radikal verschiedene Ziele hinauslaufen. So können Mitglieder der ersten Gruppe eine informierte Wahl darüber treffen, ob sie in der Komfortzone romantischer Ideen bleiben oder nach etwas streben möchten, das vielversprechender ist, auch wenn es eine größere Herausforderung darstellt.

Für Mitglieder der zweiten Gruppe hingegen wäre es damit leichter, eine offene Haltung einzunehmen, Zugang zum richtigen Dhamma zu gewinnen und es an sich selber zu messen. In beiden Fällen würde der Vorteil darin bestehen zu wissen, was man wählt, wenn man sich entscheidet, wieviel vom Dhamma man nehmen möchte.

Leider jedoch ist die Unwissenheit, aus der heraus buddhistische Romantik mit dem Dhamma verwechselt wird, recht komplex und existiert auf einer Vielzahl von Ebenen. Hier wäre zunächst die Unkenntnis dessen zu nennen, was der Buddha eigentlich gelehrt hat. Dies ist teilweise die Schuld früherer Buddhisten, von denen einige auch Jahrhunderte nach seinem Verscheiden noch Texte verfassten, die sie dem Buddha zuschrieben. Darüber hinaus existierte im Westen eine Tendenz, traditionelle buddhistische Texte fehlerhaft zu zitieren und diese falschen Zitate dem Buddha zuzuschreiben - oft getreu dem romantischen Prinzip, dass man einem alten Text einen Gefallen tut, wenn man ihn an die Bedürfnisse des modernen Menschen anpasst, selbst wenn man seine Aussage dabei wesentlich verändert.

Ironischerweise liegt ein noch größerer Grund für Unkenntnis über buddhistische Romantik in einer allgemeinen Ignoranz der westlichen Kultur gegenüber ihrer eigenen Geschichte und insbesondere der Geschichte romantischer Ideen. In einigen Fällen kann dies auf den weiterverbreiteten Glauben zurückgeführt werden, dass sich Gesellschaft und Kultur im 21. Jahrhundert so stark verändert haben, dass wir nicht länger durch die Vergangenheit beeinflusst werden - weshalb es sinnlos ist zu wissen, was die Menschen in der Vergangenheit gedacht haben. Diese Einstellung macht uns der Tatsache gegenüber blind, dass viele dieser alten Ideen unsere Art zu denken auch heute noch beeinflussen.

Ein weiterer Grund für unsere Unkenntnis der Vergangenheit ist der Glaube, dass gegenwärtig lebendige Ideen deshalb überlebt haben - während andere Ideen ausgestorben sind -, weil die Überlebenden über mehr objektive Wahrheit verfügen. Deshalb sei es unnötig, sich mit Ideen zu beschäftigen, die auf der Strecke geblieben sind, bzw. mit der Frage, warum die überlebenden überlebten. Dieser Glaube ignoriert jedoch das Ausmaß, in welchem Ideen vergessen werden können, selbst wenn sie richtig

sind. Er ignoriert ferner das Ausmaß, in welchem Ideen nicht wegen ihrer Wahrheit sondern wegen ihrer *Nützlichkeit* überleben können. Deshalb muss man sich fragen, *welchem* Zweck und *wessen* Zweck diese Ideen gezwungen werden zu dienen. Andernfalls riskieren wir beim Übernehmen von Ideen aus unserer Umgebung, inneren und äußeren Zwecken zu dienen, denen wir nicht trauen können.

Aber selbst unter geschichtlich interessierten und belesenen Menschen herrscht eine allgemeine Unkenntnis über die Romantiker und deren Einfluss auf das Denken der Gegenwart. Selbst in der akademischen Literatur findet sich keine umfassende Untersuchung über die Sichtweisen der Romantiker betreffend Religion und deren Auswirkungen auf spätere Generationen. Wir werden also auf die üblichen Vorstellungen über die Romantiker zurückgeworfen, die sich allerdings oft als falsch erweisen.

Beispielsweise ist eines der üblichen die Romantiker betreffenden Missverständnisse der Glaube, dass sie den Wissenschaften gegenüber eine feindliche Haltung einnahmen und die eigenen Gefühle über die harten Wahrheiten der Realität stellten. Tatsächlich haben die Romantiker jedoch positiv auf die wissenschaftlichen Entwicklungen ihrer Zeit reagiert, welche - in Astronomie, Biologie, Paläontologie und Geologie - das Universum als unendliche, sich entwickelnde, organische Einsheit und jeden Menschen als Teil dieser Einsheit und in einer interaktiven Beziehung mit seiner Umgebung agierend betrachteten. Aus dieser Sicht heraus entwickelten die Romantiker die Theorie des Mikrokosmos: Da jeder Mensch in seinem Innern durch die gleichen Kräfte geformt wird, die auch in der Außenwelt wirksam sind, so habe auch die Beschäftigung mit den eigenen Gefühlen weder etwas mit Zügellosigkeit noch mit Geltungsbedürfnis zu tun. Vielmehr könne man auf diese Weise objektive Kenntnisse über die Kräfte erlangen, die in einem größeren Maßstab

im Kosmos am Werke sind. Gleichzeitig könne die Kenntnis der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse über die externen, im Kosmos wirksamen Prozesse objektive Erkenntnisse über die im Menschen wirksamen Prozesse liefern. Anstatt also nur nach innen zu schauen und das Selbst über die die Welt zu stellen, so suchten die Romantiker in der Innen- und Außenwelt nach Wegen, sowohl das Selbst als auch die Welt besser zu verstehen, um beider Evolution fördern zu können.

Dieser Sachverhalt ist relativ unbekannt, weshalb verschiedene buddhistische Lehrer in einer ironischen Wendung der Geschichte die Romantiker ablehnen, da diese unwissenschaftlich und selbstbezogen seien, und gleichzeitig vorschlagen, den Buddhismus an die Paradigmen der modernen Wissenschaft anzupassen und größeres Gewicht auf unsere kollektive Vernetzung zu legen - und sind sich dabei der Tatsache nicht bewusst, dass beide Forderungen genau das sind, wofür die Romantiker eingetreten wären. Dies ist einer der Gründe, aus denen moderne buddhistische Lehrer - obwohl manchmal durchaus offen mit der Tatsache umgehend, dass sie das Dhamma in ihrer Interpretation für den Westen ändern und modernisieren - keine Klarheit darüber besitzen, woher ihre Interpretationen stammen.

Wegen dieser zahlreichen Ebenen von Unkenntnis ist es nicht weiter verwunderlich, dass Buddhistische Romantik nur selten hinterfragt wurde. Sie wird ganz einfach als eine für unsere Zeit gültige Version des Dhamma akzeptiert. Selbst die wissenschaftliche Literatur zu westlichem Buddhismus - jedenfalls insoweit sie Buddhistische Romantik zur Kenntnis genommen hat - neigt dazu, die Entstehung Buddhistischer Romantik in Hinblick auf die Gesetzmäßigkeiten kultureller Veränderungen als sowohl notwendig wie auch als gut anzusehen. Selbst die Akademiker stellen selten die Frage, woher diese angenommene Gesetzmäßigkeit kommt. Und es zeigt sich, dass sie ihren Ursprung bei den Früh-

romantikern hat. Wie wir später sehen werden ist die akademische Beschäftigung mit Religion ein wesentlicher Übertragungsweg, auf dem die Sicht der Romantik auf Religion in die moderne Welt gelangt ist.

Aber es findet sich hier noch eine weitere Ironie. Ein Prinzip des Dhamma, welches tatsächlich übernommen *wurde*, lautet, dass das Dhamma nicht allein auf Grundlage eines Glaubens akzeptiert werden sollte. Stattdessen sollte man es einem Praxistest unterziehen um zu sehen, ob es wirklich funktioniert. Wenn jedoch das Dhamma durch den Filter der Buddhistischen Romantik wahrgenommen wird, dann stehen seine Chancen im Praxistest schlecht, da seine Botschaft unverständlich wird. Und wenn gleichzeitig Buddhistische Romantik nicht als vom Dhamma verschieden wahrgenommen wird, dann ist es unmöglich zu prüfen, welches Lehrgebäude die besseren Resultate gibt.

Deshalb dieses Buch.

Seine Absicht ist, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass es so etwas wie Buddhistische Romantik gibt. Dies gibt Menschen, die das Leiden beenden möchten, die Möglichkeit informierte Fragen zu stellen - sowohl über das Dhamma als auch über Buddhistische Romantik - und so ein Gefühl dafür zu gewinnen, welche praktischen Konsequenzen die Wahl des einen oder des anderen nach sich zieht.

Ein Teil der Inspiration für dieses Buch entstand bei der Beschäftigung mit der Frage, wie der Buddhismus vor vielen Jahren nach China gelangte. Für die Chinesen war während der ersten drei Jahrhunderte ihres Kontaktes mit dem Buddhismus der Taoismus das Dhamma-Tor. Anders ausgedrückt: Während der ersten Begegnungen mit dem Dhamma interpretierten es chinesische Intellektuelle entsprechend dem Taoismus, sie stellten also buddhistische Konzepte in den Kontext einer taoistischen Welt-

sicht. Das ging soweit, dass frühe Übersetzer das Wort *tao* für die Übertragung einer ganzen Palette buddhistischer Konzepte verwendeten, wie z.B. dhamma, yoga, Erwachen *(bodhi)* und Weg *(magga)*. Diese und andere Dhamma-Konzepte wurden dann für die Beantwortung von Fragen herangezogen, die aus einem taoistischen Kontext heraus gestellt wurden. Gleichzeitig entstand der Mythos, dass der Buddha eigentlich durch den taoistischen Weisen Lao-tze unterwiesen worden sei, und dass ungewohnte Elemente in der buddhistischen Lehre der Tatsache geschuldet seien, dass die Inder in ihrer Eigenschaft als Barbaren Lao-tzes Lehre mißverstanden hätten. Unter diesen Umständen fanden einzelne buddhistische Ideen Eingang in die chinesische Kultur.

Im vierten Jahrhundert jedoch begannen Mönche wie Tao-an (312 - 385) und sein Schüler Hui-yüan (334 - circa 416) zu verstehen, dass Buddhismus und Taoismus unterschiedliche Fragen stellen. Als diese Mönche diese Unterschiede erkannten und beleuchteten, begannen sie ihre taoistischen Annahmen mit Hilfe buddhistischer Ideen zu hinterfragen. Dies war der Beginn einer größeren Bewegung, Buddhismus aus sich heraus zu verstehen und das Bestmögliche aus dem Dhamma zu gewinnen, indem man dessen Fragestellungen übernahm. So konnte der Buddhismus, statt zu einem Tropfen im taoistischen Meer zu werden, der chinesischen Kultur etwas wirklich Neues hinzufügen.

Die Frage für uns hier im Westen ist: Werden wir aus dem Beispiel der Chinesen lernen und beginnen, buddhistische Ideen für die Befragung unseres Dhamma-Tors - Romantik - zu nutzen, um herauszufinden, wo das Tor und das Dhamma übereinstimmen und wo nicht. Stellen wir uns diese Fragen nicht, dann laufen wir Gefahr, das Tor für das Dhamma selbst zu halten und niemals auf der anderen Seite des Tors herauszukommen.

Wir werden also in diesem Buch dem Beispiel Tao-an‘s und Hui-yüan‘s folgen und eine Herangehensweise wählen, welche ei-

ne übliche Tendenz des modernen Buddhismus umkehrt: Wir werden nicht das Dhamma aus dem Blickwinkel der Romantik sondern die Buddhistische Romantik aus dem Blickwinkel des Dhamma befragen.

Für die Zwecke dieses Buchs werde ich den Buddhismus nicht als eine einzelne sondern als eine Familie von vielen Religionen betrachten, wobei es sich bei den drei größten um Theravāda, Mahāyāna und Vajrayāna handelt. Obwohl die Buddhistische Romantik alle diese Religionen nach ihrer Ankunft im Westen geprägt hat, wird mein Focus auf dem Dhamma liegen, wie es in den Suttas, den Lehrreden, des Pali-Kanon, dem Fundament für den Theravada, gelehrt wird. Ich tue dies aus drei Gründen:

1. Unter all den Quellen, die wir von den Lehrreden Buddhas haben, scheinen die Pāli-Suttas - zusammen mit den Klosterregeln des Pāli Vinaya - bei weitem die größte Nähe zur Lehre Buddhas aufzuweisen.

2. Es handelt sich um die buddhistische Religion, mit der ich am besten vertraut bin, und in der ich meine Ausbildung erhalten habe.

3. Von allen buddhistischen Religionen enthält der Theravāda Lehren, die sich am schärfsten von Ideen der Romantik unterscheiden. Dennoch sind gegenwärtige Diskussionen selbst der Pāli-Suttas stark von Prinzipien der Romantik beeinflusst. Dies bedeutet, dass neuzeitlicher Theravāda einen Lackmustest darstellt, nämlich für die Allgegenwärtigkeit Buddhistischer Romantik selbst in einer Tradition, welche die wenigsten möglichen Überschneidungspunkte aufweist.

Um diesen Fokus aufrechtzuerhalten werde ich mich bei Zitaten Buddhistischer Romantiker auf buddhistische Lehrer beschränken, die - egal ob sie sich selbst als Theravādin bezeichnen oder nicht - auf die Pāli-Suttas eingehen, wenn sie die Lehren Buddhas kommentieren.

Das Buch ist in sieben Kapitel gegliedert, auf die ein Anhang folgt.

Kapitel 1 beginnt mit einigen biographischen Abrissen, um dem Leser ein Gefühl für die Ideen zu geben, die im Zentrum dieses Buchs stehen. Es beginnt mit einem Überblick über das Leben Buddhas. Obwohl man nicht sagen kann, dass seine Lebensgeschichte im Westen unbekannt sei, so ist doch die am weitesten verbreitete Version aus Quellen entstanden, die deutlich jünger als der Pāli-Kanon sind. Die Pāli-Version seiner Lebensgeschichte enthält, auch wenn sie etwas weniger dramatisch als die bekanntere Version ist, mehr Details, was ihr eine interessantere psychologische Perspektive verleiht.

Was die Frühromantiker betrifft, so sind deren Lebensgeschichten - und selbst ihre Namen - heute mehr oder weniger unbekannt. Sie nannten sich nie selbst "Romantiker", ihre Freundschaften waren unbeständig, und einige von ihnen nahmen die romantische Weltsicht gründlicher an als andere. Und doch übten fünf Denker den bei weitem größten Einfluss bei der Gestaltung religiöser Ideen der Frühromantik aus, weshalb wir uns auf sie konzentrieren werden: Novalis (Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Friedrich Hölderlin und Friedrich Schelling.

Kapitel 2 gibt einen kurzen Überblick über das Dhamma, wie es in den Pāli-Suttas gelehrt wird. Der Gedanke dabei ist, eine Ausgangsbasis zu schaffen, von der aus romantische Ideen über Religion im Allgemeinen und über Buddhismus im Beson-

deren untersucht werden können. Der Pāli-Kanon ist der älteste existierende Korpus von Lehren, die dem Buddha zugerechnet werden. Obwohl es von wissenschaftlicher Seite zahlreiche Versuche gegeben hat, seine Zuverlässigkeit in Frage zu stellen, neigen diese Versuche doch dazu, mehr über die Menschen auszusagen, die solche Anstrengungen unternehmen, als über den Pāli-Kanon selbst. Insbesondere drei Punkte empfehlen den Pāli-Kanon als autoritativ für das Verständnis des Dhamma:

1. Es existieren keinerlei Widersprüche zwischen Zeugnissen aus der Zeit des Buddha und dem Pāli-Kanon.

2. Texte des Mahāyāna und Vajrayāna gehen von den Lehren des Pāli-Kanon aus, der Pāli-Kanon geht hingegen nicht von deren Lehren aus.

3. In den Fällen, in denen der Pāli-Kanon mit Fragmenten anderer früher Kanons verglichen werden kann, zeigt sich, dass viele Elemente, die in diesen anderen Kanons enthalten sind, nicht im Pāli-Kanon selbst sondern in seinen Kommentaren platziert wurden. Dies legt die Vermutung nahe, dass die für die Pflege des Pāli-Kanons verantwortlichen Menschen - zumindest von einem bestimmten Zeitpunkt an - gewissenhaft versuchten, klar zwischen dem Überlieferten und dem in ihrer Zeit Neuen zu unterscheiden.

Daher wirkt es vernünftig, den Pāli-Kanon als die beste verfügbare Hauptquelle zu benutzen, um die Lehren des Buddha zu verstehen.

Die darauf folgenden drei Kapitel geben einen historischen Abriss romantischer Religion und ihres Weiterbestehens bis in das 21. Jahrhundert hinein. Da, wie bereits erwähnt, kein wissenschaftlicher Überblick zu diesem Thema existiert, musste ich

ihm recht viel Platz einräumen. Mein allgemeiner Ansatz bei diesem geschichtlichen Überblick ähnelt dem, was Michel Foucault in Anlehnung an Nietzsche "Genealogie" genannt hat: Der Blick auf Geschichte nicht als übergreifende Schilderung eines klar bestimmten Zwecks oder Ziels sondern als eine Serie von Zufällen und Umschwüngen auf einem ziellosen und etwas willkürlichen Pfad. Erst wenn wir verstehen, wie willkürlich die Vergangenheit sich entwickelt hat, können wir die Freiheit ahnen, mit der wir die Gegenwart zu etwas besserem umgestalten können. Nur wenn wir die Ironie der Geschichte zu würdigen wissen, können wir beginnen, uns von den Ideen zu distanzieren, in denen wir erzogen wurden.

Im Unterschied zu Foucault jedoch wähle ich einen gewissermaßen buddhistischen Ansatz zu Genealogie. Das soll bedeuten, dass mein Interesse der Frage gilt, wie Individuen ihre Umgebung frei gestalten und dabei von der Umgebung gestaltet werden. Dieser Ansatz folgt einem Prinzip, welches das Dhamma und die Romantiker gemeinsam haben: Dass Menschen in einer Wechselbeziehung mit ihrer Umgebung existieren und beide sich gegenseitig beeinflussen. Während die Romantiker diese Art Wechselbeziehung jedoch als Indiz dafür ansahen, dass ein Individuum Teil eines größeren organischen Ganzen sei, dessen Aufgabe darin besteht, auf ein Wohlergehen aller seiner Teile hinzuarbeiten - wodurch Geschichte ein Ziel erhält - sieht das Dhamma diese Wechselbeziehung als grundsätzlich instabil und ohne übergreifendes Ziel. Dies ist der Grund, weshalb Genealogie näher an der buddhistischen Sicht auf Geschichte liegt als an der der Romantiker.

Kapitel 3 skizziert die wissenschaftliche, politische, philosophische und literarische Situation, auf welche die Romantiker sich bezogen.

Kapitel 4 zeichnet in Umrissen ihre Gedankenwelt und die

Art von Bildung - Erziehung in Kunst, Kultur und Charakter -, von der sie sich eine Förderung von Freiheit in Deutschland und der Menschheit insgesamt erhofften. Das Kapitel macht deutlich, dass ihre Vorstellung von Freiheit widersprüchlich war, da ihre Sicht des Universums als unendliche organische Einheit keinen Raum für Freiheit lässt. Gleichwohl rang jeder der Romantiker auf seine Weise mit einer Auflösung dieses Widerspruchs und hinterließ dabei für die moderne und die postmoderne Welt ein charakteristisches und einflussreiches Verständnis von Freiheit.

Kapitel 5 zeigt wie insbesondere Friedrich Schleiermacher die romantischen Vorstellungen von künstlerischer Kreativität auf die gefühlte Erfahrung des Unendlichen übertrug, welche in seinen Augen Religion ausmacht. Es zeigt ferner, wie die anderen Romantiker auf seine Gedanken über Religion reagierten und dabei ein charakteristisches Gedankengebäude schufen, welches als romantische Religion bezeichnet werden kann. Das Kapitel schließt mit zwei Listen von jeweils 20 Punkten, wobei die erste die Punkte auflistet, welche romantische Religion ausmachen, während die zweite zeigt, wie das Dhamma sich in allen 20 Punkten von der romantischen Religion unterscheidet.

Kapitel 6 verfolgt die Entwicklung romantischer Religion in vier Bereichen bis ins 21. Jahrhundert: Literatur, Psychology, Religionsgeschichte und Philosophie Ewige Philosophie. Auch hier liegt die Betonung auf Genealogie, wobei gezeigt wird, wie das Überleben romantischer Religion auf zahlreichen Faktoren beruhte, die ebenso gut anders hätten ausfallen können, was romantische Ideen nicht daran hinderte - als sie erst einmal in verschiedenen Wissenschaftsgebieten verankert waren - eine Aura wissenschaftlicher Objektivität zu erlangen.

Kapitel 7 dokumentiert die Existenz Buddhistischer Romantik durch Zitate von Texten und Reden moderner buddhistischer Lehrer, welche die bestimmenden Punkte romantischer Religion

konstituieren. Da es sich bei buddhistischer Romantik um ein kulturelles Syndrom - ein sozial verstärktes, verbreitetes Verhaltensmuster - handelt, habe ich die zitierten Lehrer nicht namentlich genannt. Ein Grund hierfür liegt darin, dass ihre Zuhörerschaft ebenso viel Verantwortung für dieses Syndrom trägt wie die Lehrer selbst. Lehrer neigen dazu zu spüren, wenn ihre Zuhörer positiv auf eine Unterweisung reagieren und können leicht - oft unbewusst - unter den Einfluss dessen geraten, was ihre Zuhörerschaft hören möchte und erwartet. Gleichzeitig folge ich aber auch buddhistischer Etikette: dass man bei öffentlicher Darlegung des Dhamma keine anderen Lehrer namentlich kritisiert. Es ist weniger wichtig zu wissen, *wer* einige der Hauptexponenten buddhistischer Romantik sind; wichtiger ist zu lernen, *worum* es sich handelt sowie dessen Dogmen zu erkennen - ungeachtet der Person, die sie darlegt.

Eines der Dogmen Buddhistischer Romantik besteht in der Überzeugung, dass es letztendlich keinen praktischen Unterschied macht, ob man sich an das Dhamma des Pāli-Kanons oder an Ideen der buddhistischen Romantik hält - dass beide zum gleichen Ziel führen, auch wenn buddhistische Romantik dabei der effektivere Weg sein mag. Deshalb endet dieses Kapitel mit einer Diskussion der Frage, warum die Wahl buddhistischer Romantik über das Dhamma zu einem minderen Ziel führt, welches den Weg zu dem höheren Ziel, welches das Dhamma anbietet, versperrt.

Der Anhang enthält zahlreiche der Passagen aus den Pali-Suttas, auf denen die Diskussion in Kapitel 2 und die Kritiken am Ende von Kapitel 5 und 7 basieren.

Einige der in diesem Buch präsentierten Ideen sind bereits in zwei veröffentlichten Artikeln erschienen: “The Roots of Buddhist Romanticism” (auch unter dem Titel “Romancing the Buddha”) und “The Buddha *via* the Bible”. Mein ursprüngliches

Konzept für dieses Buch sah vor, diese beiden Artikel einfach aneinander zu fügen. Nachdem ich mich jedoch weiter in das Thema eingearbeitet hatte, wurde mir klar, dass der Text viel umfassender werden müsse. Zum einen, um einige der Fehler in jenen Artikeln zu korrigieren (z.B. bezeichnete ich Schiller ursprünglich als Romantiker, während mir jetzt klar ist, dass man ihn eigentlich als Vorromantiker behandeln muss), zum anderen, um eine beträchtliche Lücke in der vorliegenden Literatur über romantische Religion zu füllen.

Jene früheren Artikel haben einige Kritik und Widersprüche ausgelöst. Auf drei von ihnen möchte ich hier antworten.

• Zahlreiche Merkmale romantischer Religion ähneln Doktrinen des Mahāyāna, weshalb sich die Frage stellt, in welchem Ausmaß buddhistische Romantik wirklich auf die Romantik zurückzuführen ist, und in welchem Ausmaß einfach Ideen des Mahāyāna in den Theravāda importiert. Diese Frage lässt jedoch zwei andere Fragen aufkommen: 1. Zentrale Ideen des Mahāyāna wie Leere, Verbundenheit und das ureigen Gute der Buddha-Natur werden in Asien auf viele verschiedene Arten und Weisen interpretiert. Hier im Westen jedoch sind die der romantischen Religion am nächsten stehenden Interpretationen vorherrschend. Wie soll man das verstehen, wenn nicht als Zeichen des Einflusses von romantischer Religion auf den westlichen Mahāyāna? 2. Warum sollte ein westlicher Lehrer mit Ausbildung in Theravāda sich dafür entscheiden, Ideen des Mahāyāna in das Dhamma zu importieren, wenn nicht aus dem einfachen Grund, dass diese Ideen mit in der westlichen Kultur bereits populären Ideen korrespondieren?

• Der in den o.g. Artikeln und in diesem Buch gewählte Ansatz wird manchmal als fundamentalistisch verworfen. Dies führt jedoch zu einer anderen Frage: Was bedeutet “fundamentalistisch” im Kontext des Theravāda-Buddhismus? In Anbetracht

der Tatsache, dass dieser Begriff sowohl auf buddhistische Mönche in Asien angewandt wurde, die Befürworter von Völkermord sind, als auch auf buddhistische Mönche in Amerika, die keine Form von Gewalt billigen - nicht einmal "gerechte Kriege": Ist "Fundamentalist" etwas anderes als ein abschätziger Begriff, der die Konversation beenden soll? Die übliche Vorstellung von Fundamentalismus setzt ihn gleich mit bedingungslosem Glauben an schädliche und irrationale Überzeugungen. Aber obgleich wir hier in der Tat buddhistische Romantik an fundamentalen Dhamma-Lehren messen, so hoffe ich zu zeigen, dass diese Fundamente alles andere als schädlich oder irrational sind. Außerdem zielt dieses Buch - statt eine unkritische Haltung zu befördern - darauf ab, Fragen zu stellen, die noch nie gestellt wurden.

• Die Entwicklung buddhistischer Romantik wird zuweilen als Dialog zwischen alten buddhistischen und modernen westlichen Ideen dargestellt, ein Dialog, der notwendig sei, wenn Buddhismus im Westen Sinn machen soll. Aber wie bereits angedeutet habe, so lässt sich der Begriff "Dialog" kaum auf die gegenwärtige Situation anwenden. Buddhistische Romantik trat bisher eher als Monolog auf, in welchem moderne Lehrer und ihre Zuhörerschaft das Thema setzen, die Fragen bestimmen und entscheiden, was die alten Texte sagen oder auch nicht sagen dürfen. Oft findet sich kaum ein Bewusstsein dafür, dass es auch eine andere wohlfundierte Seite der Diskussion geben könnte: Es wird behauptet, dass Buddhas wahre Botschaft Verbundenheit, Ganzheit, Spontanität, Ego-Transzendenz, Nicht-Bewertung und Integration der Persönlichkeit sei, während alles andere in den Texten lediglich Übertragungsfehler seien. Erst wenn wir verstehen, dass sich buddhistische Romantik radikal vom Dhamma unterscheidet und dem Dhamma gestatten, für sich selbst zu sprechen, kann ein wirklicher Dialog beginnen.

Die *Notwendigkeit* für diesen Dialog zeigte sich durch eine

Frage, die mir kürzlich gestellt wurde, als ich eine ganztägige Diskussion über das Thema "Buddhistische Romantik" leitete. Während des Vormittags waren wir die Liste mit den 20 Punkten durchgegangen, welche romantische Religion ausmachen. Der Nachmittag war dafür vorgesehen, die Position des Dhamma in Bezug auf diese 20 Punkte zu beleuchten. Als wir bei Punkt vier oder fünf angekommen waren, hob einer der Teilnehmer - der bereits an zahlreichen buddhistischen Retreats teilgenommen hatte - die Hand und fragte: "Was Du uns heute Vormittag gelehrt hast, war also *nicht* das Dhamma?" Die 20 Punkte der Liste über romantische Religion gaben so vollständig das wieder, was er gewohnt war als Dhamma zu hören, dass er alle meine vorherigen, auf das Gegenteil abzielenden Kommentare vollständig ausgeblendet hatte. Diese Art von Verwirrung ist nur möglich, wenn dem Dhamma ein Mitspracherecht in der Diskussion über modernen Buddhismus verweigert wird, und wenn buddhistische Romantik das Feld für sich allein hat.

Die *Art* dieses notwendigen Dialogs zeigte sich durch einen Kommentar während zweier anderer ganztägiger Diskussionen über das Thema buddhistische Romantik, die ich im vergangenen Jahr geleitet hatte. Gegen Ende beider Tage und nachdem ich die Hauptdogmen romantischer Religion umrissen hatte, sagte ein Teilnehmer niedergeschlagen "Dies sind all die Gründe, warum ich überhaupt zum Buddhismus gekommen bin". Bei beiden Gelegenheiten antwortete ich: "Es ist wie bei der Psychotherapie. Irgendwann kommt der Zeitpunkt, an dem Du merkst, dass tief liegende Ideen, die während Deiner Kindheit vielleicht gut funktioniert haben, beim Erwachsenwerden ein Hindernis darstellen. Wenn Du diese Ideen identifizieren und im Licht reifer Intelligenz hinterfragen kannst, dann fällt es Dir leichter, über sie hinauszuwachsen und Dich weiterzuentwickeln."

Das Ziel dieses Buches ist es, einen Dialog kultureller Psycho-

therapie zu beginnen, damit von der buddhistischen Romantik angezogene Menschen entscheiden können, ob sie dieser Anziehung entwachsen möchten, um mehr Nutzen aus dem Angebot des Dhamma ziehen zu können. Und wenn mehr Menschen den Unterschied zwischen buddhistischer Romantik und dem Dhamma sehen können, dann befinden sich diejenigen, welche nicht von buddhistischer Romantik angezogen werden, in einer besseren Ausgangslage, ebenfalls Nutzen aus dem Dhamma zu ziehen.

WIE DIESES BUCH ZU LESEN IST

Die wesentlichen Teile meiner Darlegung finden sich in Kapitel 2, in zwei Abschnitten von Kapitel 5 ("Die religiöse Erfahrung" und "Romantische Religion identifizieren") sowie in Kapitel 7. Wenn Ihnen Texte über Geschichte anstrengend erscheinen, dann könnten Sie diese Passagen als Erstes lesen. Ich neige jedoch dazu, den Frühromantikern darin zuzustimmen, dass jede Idee eine Geschichte hat, und man die Herkunft einer Idee kennen muss, um sie wirklich zu verstehen. Deshalb: Selbst wenn Sie im Allgemeinen kein großer Freund von Geschichte sind, so würde ich dennoch empfehlen, dass Sie den geschichtlichen Kapiteln eine Chance geben. Andernfalls entgehen Ihnen nicht nur zahlreiche Feinheiten im Zusammenhang mit buddhistischer Romantik und dem Dhamma, sondern Sie verpassen auch die Gelegenheit einige der faszinierendsten Persönlichkeiten der westlichen und buddhistischen Ideengeschichte kennenzulernen.

KAPITEL EINS

Dramatis personae

Der Buddha und die deutschen Romantiker weisen auf einem sehr allgemeinen Niveau zwei Ähnlichkeiten auf. Ähnlich wie der Buddha wurden die Romantiker in eine Zeit großer sozialer Unruhe geboren: politisch, kulturell und religiös. Ebenso wie er waren sie unzufrieden mit den religiösen Traditionen, in denen sie erzogen worden waren, und suchten nach neuen Wegen, ihre spirituelle Unzufriedenheit zu verstehen und zu beseitigen.

Hier enden jedoch auch bereits die Ähnlichkeiten. Richten wir den Fokus auf Details, so beginnen die Unterschiede Kontur anzunehmen. Einige der Unterschiede zwischen dem Buddha und den Romantikern haben ihren Ursprung in den Unterschieden ihres jeweiligen Milieus: Die Details der von ihnen erlebten sozialen Umwälzungen sowie die besonderen religiösen Traditionen, welche zu ihrer Zeit und an ihrem Ort dominant waren.

Zu Buddhas Zeit entstanden die großen sozialen Umwälzungen aus der Entstehung einer Geldwirtschaft. Durch Geldverleiher unterstützt weiteten Könige ihre Reiche aus, schwangen sich zu absoluten Herrschern auf und absorbierten kleine, oligarchisch organisierte Republiken in große, zentralistisch organisierte Königreiche. Gleichzeitig entstanden zahlreiche, sehr unterschiedliche Religionen, die unter Berufung auf das Recht der Vernunft alle grundlegenden Glaubenssätze der Brahmanischen Religion in Frage stellten und an deren Stelle ein breites Spektrum verschiedener Weltanschauungen propagierten. Einige traten für ei-

ne streng materialistisch-deterministische Sicht auf das Universum ein. Andere für ein Universum in totalem Chaos. Wiederum andere für ein Universum, in welchem menschliches Handeln eine Rolle spielt. Einige lehrten die Existenz einer unveränderlichen, ewigen Seele. Andere, dass es in einem Individuum nichts gäbe, dass den Tod überlebe. Kurz gesagt: jede Position bezüglich der Natur der Welt, des Menschen und der Beziehung zwischen beiden stand zur Disposition.

Im Falle der Romantiker jedoch rührten die sozialen Umwälzungen von der Französischen Revolution, die stattfand, als die Romantiker sich in der Adoloszenz bzw. in ihren frühen 20ern befanden. Die Revolution stellte in etwa ein seitenverkehrtes Bild der Veränderungen zu Buddhas Zeiten dar: Es war der Versuch, die absolute Herrschaft der Monarchien und Oligarchien durch eine neue Ordnung zu ersetzen, welche die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verkörperte.

In Hinblick auf Religion war das Europa der Romantik deutlich monolithischer aufgestellt als das Indien Buddhas. Eine Religion - das Christentum - war dominant, und die meisten religiösen Diskussionen fanden innerhalb der Begrenzungen der christlichen Doktrin statt. Selbst antireligiöse Doktrinen waren durch den Umstand geprägt, dass das Christentum die einzige Religion darstellte, mit der sie sich auseinandersetzen konnten. Im vorherigen Jahrhundert war eine rationalistische, anti-christliche Weltsicht aufgekommen, welche sich auf die durch Isaac Newton entdeckten Gesetze der Mechanik gründete. Als jedoch die Romantiker ihre Ausbildung erhielten, wurde das newtonische Universum durch neue wissenschaftliche Entdeckungen in Frage gestellt, die eine eher organische Sicht auf das Universum nahelegten.

Abgesehen von den politischen und religiösen Umwälzungen erlebte das Europa der Romantiker auch einen literarischen Um-

bruch. Eine neue Form von Literatur - die Novelle - kam in Mode, welche besonders geeignet war, psychologische Zustände auf eine Art zu erkunden, welche lyrische Poesie und Drama nicht boten. Junge Europäer, die in den 1770ern geboren und mit Novellen aufgewachsen waren, neigten dazu ihr eigenes Leben als Novelle zu sehen. Hierbei legten sie die Betonung insbesondere auf das Erkunden der eigenen psychischen Zustände und rechtfertigten mit diesen ihre Handlungen. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, so ist es kein Zufall, dass der Begriff "Romantik" das deutsche und französische Wort "Roman" enthält.

Bei allen sozialen Unterschieden, welche den Buddha und die Romantiker voneinander trennen, so findet sich ein noch größerer Unterschied in der Art und Weise wie sie versuchten, die spirituelle Unzufriedenheit, an der sie litten, zu beseitigen. Anders ausgedrückt: Die Ursache für diese verschiedenen Ansätze lässt sich nicht einfach damit begründen, dass sie unterschiedlichen äußeren Einflüssen ausgesetzt waren. Vielmehr zeigen sich noch weitaus deutlichere Unterschiede in der Art und Weise wie sie beschlossen, ihre Situation zu gestalten. Ihr proaktives Herangehen an ihre Zeit sagt viel über die Verschiedenartigkeit ihrer Lehren.

Hierin liegt etwas passendes und gleichzeitig sehr ironisches. Passend insofern als dass sowohl der Buddha wie auch die Romantiker von dem Prinzip ausgingen, dass der Einzelne nicht einfach passiver Empfänger externer Umgebungsreize ist. Stattdessen finde eine gegenseitige Beeinflussung statt. Menschen interagieren mit ihrer Umgebung und gestalten sie, während sie gleichzeitig von ihr gestaltet werden. Das Ironische ist, dass - während sowohl der Buddha als auch die Romantiker dieses Prinzip akzeptierten - sie unterschiedliche Schlussfolgerungen daraus ableiteten - worauf wir im 4. Kapitel eingehen werden. Sie waren ferner unterschiedlicher Auffassung darüber, welche Konse-

quenzen dieses Prinzip für das eigene Handeln haben sollte - ein Punkt, auf den wir hier eingehen werden. Da sie auf unterschiedliche Weise auf ihre Umgebung reagierten, kamen sie auf Grundlage ihrer Handlungen zu drastisch unterschiedlichen Schlussfolgerungen - insbesondere in Hinblick auf die Frage, wie viel Freiheit der Mensch in der Wahl seiner Handlungen besitzt und wie viel Freiheit aus seinen Handlungen erwachsen kann. Die folgenden kurzen Skizzen ihrer Leben werden die Unterschiede zu Tage treten lassen.

Der Buddha

Die im Westen am weitesten verbreitete Version von Buddhas Leben wurde viele Jahrhunderte nach seinem Ableben verfasst, als Buddhisten in Indien eine komplette Biographie des Gründers ihrer Religion wünschten. Hiermit sollte eine von ihnen empfundene Leerstelle in ihrer Tradition gefüllt werden, da die ältesten Aufzeichnungen - wie die im Pāli-Kanon - lediglich fragmentarische Momentaufnahmen der Lebensgeschichte Buddhas enthielten.

Die verschiedenen Biographien, die diesem gefühlten Mangel abhelfen sollten, füllten jedoch nicht einfach nur die Lücken zwischen den Fragmenten. Manchmal wurden Ereignisse erfunden, die den Aussagen der Fragmente widersprachen. Ein Paradebeispiel hierfür ist die Geschichte über die Kindheit des Buddha: Die späteren Biographien präsentieren uns die etwas märchenhafte Geschichte eines jungen Prinzen und Thronfolgers, der bis nach seiner Heirat im Palast gefangen gehalten wird und in finsterer Nacht - nachdem er zum allerersten Mal einen kranken, einen alten Menschen und eine Leiche gesehen hat - heimlich den Palast verlässt, in der Hoffnung, dass ihn das Leben eines Asketen zur Freiheit von den Tatsachen des Alterns, Krankheit

und Tod führen könnte.

Der Pāli-Kanon hingegen berichtet über die Ereignisse rund um Buddhas Beschluss, sein Heim zu verlassen und als Asket in der Wildnis zu leben, auf viel einfachere und realistischere Art. Darüber hinaus geben sie mehr Einblick in seinen Charakter und die Werte, welche seine Suche antrieben.

Diese Berichte vermitteln ein Gefühl von Unmittelbarkeit, da sie in der Ichform verfasst sind. Damit stellen sie eine der ersten überlieferten spirituellen Autobiographien dar. Da sich die zentrale Lehre Buddhas um die Kraft geschickten kammas - oder Handeln - und die Rolle von Absicht bei der Gestaltung von kamma dreht, ist dies angemessen. Indem er seinen Zuhörern berichtet, was er tat, um zum Erwachen zu kommen und welche Rolle dabei das Training der eigenen Absichten bei der Entwicklung zunehmend geschickterer Handlungsweisen spielte, gab er ein Musterbeispiel, wie sie selbst die für das Erwachen notwendigen Fertigkeiten entwickeln könnten.

In Buddhas eigener Darstellung war sein Vater kein König, sondern ein Adliger, Mitglied der Kriegeraristokratie, in einer kleinen oligarchisch organisierten Republik - der Gesellschaftsform, die zu Buddhas Zeiten in schnellem Niedergang begriffen war. Der junge *bodhisatta*, oder "Wesen auf der Suche nach Erwachen", wuchs in extremem Luxus auf. Es wird nur wenig auf seine Erziehung eingegangen, aber nachdem er Buddha geworden war, illustrierte er seine Unterweisungen mit Gleichnissen, aus denen gründliche militärische und musikalische Kenntnisse hervorgehen. Und seine Fertigkeiten beim spontanen Verfassen von Poesie zeigen, dass er auch eine literarische Ausbildung genossen haben muss. In Hinblick auf die Betonung, welche die Kriegeraristokratie auf die Ausbildung in Strategie und Kampfkunst legte, ist es möglich, den Einfluss seines ursprünglichen Kastenhintergrunds auf die Annahme eines strategischen Ansat-

zes beim religiösen Leben zu sehen.

Mit der Zeit empfand der bodhisatta große Unzufriedenheit mit seiner Situation. Die Texte beschreiben seinen Entschluss, den Luxus des Palastes hinter sich zu lassen - und das Leben eines in der Wildnis lebenden Asketen aufzunehmen - als Ergebnis dreier Geisteszustände.

Bei dem ersten handelt es sich um ein Empfinden, welches auf Pāli *saṁvega* genannt wird und als "Schrecken" oder "Entsetzen" übersetzt werden kann. Der junge bodhisatta wurde von einem überwältigenden Gefühl der Vergeblichkeit eines Lebens ergriffen, in welchem sich die Menschen um schwindende Ressourcen zanken und dabei einander Schaden zufügen, nur um am Ende zu sterben.

Ich werde euch sagen
wie ich Betroffenheit
erlebte.
Menschen zappeln sehend
wie Fische in kleinen Wasserpfützen
alle miteinander wettstreitend -
als ich dies sah
überfiel mich Furcht.
Die Welt erschien völlig
ohne Substanz.
Die Linien der Welt
boten keinen Halt mehr.
Einen Ort der Zuflucht suchend
fand ich alle bereits belegt.
Schließlich, nichts findend
außer Wettstreit,
empfand ich Unbehagen. - *Sn 4:15*

Bei dem zweiten Gemütszustand des bodhisatta handelte es sich um ein Gefühl ernüchterter Anerkennung der Tatsache, dass auch er altern, krank werden und sterben würde - genau so wie die alten, kranken und toten Menschen, die er bis zu diesem Zeitpunkt verabscheut hatte.

> „Auch wenn mir solcher Wohlstand vergönnt war, solch völliges Raffinement, dachte ich mir doch: ‚Wenn ein nichtunterwiesener, gewöhnlicher Mensch, der selbst dem Altern unterliegt, dem Altern nicht entkommt, einen anderen erblickt, der gealtert ist, ist er abgestoßen, beschämt und angewidert und bemerkt nicht, dass auch er dem Altern unterliegt, dem Altern nicht entkommt. Wäre ich, der dem Altern unterliegt, dem Altern nicht entkommt, beim Anblick eines anderen, der gealtert ist, abgestoßen, beschämt und angewidert, wäre dies für mich nicht angebracht.' Als ich dies merkte, fiel der für einen jungen Menschen (typische) Jugendrausch völlig von mir ab.
> "[Analog über die für einen gesunden Menschen typische Berauschtheit an Gesundheit, und die für lebende Menschen typische Berauschtheit am Leben.]" - *AN 3:39*

Der dritte Gemütszustand drehte sich um Ehrgefühl. In Anbetracht der Tatsache, dass das Leben durch Altern, Krankheit und Tod gekennzeichnet ist, stellte die Suche nach Etwas, das nicht altert, krank wird oder stirbt, für ihn die einzige ehrenhafte Möglichkeit dar.

> Und was ist die edle Suche? Da ist jemand selbst der Geburt unterworfen, sieht die Nachteile von Geburt und sucht das ungeborene, unübertroffene Entkommen vom Joch: Befreiung *(nibbāna)*. Jemand ist selbst dem Altern unterworfen... Krankheit... Tod... Kummer... Be-

> fleckung unterworfen, sieht die Nachteile von Altern... Krankheit... Tod... Kummer... Befleckung und sucht das Alters-lose, Krankheits-lose, Tod-lose, Kummer-lose, Befleckungslose unübertroffene Entkommen vom Joch: Befreiung. Dies ist die edle Suche." - *MN 26*

Indem er sein Ziel als "todlos" formulierte, folgte der bodhisatta einer alten indischen Tradition. Er brach jedoch, wie wir sehen werden, mit dieser Tradition in der Wahl seiner Strategie, mit Hilfe derer er schließlich sein Ziel erreichte.

Der Kanon legt dar, dass er nach der Entscheidung nach dem Todlosen zu suchen im Beisein der Eltern - auch wenn diese seinen Beschluss beklagten - sein Haar und seinen Bart abschnitt, die okerfarbene Robe eines Asketen anlegte und in die Wildnis ging.

Seine Suche nach Erwachen dauerte sechs Jahre. Wenn er diese Suche später schilderte, dann beschrieb er sie wiederholt nicht allein als Suche nach dem Todlosen sondern auch als Suche nach geschicktem Handeln (MN 26). Und er merkte an, dass sich sein schlussendlicher Erfolg auf zwei Eigenschaften zurückführen ließ: Unzufriedenheit in Bezug auf geschickte Eigenschaften - er gab sich nie mit dem Erreichten zufrieden, solange das Todlose noch nicht erreicht war - und unablässige Anstrengung (AN 2:5). Obwohl er seine Gefühle bis zu dem Entschluss Mönch zu werden beschrieb, so behauptete er, dass er von diesem Zeitpunkt an die Schmerzen oder Freuden, welche er aus seiner Praxis oder seiner Lehrtätigkeit zog, niemals an sich heranließ oder seinen Geist übermannen ließ (MN 36; MN 137).

Er studierte zunächst bei zwei Meditationslehrern, zog jedoch weiter, als er die von ihnen gelehrten Methoden gemeistert und festgestellt hatte, dass sie ihn nicht zum Todlosen geführt hatten. Den überwiegenden Teil dieser sechs Jahre verbrachte er unter

Entbehrungen - in Trancezuständen, die er durch Auslöschen seiner Gedanken mittels Willenskraft oder durch Unterdrückung des Atems hervorrief, wobei er so wenig Nahrung zu sich nahm, dass er beim Urinieren oder beim Stuhlgang ohnmächtig wurde. Als er schließlich einsah, dass ihm diese Entbehrungen - obwohl er sie menschenmöglich weit getrieben hatte - weder überlegene Einsichten noch Erwachen bringen, fragte er sich, ob es einen anderen Weg zum Todlosen geben könne. Dabei erinnerte er sich an eine Gelegenheit, bei der er als junger Mann unter einem Baum sitzend spontan in das erste jhāna eingetreten war, einer angenehmen mentalen Absorption. Sich vergewissernd, dass von diesem Genuss keine Gefahr ausgeht, begann er maßvoll zu essen, um die für das Erreichen dieser Konzentration notwendige Kraft zurückzugewinnen.

Auf diese Art und Weise betrat er den Weg zum Erwachen. In der Nacht seines Erwachens, nachdem er das vierte jhāna - ein stabilerer und gleichmütigerer Geisteszustand - erreicht hatte, erlangte er durch die Kraft seiner Konzentration vier Einsichten. Die ersten beiden Einsichten betrafen seine vergangenen Leben und die Art und Weise, wie Lebewesen auf den verschiedenen Ebenen des Kosmos aufgrund ihres kammas immer wieder sterben und wiedergeboren werden. Die durch seine zweite Einsicht gewonnene größere Perspektive zeigte ihm das Muster, wie kamma arbeitet: Auf den eigenen Ansichten und Wahrnehmungen basierende Absichten bestimmen die Art des eigenen Werdens, d.h. die eigene Identität in einer jeweiligen Erfahrungswelt.

In dem er diese Einsicht auf die im gegenwärtigen Moment in seinem Geist entstehenden Absichten, Ansichten und Wahrnehmungen anwandte, konnte der Buddha die dritte Einsicht dieser Nacht gewinnen: die Beendigung der Geisteszustände, die zu neuem Werden führen. Diese Einsicht führte ihn zum Erreichen des Todlosen.

Der Schlüssel zu diesem Erwachen lag in seiner revolutionären Einsicht, dass die zum Werden führenden Prozesse am besten durch eine Einteilung in vier Kategorien aufgelöst werden können: Stress oder Leiden *(dukkha)*, die Ursache von Stress, die Beendigung von Stress, und der zur Beendigung von Stess führende Praxisweg. Jede dieser Kategorien ist mit einer Pflicht verbunden. Stress sollte, wie er herausfand, bis zu dem Punkt verstanden werden, an welchem man gegenüber dessen Ursachen leidenschaftslos wird. Die Ursachen seien daraufhin aufzugeben, so dass die Beendigung des Stresses erreicht werden könne. Um all dies durchführen zu können, müsse der Pfad dahin entwickelt werden. Wie er später sagte, so erkannte er erst nach der Einsicht, dass er alle diese vier Pflichten erfüllt hatte, dass er wirklich erwacht war.

Diese Strategie, das Todlose durch die Konzentration auf das Problem des Stresses im gegenwärtigen Moment zu erreichen, machte die radikale Neuerung des Buddha innerhalb der indischen religiösen Tradition aus. Die vier von ihm bei der Analyse von Stress eingeführten Kategorien wurden als die Vier Edlen Wahrheiten, sein wohl markantester Lehrsatz, bekannt.

Später benutzte der Buddha zwei Formulierungen, um das mit echtem Erwachen einhergehende Wissen zu beschreiben. Obwohl sie sich in ihrer Wortwahl leicht unterscheiden, so ist die Kernaussage doch die gleiche: Vollkommene Erlösung wurde erreicht, im Geist war nichts übriggeblieben, das zu Wiedergeburt führen könnte, und es gab keine weitere Arbeit zu tun, um sein Erwachen zu erhalten.

> "Wissen und Vision entstanden in mir: ‚Unprovoziert [nicht verursacht] ist meine Befreiung. Dies ist die letzte Geburt. Es gibt nun kein weiteres Werden." - *SN 56:11*

> "Mein Herz, so wissend, so sehend, wurde 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 getan. Es gibt nichts mehr für diese Welt.'" - *MN 4*

Der Buddha verbrachte darauf die folgenden sieben Wochen damit, den Glückszustand des Erwachens zu genießen; einem bewussten Erwachen, bei dem das Bewusstsein über die sechs Sinne - der Geist wird hier als sechster Sinn gezählt - und die Begrenzungen von Raum und Zeit hinausgeht (§§ 46-47; DN 11). Am Ende der siebten Woche und auf Einladung eines Brahmā beschloss er, das, was er über den Pfad des Erwachens gelernt hatte, anderen zu lehren. Obwohl sein Geist über Angenehmes und Schmerz hinausgegangen war, war er nicht apathisch geworden. Ganz im Gegenteil: Er widmete sich dem Aufbau sowohl einer Lehre als auch eines klösterlichen Vehikels zur Bewahrung dieser Lehre, die Jahrtausende überdauern sollte.

Es gibt einige Gedichte im Kanon, von denen man traditionell annimmt, dass sie die Gefühle des Buddha beim Erreichen des Erwachens ausdrücken. Zum Beispiel:

> Den Kreis vieler Geburten durchwanderte ich
> ohne Lohn,
> ohne Rast,
> auf der Suche nach dem Hausbauer.
> Geburt ist qualvoll
> wieder & wieder.
>
> Hausbauer, du bist entdeckt!
> Du wirst kein Haus mehr bauen.
> All deine Sparren sind zerbrochen,
> der Firstbalken zerstört,

zum Nicht-Erbauten gelangt, ist der Geist
am Ende der Begierde angelangt. - *Dhp 153-154*

Beachten Sie jedoch, dass dieses Gedicht, obwohl es ein starkes Gefühl der Erleichterung ausdrückt, nicht mit einem Gefühl, sondern mit einer Tatsache endet: Das Ende der Wiedergeburt ist durch das Ende des Verlangens erreicht worden. 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 gering ist im Vergleich mit der Anzahl der Passagen, in denen der Buddha andere Menschen lehrt, *wie* sie selbst das Erwachen erreichen oder zumindest den Weg zum Erwachen beschreiten können. Mit anderen Worten, er konzentrierte sich darauf, den Pfad als Fertigkeit zu vermitteln, die andere meistern können. Wie er sagte, seien die Dinge, die er beim Erwachen erkannte, wie die Blätter in einem Wald; was er lehrte - die Vier Edlen Wahrheiten - seien nur eine Handvoll Blätter (SN 56:31). Die Blätter wurden ausgewählt, sagte er, weil sie nützlich seien anderen zu helfen, die Befreiung zu erreichen. Mit anderen Worten: Anstatt seine Gefühle über das *Todlose* auszudrücken, konzentrierte er sich auf das, was man als einen eher *performativen* und *beschreibenden* Unterrichtsstil bezeichnen könnte: d.h. er benutzte Worte, die den Effekt hatten, andere Menschen dazu zu bringen, um des Todlosen willen üben zu wollen, und er beschrieb ihnen genau, wie sie dabei vorgehen sollten.

Der Buddha verbrachte die verbleibenden 45 Jahre seines Lebens damit, durch Nordindien zu wandern, das Dhamma zu lehren und einen Saṅgha, oder Gemeinschaft, von monastischen Anhängern aufzubauen. Im ersten Jahr bildete er eine große Anzahl von Männern zu Arahants, oder voll erwachten Schülern, aus, die in der Lage waren, selbst das Dhamma zu lehren. Dann

kehrte er in nach Hause zurück, um seine Familie zu unterrichten. Der Kanon berichtet, dass sein Sohn und mehrere seiner Cousins schließlich Arahants wurden, und dass seine Stiefmutter das erste Mitglied des Saṅgha der Nonnen wurde. Der Kommentar fügt hinzu, dass auch seine frühere Frau und sein Vater Arahants wurden. Auf diese Weise war der Buddha in der Lage, seiner Familie ein Erbe zu hinterlassen, das viel größer war als alles, was er ihr hätte geben können, wenn er zu Hause geblieben wäre.

Obwohl der Buddha weiterhin großen Erfolg dabei hatte, andere zum Erwachen zu führen, verlief seine Karriere nicht ohne Schwierigkeiten. Unter anderem gab es menschliche Schwierigkeiten beim der Etablierung von Saṅghas - einen für Männer und einen für Frauen -, um ein dauerhaftes System der Lehre zu schaffen, durch das nachfolgende Generationen in der Lage sein würden, sich im Dhamma zu schulen. Es gab auch die Schwierigkeiten, mit Mitgliedern rivalisierender Sekten debattieren zu müssen, die auf seinen Erfolg eifersüchtig waren und sich nicht immer mit Debatten begnügten: Manchmal erhoben sie auch falsche Anschuldigungen gegen den Buddha und die Mitglieder der Saṅghas.

Aber es gab auch 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, dass es ein Wesen gibt, das Māra genannt und in allen Bereichen des Werdens Kontrolle ausübt - sogar auf den Ebenen der höchsten Götter (MN 49) - und das eifersüchtig versucht zu verhindern, dass Wesen Erwachen erlangen und seiner Kontrolle entkommen. Der Buddha erkannte auch, dass Māra in jedem unerwachten Geist Verbündete hat, und zwar in Form von solch ungeschickten Eigenschaften wie sinnliche Leidenschaft, Begierde und Heuchelei. Māra hatte den bodhisatta versucht zu verleiten, seine Suche aufzugeben. Und selbst nach

dem Erwachen des Buddha stellte er ihn - und seine Schüler - immer wieder auf die Probe, um zu sehen, ob ihr Erwachen echt war.

Im Angesicht all dieser Schwierigkeiten handelte der Buddha ehrenvoll und mit Würde. Selbst an dem Tag, an dem er sterben sollte, ging er den ganzen Tag - nach einem Anfall von Ruhr - von Pāva nach Kusinarā, um die eine letzte Person zu lehren, von der er wusste, dass er sie unterweisen musste. Seine letzte Lehrrede, welche er diesem Menschen gab, handelte vom Edlen Achtfachen Pfad, dieselbe Lehre, mit der er 45 Jahre zuvor seine erste Predigt begonnen hatte. Während seines letzten Tages zeigte er große Noblesse und Ruhe: Er tröstete seine Schüler, gab ihnen eine letzte Chance, Fragen über etwaige unklare Punkte der Lehre zu stellen, und sorgte sogar dafür, dass der Mann, welcher die letzte Mahlzeit gespendet hatte, die bei ihm einen Anfall von Ruhr ausgelöst hatte, statt für die Mahlzeit getadelt zu werden, dafür gelobt wurde, dass er eine so verdienstvolle Nahrungsspende gegeben hatte. Nachdem er seine Schüler ermutigt hatte, durch Achtsamkeit in der Praxis Vollendung zu erreichen, trat er in die verschiedenen Konzentrationsstufen ein und wurde dann vollkommen von jeglichem Werden befreit.

Nach sieben Tagen der Trauerfeierlichkeiten verbrannten seine Anhänger seinen Leichnam. Seine Überreste wurden dann in den großen Königreichen Nordindiens in Monumenten aufbewahrt. In der Theravāda-Tradition hat der von ihm gegründete Saṅgha der Mönche bis zum heutigen Tag überdauert.

Fünf Frühromantiker

Bei der Beschäftigung mit den Frühromantikern ist eine der ersten sich stellenden Fragen, wer zu dieser Gruppe gezählt werden sollte, und wer nicht. Für uns ist die Beantwortung dadurch

etwas leichter, da wir uns mit einem bestimmten Aspekt frühromantischen Denkens beschäftigen, der romantischen Sicht auf Religion, wodurch wir die Diskussion auf die Romantiker beschränken können, die sich mit religiösen Fragen im Licht der romantischen Weltsicht beschäftigten.

Zwei naheliegende Kandidaten, die in jeder Diskussion frühromantischer Religion dabei sein müssen, sind Friedrich Schleiermacher und Friedrich Schlegel, da sie zu den Romantikern zählen, welche am ausgiebigsten über das Thema schrieben. Tatsächlich handelte es sich bei Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) um die erste große Auseinandersetzung mit Religion aus Sicht der Romantik und um die Programmschrift romantischer Religion.

Ein weiterer nahe liegender Kandidat ist Friedrich von Hardenberg, besser bekannt unter seinem Schriftstellernamen Novalis. Novalis war Schlegels philosophischer und literarischer Partner während der Zeit, in welcher beide die Implikationen romantischer Weltsicht herausarbeiteten, und seine Ideen zu Fragen der Authentizität scheinen einen starken Einfluss auf Schleiermachers Denken ausgeübt zu haben.

Bei zwei anderen Kandidaten ist die Frage, ob sie in unserer Diskussion einen Platz haben, eventuell etwas strittiger. Bei dem einen handelt es sich um Friedrich Hölderlin. Obwohl seine Sicht auf Religion der von Schlegel recht ähnlich war, so wird er doch zuweilen nicht zum Kreis der Frühromantiker gerechnet, weil er nur flüchtige Verbindungen zu dem Freundeskreis hatte, der in den späten 1790ern in Jena bei August Schlegel, dem Bruder von Friedrich, ein- und ausging, und auf den die Bezeichnung "Romantiker" ursprünglich Anwendung fand. Dennoch geht aus Hölderlins Aufzeichnungen hervor, dass er offenbar der erste deutsche Denker war, welcher die spätere romantische Weltsicht vorformulierte. Darüber hinaus enthält die noch

zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Novelle *Hyperion* zahlreiche Passagen, welche sich entsprechend dieser Weltsicht mit religiösen Fragen auseinandersetzen. Gleichzeitig zeigen seine unveröffentlichten philosophischen Essays, dass er auf vielfältige und originelle Art und Weise die religiösen Implikationen seiner Weltsicht herausarbeitete, wobei sich die Gedanken späterer Denker wie Carl Jung vorausahnen lassen, die die romantischen Ideen über Religion übernahmen und weitertrugen.

Hölderlins philosophische Essays wurden erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts veröffentlicht. Man kann also nicht behaupten, dass sie einflussreich waren. Und dennoch: Einige seiner Ansichten über Religion scheinen den Jenaer Kreis über *Hyperion*, durch seine Poesie sowie Gespräche erreicht zu haben. Gleichzeitig sind diese Ansichten bei der Auseinandersetzung mit romantischer Religion von wesentlichem Interesse, da sie zeigen, wie erst später deutlich zu Tage getretene Züge romantischer Religion bereits bedeutend früher erkannt worden waren. Novalis verdient daher aus diesen beiden Gründen, in die Diskussion mit einbezogen zu werden.

Ein weiterer als frühromantischer religiöser Denker strittiger Kandidat ist Friedrich Schelling. Schelling gehörte zum Jenaer Kreis, übte starken Einfluss auf Schleiermacher und Schlegel aus und schrieb selbst extensiv über Religion. Daher scheint es naheliegend, ihn zu den frühromantischen Religionsphilosophen zu zählen. Dagegen sprechen *könnte*, dass es zwei Bedingungen dafür gibt, wer als frühromantischer Philosoph gilt. Schelling erfüllt lediglich eine dieser Bedingungen.

Diejenige, welche er nicht erfüllt, definiert romantische Philosophie über ihren *Stil*. Schlegel, Novalis, Hölderlin und Schleiermacher wiesen alle die Idee zurück, dass eine adäquate Beschreibung von Erleben - ähnlich einem Haus - den Gesetzen der Logik folgend auf einem Fundament rationaler erster Prinzipien aufge-

baut werden könne. Schließlich gab es für sie in der Erfahrungswelt so vieles, das bei dem Versuch, es durch logische Urteile auszudrücken, sofort verfälscht wird. Insbesondere, so glaubten sie, handelt es sich bei der direktesten Intuition des Erlebens um ein Gefühl von "Alles Sein ist Eins". Diese Intuition kann jedoch nicht adäquat in einem Satz (oder, wie sie es nannten, Urteil) und nicht einmal in der einfachen Form A = A ausgedrückt werden, da Urteile die Dinge unterscheiden müssen, bevor sie sie wieder zusammenfügen können. Aus diesem Grund könne Philosophie (die ja aus Urteilen besteht) das tatsächliche Erleben von Eins-Sein nur näherungsweise wiedergeben, ohne es jemals vollständig erklären oder ausdrücken zu können. Folglich formulierten diese vier Denker ihre philosophischen Gedanken - anstatt philosophische Systeme zu errichten - in der Form von Dialogen, Briefen, Novellen, Mythen und Aphorismen. Dieser philosophische Stil wird Anti-Fundamentalismus genannt.

Schelling hingegen war während der späten 1790er Jahre ein Fundamentalist. Er stimmte zu, dass die direkteste Intuition des Erlebens "Alles ist Eins" ist, und dass dieses Erleben nicht adäquat durch Urteile ausgedrückt werden könne. Dennoch gehe selbst diese Aussage, wie er anmerkte, von einer ganzen Reihe von Annahmen über das Erleben aus. Und damit diese Annahmen Glaubwürdigkeit erlangen können, bestehe die Notwendigkeit ihre Widerspruchsfreiheit aufzuzeigen. Um widerspruchsfrei sein zu können war es seinem Empfinden nach erforderlich, sie den Gesetzen der Logik folgend aus rationalen Grundsätzen abzuleiten. Aus diesem Grund sah er die Notwendigkeit - obwohl er davon ausging, dass philosophische Systeme nicht alles ausdrücken können - Philosophie im traditionellen Stil zu verfassen: Systeme aufzustellen, die auf dem Prinzip A = A basieren. Tatsächlich stellte er während der späten 1790er Jahre zahlreiche solcher Systeme auf. Erst später wurde auch er ein Anti-

Fundamentalist. Daher würde er unter diesem Gesichtspunkt als spätromantischer Philosoph, nicht jedoch als frühromantischer gelten.

Es gibt jedoch ein weiteres Kriterium für die Definition frühromantischer Philosophie, nämlich ihre *Weltsicht*. Jeder dieser fünf Denker war der Ansicht, dass das Universum eine unendliche organische Einheit darstelle, und dass der Mensch integraler Bestandteil dieser Einheit sei. Da diese Denker ferner Religion als Frage des Verhältnisses zwischen Mensch und Universum sahen, scheint dies die wichtigste Definition romantischer Philosophie zu sein. Schelling erfüllt dieses Kriterium, weshalb auch er verdient, in die Diskussion frühromantischer religiöser Ansichten mit einbezogen zu werden.

Auf die kulturellen Ursachen für die Entwicklung der Weltsicht und des Verständnisses von Religion dieser Romantiker werden wir in den Kapiteln 3 bis 4 eingehen. Hier folgt jetzt ein kurzer Abriss ihrer Biographien, um einen Eindruck der persönlichen Gründe zu vermitteln, aus denen sie zur romantischen Religion gelangten.

Beginnen wir mit Novalis.

Novalis (1772 - 1801)

Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, der einzige Frühromantiker adliger Abstammung, wurde auf dem Familiengut seiner Eltern - frommen Pietisten (siehe Kapitel 3) - im Harz geboren. Er studierte Jura in Jena, Leipzig und Wittenberg. In Jena hörte er auch Vorlesungen in Philosophie. Dort wurde zu dieser Zeit die Frage heftig diskutiert, wie Immanuel Kants Philosophie zu interpretieren sei. Kant hatte ein philosophisches System aufgestellt, das nicht auf ersten Prinzipien gegründet war. Seine Interpreten standen daher vor der Frage, ob sie es auf einem

ersten Prinzip basierend umformulieren und so vervollständigen, oder ob sie es ohne Fundament belassen sollten, um Kants Stil treu zu bleiben. Hardenbergs Lehrer gehörten zum Lager der Anti-Fundamentalisten.

1793, während eines Aufenthalts in Leipzig, freundete sich Hardenberg mit Friedrich Schlegel an. Die beiden begannen eine Korrespondenz, welche sie - mit Unterbrechungen - bis zu seinem Lebensende fortführten.

Das Jahr 1795 stellte für Hardenberg einen Wendepunkt dar. Er begann, sich mit der Philosophie Johann Fichtes zu beschäftigen, einem Kantianer, der vorschlug, Kants Philosophie basierend auf ersten Prinipien neu aufzubauen (siehe Kapitel 3). Zunächst war er von Fichtes Ideen angetan - einer der Gründe, weshalb er nach Jena umzog. Dort traf er sowohl Fichte als auch Hölderlin, der zu dieser Zeit bei Fichte studierte. Später im selben Jahr setzte er sich in seinen Aufzeichnungen kritisch mit Fichtes Philosophie auseinander und entwickelte nach und nach die - später so genannte - romantische Weltsicht. (Hier sehen wir ein wiederkehrendes Muster bei vielen Frühromantikern: Zunächst von Fichtes Philosophie begeistert übernahmen sie in einer Art Gegenreaktion schließlich die romantische Weltsicht.) In seinen frühen Kritiken gelangte Hardenberg auch zu der fundamental romantischen Einstellung gegenüber dem literarischen Genre: Dass diese neue Weltsicht am Besten durch Literatur statt durch akademische Philosophie ausgedrückt werden könne.

In seinem Privatleben war das entscheidende Ereignis des Jahres 1795 seine Verlobung mit Sophie von Kühn, die zu diesem Zeitpunkt erst 13 Jahre alt war. Im September immatrikulierte er sich in der Bergakademie Freiberg in Sachsen, wo er zusammen mit Abraham Werner (siehe Kapitel 3) Geologie studierte. Im November starb jedoch Sophie, und Hardenberg verbrachte viele Nächte, ihren Tod beklagend, an ihrem Grab. Diese Erfahrung führte zu einer Reihe von extravaganten Gedichten, welche im Jahr 1800 schließlich als *Hymnen an die Nacht* gedruckt wurden. Eine in hohem Maße romantisierte Version von Sophie taucht auch - als Personifikation von Weisheit - als Figur in der Novelle *Heinrich von Ofterdingen* auf, die Hardenberg gegen Ende seines Lebens zu schreiben begann.

1796 beschrieb er in einem Brief an Friedrich Schlegel die Gründe für seinen Bruch mit Fichte - Gründe, welche die während seiner Trauer um die Verlobte entwickelte Sicht auf das Leben widerspiegelten.

> "Ich fühle in allem immer mehr die erhabenen Glieder eines wunderbaren Ganzen, in das ich hineinwachsen, das zur Fülle 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 in Fichte noch nichts von diesem Schöpfungsathem 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 ihrer Differenzen in philosophischen Fragen hatte Har-

denberg weiterhin ein gutes persönliches Verhältnis zu Fichte. Nachdem er ihn ein weiteres Mal 1797 in Jena getroffen hatte, schrieb Hardenberg an Schlegel:

> "Bei Fichte sprachen wir über mein Lieblingsthema - er stimmte mir nicht zu - aber mit welcher warmherzigen Rücksichtnahme er sich äußerte, denn er hielt meine Ansicht für exzentrisch. Dies wird mir unvergesslich bleiben." [2]

Während dieser Zeit begann Hardenberg platonische und neuplatonische Philosophie zu studieren, woraufhin er im Winter 1797/98 - unter dem Pseudonym Novalis (Einer, der Neuland erobert) - den einzigen philosophischen Text veröffentlichte, der zu seinen Lebzeiten erscheinen sollte. Es handelte sich um kurze Gedanken und Aphorismen mit dem Titel "Pollen". Der Titel wird in einem seiner Gedichte erklärt, das auch als seine Grabinschrift 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 jetzt an nennen wollen - die Ideen, welche später am meisten Einfluss gewinnen sollten: Dass Freiheit darin besteht, das eigene Leben zu romantisieren - es in einen Roman zu verwandeln -, und dass nur der Mensch, dem dies gelingt, als wirklich authentisch gelten könne.

Gegen Ende des Jahres 1798 verlobte sich Novalis zum zweiten Mal, wobei die Heirat jedoch nie vollzogen wurde. Im folgenden Jahr begann er, in der Leitung der Salzbergwerke von Sachsen zu arbeiten und fand dennoch weiterhin die Zeit für philosophische und religiöse Lektüre, insbesondere des christli-

chen Mystikers Jacob Böhme. Er begann darüber hinaus mit der Arbeit an zwei Romanen - *Heinrich von Ofterdingen* und die *Lehrlinge zu Sais* - wobei lediglich der letztere in groben Zügen fertiggestellt war, als Novalis starb.

1800 erkrankte er an Tuberkulose, die bei ihm tödlich verlief. Während der letzten Phase seiner Krankheit versah Schlegel ihn nach eigenen Angaben ausreichend mit Opium - welches damals als Tinktur erhältlich war - um seine Schmerzen zu lindern. Dem Tod nahe hatte Novalis kaum noch die Kraft zum Lesen. Einem Freund schrieb er: "Philosophie liegt nur noch neben mir auf dem Bücherschrank."[4]

Nach seinem Tod veröffentlichten Schlegel und der romantische Schriftsteller Johann Ludwig Tieck seine Romane. Sie sorgten auch dafür, dass seine Gedichte weiter im Druck blieben. Dies führte dazu, dass Novalis lange Zeit hauptsächlich als Autor und Dichter bekannt war.

Ein anderer Freund gab Passagen aus Novalis unveröffentlichten philosophischen Texten als Sammlung von Fragmenten in Druck, die jedoch auf keine besondere Resonanz stießen. Erst in den 1950er und 1960er Jahren erschienen Novalis philosophische Essays in einer editierten Gesamtausgabe. Aus diesem Grund dauerte es bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bis Novalis als eigenständiger und vielseitig interessierter philosophischer Denker Anerkennung fand.

Friedrich Schlegel (1772 - 1829)

In Hannover als jüngster Sohn eines lutheranischen Pastors geboren ging Schlegel bereits in jungen Jahren bei einem Bankier in die Lehre. Mit diesem Beruf unglücklich bat, er seine Eltern um die Erlaubnis, an der Universität Göttingen, an der sein älterer Bruder August bereits die Klassiker studierte, Rechtswissen-

schaft zu hören. Die beiden Brüder begannen darauf gemeinsam Ästhetik und Philosophie zu studieren. Friedrich erwähnte später, dass er 1788 den gesamten Plato auf Griechisch gelesen habe. Von 1791 bis 1793 setzte er das Studium der Rechtswissenschaften in Leipzig fort, wo er Novalis und Schiller kennenlernte.

In Leipzig verfiel Friedrich in eine schwere Depression, von der er sich nach dem Entschluss, die Rechtswissenschaften aufzugeben und sich statt dessen auf Philosophie und klassische Literatur zu konzentrieren, teilweise erholte. Kurz danach bat ihn August, der sich zu dieser Zeit in Amsterdam aufhielt, sich um seine Geliebte Caroline Michaelis Böhmer (1763 - 1809) zu kümmern, die in Dresden wohnte. Caroline - eine Frau, ausgestattet mit einer lebhaften Persönlichkeit und einem beeindruckenden Intellekt, die später zu den führenden Mitgliedern des romantischen Kreises in Jena werden sollte - überzeugte Friedrich, eine Laufbahn als Literaturkritiker anzustreben - in jener Zeit ein eher brotloser Beruf, der jedoch auf Friedrichs normalerweise überschäumendes Temperament eine starke Anziehungskraft ausübte. Als er sich schließlich für diese Laufbahn entschieden hatte, war seine Depression wie weggeblasen.

Er begann, Rezensionen und literarische Essays zu verfassen und zu publizieren. Von 1794 bis 1795 gab er klassischer vor moderner Literatur den Vorzug, von 1796 an verschob sich seine Vorliebe jedoch hin zu moderner Literatur.

Eine wesentliche Inspirationsquelle für diese Verschiebung

war Fichtes Philosophie, mit der er sich seit 1795 befasste. Wie er später sagte, so lag die Hauptanziehungskraft in Fichtes Denken in dessen Unterstützung für die Französische Revolution und die Sache der Freiheit im Allgmeinen. 1796 reiste Schlegel zum ersten Mal nach Jena um Fichte zu besuchen, ein Treffen, das sich in gewisser Hinsicht als enttäuschend erweisen sollte. Dies lag teilweise an ihren unterschiedlichen Temperamenten. Schlegel, ein Mensch mit breit gestreuten Interessen, war überrascht, dass Fichte nicht das geringste Interesse an Geschichte oder Naturwissenschaft zeigte. In einem Brief an einen Freund gab Schlegel eine Bemerkung Fichtes wieder, die später zu dessen bekanntesten gehören sollte: Dass er lieber Erbsen zählen als Geschichte studieren würde.

Ein anderer Grund für Schlegels Enttäuschung über Fichte war mehr philosophischer Natur: Fichte war in seinen Augen zu sehr Fundamentalist. In einem anderen Brief verglich Schlegel den "transzendentalen" Aspekt in Fichtes Philosophie - die Sinne übersteigenden Prinzipien des Denkens betreffend - mit der "Transzendenz" eines Betrunkenen, der auf ein Pferd steigen möchte, über es hinaussteigt und auf der anderen Seite hinunterfällt. Dennoch, ebenso wie bei Novalis überdauerte Schlegels Freundschaft mit Fichte ihre philosophischen Differenzen. Seine soziale Lieblingsbeschäftigung - philosophische Diskussionen mit Freunden in einer nach allen Seiten offenen Art - nannte Schlegel eine zeitlang zu "fichtisieren".

Um seine literarische Karriere voranzutreiben zog Schlegel 1797 nach Berlin, wo er die Salons von Rahel Levin und Henriette Herz frequentierte. Dort traf er Schleiermacher und andere spätere Mitglieder des romantischen Kreises von Jena. Die Freundschaft mit Schleiermacher wurde so eng, dass sie gemeinsam mit zwei weiteren Freunden von 1797 bis 1799 das gleiche Haus bewohnten.

Im Salon von Henriette Herz traf Schlegel auch auf Dorothea Mendelsson Veit (1764 - 1839), der ersten Frau in seinem Leben mit einem Intellekt und Charme in der Klasse von Caroline Böhmer. Dorothea, Tochter des bedeutenden Philosophen der Aufklärung Moses Mendelssohn (siehe Kapitel 3) war in einer lieblosen Ehe mit einem Bankier gefangen. In einem offensichtlichen Fall von Liebe auf den ersten Blick begannen die beiden eine Affäre. Nachdem ihr Ehemann in die Scheidung eingewilligt hatte, zog sie 1798 zu Schlegel. Die beiden heirateten jedoch erst 1804, da Dorothea sonst die Vormundschaft für den jüngeren ihrer beiden überlebenden Söhne aus der Ehe mit Veit verloren hätte.

Schlegel schrieb einen auf ihrer Affäre basierenden Roman, *Lucinde*, den er 1799 veröffentlichte. Dieser wurde augenblicklich als Pornographie verdammt und führte zu heftigen Debatten in Berlin. Mit heutigen Maßstäben gemessen ist in dem Roman nichts pornographisches zu entdecken, und selbst nach den Standards der damaligen Zeit sind die Beschreibungen ihres Liebeslebens wenn auch leidenschaftlich so doch äußerst unkonkret. Was die braven Bürger Berlins aber offenbar abstieß war die Tatsache, dass die beiden Protagonisten des Romans, Schlegel/Julian und Dorothea/Lucinde, in einer ehebrecherischen Beziehung lebten und am Ende des Romans trotzdem nicht für ihre Sünden bestraft wurden. Stattdessen zelebrierte der Roman ein kompromissloses Fest der Liebe, die hier als heiliger als der förmliche Ehestand dargestellt wurde.

Das Wort "heilig" war hier nicht allein metaphorisch gemeint. Schlegel hatte nämlich verkündet, dass *Lucinde* das erste eine Reihe von Büchern sei, die als neue Bibel für die moderne Zeit dienen könne. Hierbei sollte sich jedoch ein wiederkehrendes Muster in seinem Leben zeigen: Er schloss das Projekt nie ab. Bei *Lucinde* handelt es sich dennoch um ein für die Beschäf-

tigung mit romantischer Religion wichtiges Dokument. In den Kapiteln 3 und 4 werden wir einen näheren Blick auf seine religiösen Implikationen werfen.

Um dem Skandal in Berlin zu entkommen zogen Schlegel und Dorothea nach Jena, wo August - inzwischen mit Caroline verheiratet - eine Professur an der dortigen Universität erhalten hatte. Dort, im Haus von August und Caroline, begann sich der "Jenaer Kreis" zu treffen.

Bei den Hauptmitgliedern des Kreises handelte es sich um die Gebrüder Schlegel und deren Ehefrauen, Schelling, Schleiermacher, Tieck, Clemens Brentano und Sophie Mereau. Auch Novalis fand sich ein, wenn seine Arbeit dies zuließ. Selbst Fichte - den man am besten als Vorromantiker bezeichnet - nahm regelmäßig an den Treffen teil. Die Mitglieder des Kreises waren verhältnismäßig jung. Caroline Schlegel war mit 36 Jahren die älteste, Brentano mit 20 der jüngste. Die meisten waren, wie Dorothea und Friedrich Schlegel, Ende zwanzig. Sie trafen sich oft, wenn auch unregelmäßig, um Vorträge zu hören und zu besprechen, über ihre Lektüre zu diskutieren und um ihre neuesten Schriften vorzulesen und zur Diskussion zu stellen. Die Gesprächsthemen umfassten Philosophie, Naturwissenschaft, Kultur, Geschichte, Politik und die Künste.

Historiker führen den Jenaer Kreis als Paradebeispiel dafür an, was passieren kann, wenn sich in einer Gruppe starke, lebhafte Geister in einer von Zusammenarbeit und Konkurrenz geprägten Atmosphäre gegenseitig herausfordern, um ihre Gedanken auf ein höheres Niveau von Verfeinerung und Originalität zu führen, als was ihnen möglich gewesen wäre, wenn sie alleine gearbeitet hätten. Was sie als Gruppe erreichten war - auch wenn sie nicht in allem übereinstimmten - die Auslösung einer Revolution im westlichen Denken.

Ihre Zusammenkünfte regten Dorothea Schlegel in einem Brief an eine Freundin in Berlin zu der Bemerkung an: "Das immerwährende Konzert von Esprit, Poesie, Kunst und Wissenschaft, welches mich hier umgibt, kann einen leicht den Rest der Welt vergessen lassen."[5] Auch ihr Mann griff auf eine musikalische Metapher zurück, als er Jena als eine "Symphonie von Professoren" beschrieb. In etwa zu dieser Zeit entwickelte er einen neuen Begriff für die geselligen, aufgeschlossenen philosophischen Diskussionen, in denen der Jenaer Kreis unübertroffen war: "Symphilosophie".

Während der Jahre 1798 bis 1800 veröffentlichten die Gebrüder Schlegel auch die Literaturzeitschrift *Athenäum*. Diese Zeitschrift war das wichtigste Medium, über den die Mitglieder des Jenaer Kreises ihre Ideen im deutschsprachigen Raum verbreiteten.

Die provokantesten Beiträge stammten dabei von Friedrich Schlegel. Neben Essays verfasste er *Fragmente* - pointierte Aphorismen und kurze Textabschnitte, im Stil meist ironisch, verspielt und sich selbst widersprechend - über breite Themenbereiche in Literatur, Philosophie, Religion, Kunst, Politik und Kultur, die stilistisch in starkem Kontrast zu den mehr formell gehaltenen und pedantischen Diskussionen dieser Themen in anderen Zeitschriften standen. Schlegels Fragmente machten für die Öffentlichkeit deutlich, dass der Jenaer Kreis nicht allein aus Vordenkern bestand, sondern dass dort auch eine neue Art des Denkens stattfand.

Der Jenaer Kreis bestand nicht lange. Fichte, den einige seiner Kritiker für angebliche atheistische Elemente seiner Philosophie anprangerten, und der eine Entschuldigung ablehnte, musste die Universität im Jahr 1800 verlassen. Friedrich Schlegel übernahm daraufhin für ein Jahr dessen Vorlesungen, die jedoch schlecht besucht waren, woraufhin sein Vertrag nicht ver-

längert wurde. 1803 ließen sich August und Caroline Schlegel scheiden, damit Caroline Schelling heiraten konnte (siehe unten). Die öffentlichen Debatten um die Scheidung wurden jedoch so unbarmherzig geführt, dass schließlich alle drei Jena für immer den Rücken kehrten. Mit ihrem Wegzug war die Periode der Frühromantik im Grunde zu Ende.

In der Zwischenzeit hatten Friedrich und Dorothea begonnen ein Nomadenleben zu führen. 1802 waren sie nach Paris gezogen, wo Friedrich Sanskrit studierte und deutschsprachige Kunstzeitschriften editierte. 1804 ließen sie sich zunächst in Köln nieder, wo er gotische Architektur studierte und Privatvorlesungen in Philosophie hielt. Während dieser Jahre beschäftigte sich Dorothea mit Übersetzungsarbeiten, von deren Erlös sich das Paar während ihrer Wanderschaft offenbar über Wasser hielt.

Das Jahr 1808 wurde Zeuge zweier Ereignisse, die Friedrichs öffentlichen Bruch mit der romantischen Periode markierten. Das erste war die Veröffentlichung des Resultats seiner Sanskrit-Studien *Über die Sprache und Weisheit der Inder*. Das Buch pries Sanskrit als die ursprüngliche Sprache, deren Überlegenheit direkt zur Überlegenheit der deutschen Sprache geführt habe, und löste unter deutschen Gelehrten ein langandauerndes Interesse an Indologie aus. Allerdings enthielt das Buch auch - trotz des Lobes für das Sanskrit und die indische Geisteswelt im Allgemeinen - eine starke Verurteilung des Buddhismus, den Schlegel - aufgrund seiner geringen Textkenntnisse - als eine Art Pantheismus beschrieb: "Eine furchteinflößende Doktrin, die durch ihren negativen und abstrakten - und daher irrtümlichen - Begriff von Unendlichkeit unweigerlich zu einer vagen Indifferenz in Richtung Sein und Nicht-Sein führt".[6] Wie Schlegel zu der Ansicht gelangte, dass es sich beim Buddhismus um Pantheismus handele, ist schwer zu sagen. Seine früheren romantischen Ideen über Religion waren jedoch definitiv pantheistisch und durch

den Angriff auf den Buddhismus distanzierte er sich im Grunde von seinem früheren romantischen Pantheismus. Dieser Umstand wurde durch das zweite große Ereignis im Leben Dorotheas und Friedrichs in 1808 unterstrichen: ihr Übertritt zum Katholizismus.

Es ist nur wenig über die Gründe bekannt, warum sie ihre romantischen Ideen über Religion aufgaben. Eine neuere Hypothese lautet, dass sie ihren früheren Glauben an Freiheit und Fortschritt während ihres Aufenthalts in Paris verloren hätten. Jedenfalls war Friedrichs einzige Erklärung gegenüber seinen - über seine Konversion verblüfften - Freunden, dass "Katholik zu werden nicht bedeutet, dass man sich ändert, sondern sich zum ersten Mal überhaupt zu einer Religion zu bekennen".[7]

Die Konversion ermöglichte es ihm auch, eine feste Anstellung zu finden. Als Katholik erfüllte er die Aufnahmevoraussetzungen für den öffentlichen Dienst in Österreich, in den er 1809 eintrat. Er zog mit Dorothea nach Wien, wo er eine antinapoleonische Zeitschrift editierte und dem österreichischen Diplomaten Metternich half, Pläne für den Wiederaufbau einer konservativen Ordnung in Deutschland nach der Niederlage Napoleons zu errichten.

Zur selben Zeit begann Friedrich in Wien eine Karriere als Vortragsredner, mit Vorlesungsreihen über geschichtliche und literarische Themen, Lebensphilosophie und Sprache. 1823, als er gemeinsam mit Dorothea seine gesammelten Werke herausgab, wurde *Lucinde* aus dem Druck ausgenommen.

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 der Richtung der Nazarener angehörenden Maler, niederließ. Sie starb 1838.

1835 hatte jedoch einer der Stimmführer der jungdeutschen

Bewegung, Karl Gutzkow, *Lucinde* zusammen mit Schleiermachers Verteidigung des Buchs (siehe unten) erneut veröffentlicht. Obwohl - oder vielleicht weil - diese Bücher einen erneuten Sturm der Kontroverse auslösten, wurden sie zur Kampfschrift der Bewegung. Dies ist ein Beispiel für die Übernahme frühromantischer Ideen durch nachfolgende Generationen - auch wenn sich die Frühromantiker selbst von ihnen distanziert hatten -, die diesen Ideen ein zweites, langes Leben einhauchten.

Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde in Breslau als Sohn eines Geistlichen der reformierten Kirche geboren. Den ersten Teil seiner Ausbildung erhielt er bei der Herrnhuter Brüder-Unität, derselben pietistischen Gruppierung, welcher auch Novalis Vater angehörte. Da ihn zunehmende Zweifel an der christlichen Lehre plagten, wechselte er an die Universität Halle, wo er nichts desto trotz einen Abschluss in Theologie mit den Nebenfächern Philosophie und Philologie machte.

Die Aufnahmeprüfungen für den Kirchendienst absolvierte er 1790 in Berlin, bewarb sich jedoch nicht unmittelbar für eine Stelle bei der Kirche. Stattdessen arbeitete er drei Jahre lang als Privatlehrer, bis er wegen seiner Sympathien für die Französische Revolution entlassen wurde. Während dieser Zeit begann er, sich in Kants Philosophie zu vertiefen, gewann jedoch eine zu-

nehmend kritische Einstellung gegenüber Kants rationalistischer Behandlung von Religion. Nachdem er Herders Schriften über Spinoza (siehe Kapitel 3) gelesen hatte, begann er Essays über Religion zu verfassen, in denen er Herders Spinoza-Interpretation mit dem kombinierte, was er nach wie vor für wertvoll in Kants Denken erachtete. Diese Essays wiesen jedoch einen eher trockenen Duktus auf und wurden kaum beachtet.

Mit der Übernahme des Pastorats in Landsberg 1794 trat Schleiermacher in den Kirchendienst ein. Zwei Jahre später wurde er Prediger an der Berliner Charité. Während seines Aufenthalts in Berlin entwickelte er sich zu einem eigenständigen religiösen Denker. Religionswissenschaftler schreiben Schleiermachers zunehmende Würdigung der Rolle von Gefühlen in einem dem Glauben gewidmeten Leben seiner Tätigkeit als Prediger zu. Philosophiehistoriker sehen die Ursache für die Entwicklung seines Denkens in seinem Umgang in den literarischen Salons Berlins. Er selbst beschrieb die Diskussionen in den Salons als "das denkbar bunteste Durcheinander von Diskussionen."

1797 begegnete er Schlegel im Salon von Henriette Herz, und sie wurden, wie oben bereits erwähnt, Hausgenossen. Ihre zahlreichen Diskussionen führten zu Schlegels wachsender Wertschätzung von Religion - er war bis dahin mehr oder weniger Atheist gewesen - und Schleiermachers Einsicht, dass Schlegels Gedanken über Kunst ihm helfen könnten, sein eigenes Verständnis von Religion in einer mehr universellen als strikt christlichen Art und Weise zu formulieren.

Schleiermachers Rolle als Grenzgänger zwischen den zwei Welten der religiösen Institutionen und der literarischen Salons versetzte ihn in eine ideale Position als Vermittler zwischen den beiden. Die Freunde in den Salons begannen ihn zu drängen, seine Gedanken über Religion niederzuschreiben. Zunächst verfasste er lediglich Fragmente für das Athenäum. 1798 jedoch be-

dachte ihn Henriette Herz "mit einem kleinen Behälter für Deine Gedanken." Vom November jenes Jahres bis zum März des folgenden wurde er dienstlich nach Potsdam abberufen. Während dieser Zeit der Trennung von seinen Freunden verfasste er die Schrift, welche zur Programmschrift romantischer Religion werden sollte: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.*

Der Text war, wie der Titel bereits andeutet, als Verteidigung der Religion gegenüber den Besuchern der Salons gemeint, die eine Art Verachtung gegenüber Religion entwickelt hatten. In Kapitel 5 werden wir uns eingehender mit dem Buch auseinandersetzen, über das hier nur angemerkt werden soll, dass es nicht für eine bestimmte Religion eintrat, sondern für eine übergreifende Vorstellung von Religion, die für alle Menschen zu jeder Zeit und in jeder Kultur Gültigkeit besitzt. Es enthielt zwei Definitionen von Religion, die zu bestimmenden Elementen romantischer Religion werden sollten: Zum einen sei Religion eine ästhetische Angelegenheit, "Sinn und Geschmack für das Unendliche". Zum anderen handele es sich bei Religion nicht um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sondern "eine Beziehung zwischen dem Menschen und dem Universum".

Die Wirkung des Buches wurde durch die Tatsache gesteigert, dass es nicht nur von Kenntnissen aktueller philosophischer Fragestellungen sondern auch neuester Entwicklungen im Bereich der Naturwissenschaften zeugte. Es erschien zu Schleiermachers Lebzeiten in zahlreichen Auflagen und fand auf beiden Seiten des Atlantiks eine breite Leserschaft.

1799 begannen Schleiermacher und Schlegel mit der Arbeit an einem Langzeitprojekt: der Neuübersetzung aller platonischen Dialoge ins Deutsche. Aber auch an diesem Projekt verlor Schlegel - wie in vielen anderen Fällen - schnell das Interesse, worauf sich Schleiermachers Verhältnis zu Schlegel abkühlte. Schleier-

macher fuhr dennoch mit der Übersetzung fort und konnte zwischen 1804 und 1828, wenn auch nicht alle, so doch die meisten Dialoge veröffentlichen. Diese Übersetzungsarbeit half ihm bei der Entwicklung von Theorien über Sprache, Übersetzung und Hermeneutik, der Theorie der Interpretation von Texten, die bis ins 21. Jahrhundert großen Einfluss ausüben sollten. In der Tat wird Schleiermacher von vielen als einer der Gründerväter der Hermeneutik angesehen, der als erster den sogenannten Hermeneutischen Zirkel formulierte: Um die einzelnen Teile eines Textes verstehen zu können, muss man zunächst den gesamten Text verstehen. Um jedoch den gesamten Text verstehen zu können, muss man zunächst seine Teile verstehen. Der hermeneutische Ansatz besteht darin, zwischen diesen beiden Anforderungen hin und her zu wechseln.

In der Zwischenzeit war Schleiermacher in zwei Skandale verwickelt. Bei dem einen handelte es sich um die öffentliche Entrüstung über *Lucinde*. 1800 hatte er die Novelle *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* geschrieben, in der er *Lucinde* als heiliges Buch verteidigte. 1804 wurde dann seine eigene, über sieben Jahre andauernde Affäre mit der verheirateten Eleonore Grunow, der Frau eines Berliner Geistlichen, bekannt, worauf er Berlin fluchtartig verlassen musste. Für einige Jahre hielt er Vorlesungen an der Universität Halle, wo Anschuldigungen gegen ihn wegen Atheismus, Spinozismus und Pantheismus laut wurden. Die Universitätsleitung hielt jedoch an ihrer Unterstützung für ihn fest und seine Vorlesungen waren weiterhin gut besucht. 1806 veröffentlichte er den kurzen literarischen Dialog *Weihnachtsfeier, Ein Gespräch*, in welchem er Religion als Angelegenheit des Herzens anpries, die sich eher um die Familiengemeinschaft als um den Staat drehen sollte.

Als Halle 1807 von napoleonischen Truppen eingenommen wurde, kehrte Schleiermacher nach Berlin zurück. Kurz darauf

heiratete er Henriette von Willich, die junge Witwe eines seiner Freunde, und erhielt eine Anstellung als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche.

1810 war er an der Gründung der Universität zu Berlin beteiligt, an der er zum Professor für Theologie ernannt wurde. 1811 erfolgte seine Aufnahme in die Berliner Akademie der Wissenschaften. Neben seinen Verpflichtungen in der akademischen Lehre vermochte er weiterhin jeden Sonntag seiner dankbaren Kirchgemeinde zu predigen.

Ebenfalls in 1811 schrieb er die *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, in welcher er ein Curriculum präsentierte, das Pastoren auf die Anforderungen der modernen Zeit vorbereitete. Dieses Curriculum galt zu seiner Zeit als revolutionär, da es Pastoren dazu aufrief, sich in den Bereichen Philosophie und Psychologie auf dem Laufenden zu halten. In Einklang mit diesem Ansatz hielt er nicht nur Vorlesungen zu üblichen theologischen Themen wie der Exegese des Neuen Testaments und das Leben Jesu sondern auch über Dialektik, Ästhetik, Psychologie, Pädagogik, Philosophiegeschichte, Hermeneutik, Übersetzung und Politik. Seine Streifzüge in diese Themengebiete führten jedoch zu Konflikten mit Professoren anderer Fakultäten, die es nicht schätzten, dass er in ihre Kompetenzgebiete eindrang.

Während der Jahre, in denen *Über die Religion...* durch mehrere Neuauflagen ging, führte Schleiermacher diese Neufassungen als Beleg dafür an, dass er seine ursprünglichen Ansichten nie aufgegeben habe. Dessen ungeachtet nahm er weiterhin Änderungen am Manuskript vor, die von einer eher universal romantischen zu einer mehr spezifisch christlichen Tonlage führten. So wurde z.B. aus seiner ursprünglichen Definition von Religion als "Beziehung des Menschen zum Universum" die "Beziehung des Menschen zum Höchsten." Und anstelle einer Passage in der ersten Auflage, in welcher er argumentierte, man müsse in Anbe-

tracht der Unendlichkeit des Universums eine unendliche Anzahl von Religionen aufstellen, von denen jede gleich gültig sei, bemerkte er später lediglich, dass Religion "die Summe aller Beziehungen des Menschen zu Gott" sei.

Am Wichtigsten ist jedoch die völlige Neufassung seines Konzeptes von "Gott". In der ersten Auflage bezeichnete er dieses als nur eines - und nicht einmal des höchsten - von mehreren möglichen Ergebnissen der religiösen Vorstellungskraft. In späteren Auflagen hingegen bestand er darauf, dass es unmöglich sei, sich das Universum als Ganzes vorzustellen, ohne es gleichzeitig als in "Gott" zu denken.

Dies war eine deutliche Distanzierung von seinem früheren Eintreten für romantische Religion. Trotz dieser Distanzierung behielt er jedoch sowohl in politischen Fragen wie auch in seiner Interpretation der christlichen Doktrin eine liberale Einstellung. Politisch trat er für das Recht der Kirche ein, in Fragen der Liturgie ohne Einmischung des Staates selbst bestimmen zu dürfen. Im Bereich der christlichen Doktrin wurde sein umfassendstes Werk, *Die Glaubenslehre* (1821 - 1822), zum Gründungsdokument liberaler protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert. Das Buch lenkte die Aufmerksamkeit auf einen Glauben, der auf einem Gefühl von Gottes-Abhängigkeit beruht, vermittelt nicht durch die Bibel oder logische Argumente sondern durch einen eher persönlichen Kontakt mit Jesus Christus durch die Gemeinschaft der Kirche. Schleiermacher kehrte durch die Übernahme dieser Position in gewisser Hinsicht zu seinen pietistischen Wurzeln zurück. Das Resultat war, dass er sich für den Rest seines Lebens gegen Angriffe von zwei Seiten verteidigen musste: politisch rechts stehender konservativer, doktrinärer Theologen und linker Rationalisten. Auf einen der Angriffe der Rationalisten, Hegel, werden wir in Kapitel 6 eingehen.

Schleiermachers einziger Sohn, Nathaniel, starb 1827 - ein

Ereignis, das, wie er selber sagte, "die Nägel in meinen eigenen Sarg trieb." Er lebte dennoch weitere sieben Jahre und starb 1834 an einer Lungenentzündung.

Friedrich Hölderlin (1770 - 1843)

Johann Christian Friedrich Hölderlin wurde in Schwaben als Sohn eines Klosterhofmeisters der lutheranischen Kirche geboren, der starb, als Friedrich zwei Jahre alt war. Seine Mutter heiratete kurz darauf erneut. Im Alter von neun Jahren verlor Friedrich auch seinen Stiefvater. Dieser doppelte Verlust hatte eine traumatische Wirkung auf Mutter und Sohn. Wegen des Wahns, in den Hölderlin später in seinem Leben verfiel, beschäftigte man sich nach seinem Tod eingehend mit den Ereignissen seiner frühen Kindheit als möglicher Ursache für seinen späteren Zusammenbruch. Die nackten Fakten scheinen nahezulegen, dass seine Mutter ein düsteres und frommes Naturell entwickelte, mit der Bereitschaft, ihren Sohn Gott als Buße anzubieten, und dass Hölderlin sich durch Sensibilität und extreme Stimmungsschwankungen auszeichnete. Ihre Versuche, ihn sogar noch als Erwachsenen zu einer gewissen Stabilität und Frömmigkeit zu zwingen, führten zu einer Verschlechterung seines Zustands.

Auf ihr Drängen hin begann er 1788, als Stipendiat im Tübinger Stift an der Universität Tübingen zu studieren, wo er sich mit Hegel und Schelling ein Zimmer teilte. Da seine beiden Zimmer-

genossen später die bedeutendsten deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts werden sollten, wurde viel darüber spekuliert, welchen Einfluss die drei aufeinander während ihres gemeinsamen Aufenthalts am Stift gehabt haben. Schelling - nicht gerade bekannt dafür, anderen Anerkennung zu zollen - betrachtete Hölderlin zumindest bis 1795 als seinen Mentor in philosophischen Fragen.

Der Lehrplan des Tübinger Stifts war darauf ausgerichtet, ein harmonisches Gleichgewicht zwischen der christlichen Lehre und den Klassikern herzustellen. Daher trat Hölderlin nicht nur einer Poesie-Vereinigung bei, sondern schrieb auch Abhandlungen über griechische Kunstgeschichte und Ähnlichkeiten zwischen den Sprichwörtern Salomons und Hesiods *Werke und Tage*. Bald erkannte er jedoch, dass seine Interessen bei den alten Griechen und nicht bei der Kirche lagen. Er bat seine Mutter um Erlaubnis, an eine Universität zu wechseln, was diese jedoch ablehnte, worauf er sein Studium fortsetzte und 1793 die kirchlichen Prüfungen ablegte.

Trotz des von ihr ausgehenden Drucks, sein Leben Gott zu widmen und in den Kirchendienst einzutreten, begann Hölderlin, eine Laufbahn als Privatlehrer zu verfolgen, welche ihm zwar mehr intellektuelle Freiheit erlaubte, gleichzeitig aber wirtschaftliche Unsicherheit mit sich brachte. Hätte seine Mutter gewollt, so wäre ihm die Notwendigkeit eines Broterwerbs erspart geblieben, da ihm sein Vater eine bedeutende Erbschaft hinterlassen hatte. Sie ließ ihn jedoch glauben, dass es sich um ein äußerst spärliches Erbe handle. Selbst als er sich in späteren Jahren in extremer wirtschaftlicher Not befand, gab sie ihm nie mehr als Almosen. Erst nach seinem Tod stellte sich heraus, dass er - ohne es zu wissen - zeit seines Lebens wohlhabend gewesen war.

Mit Hilfe Schillers, der mehrere Jahre lang Hölderlins Idol und Mentor war, begann er 1793 den Sohn einer Witwe, die

seine literarischen Interessen teilte, zu unterrichten. Während dieser Zeit nahm er die Arbeit an seiner Novelle *Hyperion* auf, die er vor ihrer Veröffentlichung in zwei Teilen (1797 und 1799) mehrfach überarbeitete.

1794 begleitete er seinen Schüler an die Universität Jena, an der Fichte kürzlich angefangen hatte zu unterrichten. Hölderlin schrieb sich zunächst für ein Vollstudium ein, bevor er so von Fichtes Vorlesungen und insbesondere von dessen Eintreten für die Sache der Freiheit gepackt wurde, dass er die anderen Fächer vernachlässigte. Während seiner Zeit in Jena begegnete er auch Novalis, der ebenfalls Fichtes Vorlesungen besuchte.

Ebenso wie Novalis begann Hölderlin bald an Fichtes fundamentalistischem philosophischem Ansatz zu zweifeln und schrieb bereits 1795 einen kurzen Text mit dem Titel *Urteil und Sein*, dem allerersten schriftlichen Ausdruck dessen, was später die grundlegende romantische Weltsicht werden sollte: Die Natur - in ihrer Form reinen Seins - sei das ursprünglich Absolute, welches Subjekt und Objekt umfange und damit alle Arten von Dualismus überschreite. Dieses Absolute könne ferner erfahren werden - nicht durch systematische Überlegungen sondern nur ästhetisch, also durch Gefühle. Einige dieser Gedanken teilte er 1795 Schelling mit.

1796 trat er in Frankfurt am Main eine neue Stelle, als Privatlehrer für die Kinder des Bankiers Jakob Gontard, an. In dessen Ehefrau Susette (1769 - 1802) erkannte er bald eine verwandte, sensible Seele, und die beiden begannen eine Affäre, die bis 1800 andauern sollte. Susette Gontard war für Hölderlin jedoch mehr als nur die Herrin des Hauses und seine Geliebte. In ihr fand er die unterstützende Präsenz, welche ihm in seiner frühen Kindheit gefehlt hatte, und die Muse, die ihn bei seinen literarischen Meisterleistungen inspirierte. Fachleute weisen darauf hin, dass er nur während dieser Zeit wahres dichterisches Genie

zeigte. Er widmete zahlreiche seiner Gedichte Susette, wobei er sie nach der geheimnisvollen Frau, welche Sokrates Lehrerin in Fragen der Liebe war, Diotima nannte. Er schrieb auch *Hyperion* so um, dass die Figur der Diotima, Hyperions Geliebte, eine verklärte Version von Susette wurde: in ruhigem Einklang mit der Natur und von tiefer Weisheit.

Während seines Aufenthalts in Frankfurt half Hölderlin seinem ehemaligen Zimmergenossen Hegel, bei einer in der Nähe wohnenden Familie eine Anstellung zu finden. Es ist jedoch nur wenig über die philosophischen Gespräche bekannt, welche die beiden in dieser Zeit geführt haben.

Jakob Gontard bekam 1798 Wind von der Affäre, woraufhin Hölderlin augenblicklich entlassen wurde. Er zog in das nahegelegene Homburg, sodass Susette und er sich weiterhin gelegentlich heimlich treffen konnten.

Während seines Aufenthalts in Homburg erneuerte Hölderlin die Freundschaft mit einem anderen ehemaligen Klassenkameraden, Isaak von Sinclair, welcher ihm in den folgenden Jahren mitunter finanziell unter die Arme greifen und emotionalen Beistand leisten sollte. Tatsächlich bildeten die beiden zusammen mit einigen anderen Freunden eine Gruppe von Intellektuellen, die einige Historiker als Homburger Kreis bezeichnen, der lose Verbindungen zum Jenaer Kreis unterhielt, welcher sich zur gleichen Zeit gebildet hatte.

Hölderlins Begeisterung für die Zeitschrift *Athenäum* der Brüder Schlegel hielt sich jedoch in Grenzen. Er hatte die Arbeit an einem größeren literarischen Projekt, einem Drama über den Selbstmord des Empedokles, aufgenommen und außerdem begonnen, philosophische Texte zu verfassen, die zur Publikation in einem von ihm geplanten Journal vorgesehen waren. Bei einem dieser Texte handelte es sich um eine Rezension von Schlei-

ermachers *Über die Religion...*, in welcher er ironischerweise - trotz seiner und Schlegels Unterschiede im Temperament - zu teilweise den gleichen Schlüssen wie Schlegel in dessen Rezension des Buches kam: Da es sich bei Religion um ein Gefühl für das Unendliche drehe, und da Sprache endlich sei, könne eine in Fragen der Religion angemessene Sprache ihren Ausdruck nur in Mythen und Allegorien finden, da dies die einzigen Sprachmodi seien, die eindeutig über sich selbst hinausweisen. Während der wenigen Jahre, in denen er sich noch einiger geistiger Gesundheit erfreuen sollte, schrieb Hölderlin zahlreiche religiöse, in prophetischem Ton gehaltene Gedichte, welche die Mythen und Bilder der griechischen Antike mit denen der Bibel zu einem ihm eigenen Pantheismus und Polytheismus zusammenführten.

1799 sollte zu einem entscheidenden Jahr für Hölderlin werden. Seine Anstrengungen, finanzielle Unterstützung für das von ihm geplante Journal zu finden, scheiterten, und er konnte in der Nähe von Frankfurt keine weitere Arbeit finden. Dies bedeutete, dass seine Affäre mit Susette enden musste. Die früheren Stimmungsschwankungen traten jetzt wieder häufiger auf, und Sinclair wurde oft gebeten einzugreifen, wenn Hölderlins wiederkehrende Schreianfälle oder sein "Klaviergeklimper" heftige Drohungen seiner Nachbarn auslösten. Hölderlin, der sich jetzt von allen abgelehnt fühlte, gab das Verfassen philosophischer Text auf und beschloss, seine schriftstellerische Begabung ausschließlich der Poesie zu widmen. Er nahm Stellen als Privatlehrer im Ausland an; zunächst bei einer Familie in der Schweiz, danach bei der Familie des Hamburger Konsuls in Bordeaux. In beiden Fällen war sein Zustand jedoch für eine längere Anstellung zu labil. In beiden Fällen ging er den gesamten Weg zu seiner neuen Anstellung und später zurück nach Deutschland allein und zu Fuß.

Nach seiner Rückkehr aus Frankreich 1802 erhielt er einen

Brief von Sinclair, in welchem dieser ihm mitteilte, dass Susette an Röteln gestorben war. Diese Nachricht in Verbindung mit den Reisestrapazen brachen Hölderlin physisch und mental. Schelling beschrieb seinen Zustand in einem Brief an Hegel, nachdem er Hölderlin in jener Zeit besucht hatte, als "geistige Umnachtung". Der Arzt, welcher sich auf Sinclairs Initiative hin um ihn kümmerte, konstatierte, dass das wirksamste Beruhigungsmittel für Hölderlin darin bestand, Homer im griechischen Original zu lesen. Als sein Zustand sich zu bessern begann, vermittelte ihm Sinclair eine Stelle, welche seine Gesundheit schonte.

Trotz seines fragilen geistigen Zustands vermochte Hölderlin, die Übersetzung von Sophokles *Oedipus Rex* und *Antigone* zu beenden und einen Verlag dafür zu finden. Nach ihrer Veröffentlichung wurden sie zunächst als zu fremdartig kritisiert - Hölderlin hatte sich eng an die Syntax des griechischen Originals gehalten -, fanden später jedoch breitere Anerkennung. Er setzte außerdem die Arbeit an verschiedenen Entwürfen seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles* fort, die jedoch unvollendet blieb.

Seine Gedanken über die Tragödie als literarische Gattung legte er sowohl in Essays als auch in Gedichten dar. Seiner Liebe zur Tradition der griechischen Antike folgend sah er eine enge Verbindung zwischen Tragödie und Religion. Da er außerdem der Auffassung war, dass es sich bei Religion vor allem um eine Gefühlsfrage handle, bieten Hölderlins Texte über die Tragödie Einblick in seine damalige Gefühlswelt.

Ein tragisches Gedicht sei, wie er schrieb, eine Metapher für eine besondere intellektuelle Sichtweise, nämlich "dem Bewusstsein, Eins zu sein mit allem Lebenden". Viele Menschen würden diese Art von Bewusstsein als eher trostbringend denn als tragisch empfinden. Hölderlins Sicht auf das Eins-Sein war jedoch stark durch seine geistige Labilität geprägt. Er konnte nur wäh-

rend seiner manischen Phasen ein Eins-Sein zwischen sich und dem Göttlichen in der Natur empfinden, hatte jedoch während dieser Phasen keine Empfindung dessen, was er tat oder sagte. Erst nach dem Abklingen des Wahns konnte er nachvollziehen, was passiert war, dann jedoch in einer mentalen Verfassung, die von einem hoffnungslosen Gefühl von Vereinzelung und Verzweiflung geprägt war. Er selbst schrieb:

> "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 Gedichte zeigten während dieser Zeit eine Entwicklung zu neuen Ausdrucksformen: äußerst intensiv und modern in ihrer freien Syntax und Bildgewalt. Eine der Hymnen aus jenen Jahren endet mit der Warnung, dass die Nähe zum Göttlichen ein Spiel mit den Urgewalten sei.

> 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.
> 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

1805 wurde Sinclair vorgeworfen, ein Mordkomplott gegen den Großherzog von Württemberg geplant zu haben, und er wurde wegen Hochverrats angeklagt, wobei auch gegen Hölderlin Anschuldigungen laut wurden. Der Schock dieser Vorwürfe scheint ihm den Rest gegeben zu haben. Obwohl die Anklage gegen beide später fallengelassen wurde, benötigte Hölderlin ganz offenbar intensive medizinische Betreuung, wobei sich Sinclair jedoch nicht länger in einer Position befand, ihm helfen zu können. 1806 wurde Hölderlin gegen seinen Willen in das von Johann Heinrich Ferdinand Autenrieth geleitete Universitätsklinikum Tübingen geschafft, wo die Behandlung u.a. mit Belladonna, Fingerhut, Zwangsjacken, Knebelmasken und erzwungenen Eisbädern in Käfigen durchgeführt wurde. Friedrich Schlegel, der ihn während dieser Zeit zu besuchen versuchte, wurde mitgeteilt, Hölderlin sei "nicht vorzeigbar".

In der Zwischenzeit hatte der in der Nähe lebende Tischler Ernst Zimmer von Hölderlins Misere erfahren. Zutiefst vom *Hyperion* beeindruckt überzeugte er die Anstaltsärzte, dass es Hölderlin in einer ruhigen, häuslichen Umgebung besser gehen würde. Daraufhin wurde Hölderlin 1807 in seine Pflege übergeben. Zimmer und seine Familie stellten Hölderlin in ihrem Haus ein ruhiges Turmzimmer mit Blick auf den Neckar zur Verfügung. Während die Ärzte Hölderlin noch höchstens drei Jahre

zu Leben gegeben hatten, kümmerte sich die Familie Zimmer die folgenden 36 Jahre um ihn.

Es sollte ein Leben bleierner Ruhe nach dem Vorbeiziehen des Sturms werden. Zunächst begann Hölderlin an einer Fortsetzung des *Hyperion* zu arbeiten, in welcher Diotima - die im zweiten Teil der Novelle an gebrochenem Herzen gestorben war - aus dem Jenseits spricht. Dieses Projekt gab er jedoch bald auf. Während seiner extremen Stimmungsschwankungen den Gefühlen nicht länger freien Lauf lassend begegnete er Besuchern mit übertriebener Freundlichkeit und Förmlichkeit, wobei er auf deren Bitte hin kurze Gedichte schrieb. Einige der mehr bewegenden deuten eine Traurigkeit an, welche er nicht auszudrücken wagte. Der Rest bestand ausschließlich aus Oberflächlichkeiten. Er signierte sie mit "Scardanelli oder so ähnlich" und gab ihnen erfundene Datierungen wie 1648 oder 1759. Abgesehen von einem Besuch seines Stiefbruders besuchte ihn seine Familie - einschließlich seiner Mutter, die 1828 starb - nicht ein einziges Mal. Sie bestanden jedoch darauf, dass Zimmer Hölderlins Hefte an sich nahm und verwahrte, in denen dieser seine Gedichte niedergeschrieben hatte - eine harte aber vielleicht auch kluge Maßnahme.

Obwohl sich Hölderlins Schriften während des 19. Jahrhunderts einiger Wertschätzung erfreuten - Nietzsche z.B. war ein glühender Bewunderer des *Hyperion* - erschien eine Gesamtausgabe seiner Gedichte doch erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Zahlreiche Dichter jener Zeit, unter ihnen Rilke und Celan, zeigten sich von der Originalität Hölderlins Sprache und Symbolik beeindruckt und begannen, ihn als einen der ihren anzusehen: ein Symbolist, Imagist und selbst Surrealist, der seiner Zeit weit voraus war. Seitdem ist sein Ruf als Dichter weiter gewachsen bis hin zu dem Punkt, an dem ihn viele Dichter und Kritiker als einen der herausragendsten Dichter betrachten, den Europa je

hervorgebracht hat.

Seine philosophischen Schriften wurden erst Mitte des 20. Jahrhunderts entdeckt, weshalb ihm Wissenschaftler erst seit kurzem nicht nur als Dichter sondern auch als Philosoph der Romantik Anerkennung zollen.

Aufgrund des neu erweckten Interesses an Hölderlins Texten hat es nach seinem Tod zahlreiche psychoanalytische Versuche gegeben, seinen endgültigen Zusammenbruch zu erklären. Die gängigeren Urteile lauten schizoide Persönlichkeitsstörung, katatonische Starre und Erschöpfung aufgrund einer bipolaren Persönlichkeitsstörung. Die jedoch vielleicht scharfsinnigste Diagnose bestand in einer Bemerkung, die Zimmer über Hölderlins Zustand gegenüber einem Freund machte: "Das Zu-Viel in ihm hat seinen Geist gesprengt".

Hölderlin starb 1843 an einem Lungenödem.

Friedrich Schelling (1775 - 1854)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling stammte aus einem pietistischen Elternhaus in Württemberg, nicht weit von Hölderlins Geburtsort. Die beiden schlossen bereits in jungen Jahren Freundschaft, als sie gemeinsam eine Lateinschule besuchten, wo Hölderlin den jungen Schelling vor den Schikanen von Mitschülern beschützte.

Schelling war ein äußerst begabtes Kind und wurde bereits im Alter von 16 Jahren - und damit vier Jahre jünger als üblich - in das Priesterseminar in Tübingen aufgenommen. Dort teilte er, wie oben bereits erwähnt, ein Zimmer mit Hölderlin und Hegel, die beide sein Interesse an revolutionärer Politik und Philosophie weckten. Mit 19 veröffentlichte er 1794 sein erstes Buch über Philosophie, bevor er 1795 das Examen in Theologie ablegte.

Schellings frühe philosophische Schriften wurden positiv aufgenommen, und obwohl er seine philosophischen Standpunkte während seiner Laufbahn fortwährend änderte, so genoss er doch unter deutschen Intellektuellen und Wissenschaftlern weiterhin hohes Ansehen. Die ständige Revision seiner Standpunkte von einem Buch zum nächsten veranlasste Hegel später zu der sarkastischen Bemerkung, dass Schelling seinen philosophischen Bildungsweg in aller Öffentlichkeit vollzogen habe.

Die tieferliegenden Spannungen, welche die Entwicklung seines Denkens antrieben, lassen sich anhand zweier seiner Äußerungen aus dem Jahr 1795 verdeutlichen. In *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, einer Abhandlung, die sowohl als Unterstützung als auch als Korrektur Fichtes Philosophie gemeint war, erklärte er - sehr im Geiste Fichtes - "Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist Freiheit!" In einem Brief an Hegel erklärte er jedoch im selben Jahr "In der Zwischenzeit bin ich Spinozist geworden!" Offenbar unter dem Einfluss Hölderlins hatte er sich dem metaphysischen System Spinozas angenähert, das auf dem Prinzip eines absoluten, alle Dualität überschreitenden Wesens beruht. Wie wir jedoch in Kapitel 4 sehen werden, ist in Spinozas System nur Gott frei, Menschen haben nicht die geringste Wahlfreiheit. Für die folgenden Jahre lag das Problem in Schellings philosophischen Anstrengungen darin, diese beiden unvereinbaren Positionen bezüglich der Frage der Freiheit in Einklang zu bringen. Trotz seines frühen Enthusiasmus für Fichte sollte Spinoza schließlich obsiegen.

1796 erhielt Schelling eine Anstellung als Hauslehrer zweier Söhne einer adligen Familie. Auf einer Reise mit seinen Schützlingen nach Leipzig kam er 1797 mit den neuesten naturwissenschaftlichen Entwicklungen, insbesondere im Bereich von Biologie und Chemie, in Kontakt. Dies regte ihn zu eigenen Studien auf allen Feldern der Naturwissenschaften an. Danach hielt er sich lange Zeit auf dem neuen wissenschaftlichen Stand, und zwischen 1799 und 1804 schrieb er zahlreiche systematische Abhandlungen, in denen er versuchte, die Wissenschaften in das romantisch-philosophische Bild eines Universums zu integrieren, das eine unendliche organische Einheit darstellt und auf einem absoluten, alle Dichotomien - selbst die von Materie/Energie und Selbst/Nicht-Selbst - überschreitenden Identitätsprinzip beruhte.

Während des Aufenthalts in Leipzig traf Schelling auch Novalis und die Brüder Schlegel zum ersten Mal.

1798, im Alter von 23 Jahren, erhielt er eine außerordentliche Professur für Philosophie in Jena, wobei "außerordentlich" in diesem Fall bedeutet, dass die Berufung vom Herzog von Sachsen-Weimar finanziert wurde, der Schelling den Posten offenbar auf Vorschlag Goethes anbot. So begann Schellings Teilnahme am Jenaer Kreis.

Seine Beziehung zu Fichte war zu Beginn freundschaftlich. Anders als bei Schlegel und Novalis, die mit Fichte wegen philosophischer Fragen brachen aber ihre persönliche Freundschaft mit ihm erhalten konnten, zogen sich Schellings philosophische Auseinandersetzungen mit Fichte in die Länge. Als der Bruch jedoch 1801 schließlich kam, war er vollständig. In einem Schreiben an Fichte, in welchem er verlangte, dass dieser ihn nicht länger als Mitarbeiter ansehe, schrieb Schelling: "Ich bin nicht Dein Feind, obwohl Du sehr wahrscheinlich der meine bist". Als diese Linie einmal gezogen war, bestand keine weitere Möglich-

keit einer freundschaftlichen Verständigung zwischen den beiden. Dieses Muster sollte sich einige Jahre später wiederholen, als Schelling 1807 auf besonders bittere Art und Weise mit Hegel brach.

Im Jahr 1800 verlobte sich Schelling mit Auguste Böhmer, der Tochter von Caroline Schlegel aus einer früheren Ehe. Auguste starb jedoch im gleichen Jahr an der Ruhr. Schelling und Caroline, die sich gegenseitig über Augustes Tod trösteten, verliebten sich ineinander, woraufhin Caroline ihren Mann August um die Scheidung bat, da sie endlich die Liebe ihres Lebens gefunden habe. Dieser willigte großmütig ein.

Die Bürger Jenas waren jedoch nicht zu beschwichtigen. Es kursierten Gerüchte, Caroline habe ihre Tochter vergiftet, um den jungen Schelling für sich zu haben, oder aber dass Schelling derjenige gewesen sei, welcher das Gift verabreicht habe. Obwohl August das Paar standfest verteidigte, wollte der Skandal sich nicht legen, so dass die beiden sich nicht trauten in Jena zu heiraten. Deshalb nahm Schelling 1803 eine Stelle an der neu gegründeten Universität in Würzburg an, wo die beiden schließlich heirateten. Wie oben bereits erwähnt verließ auch August Schlegel Jena im gleichen Jahr. Die Abreise dieser drei, der letzten verbleibenden Mitglieder des romantischen Kreises in Jena, markiert das Ende der Frühromantik. Das Jahr 1803 sah auch die letzte Begegnung zwischen Schelling und Hölderlin. Er besuchte Hölderlin im letzten Stadium von dessen Krankheit nicht ein einziges Mal und nahm auch nicht an seiner Beerdigung 1843 teil.

Als Würzburg 1806 vom katholischen Österreich eingenommen wurde, verlor der Protestant Schelling seine Stelle. Er zog daher nach München um, wo man ihm eine Stelle als Staatsbeamter an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften anbot. Später erfolgte auch die Aufnahme in die Königliche Akademie

der Künste.

1809 veröffentlichte er mit *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* die letzte Darstellung seiner Philosophie, welche zu seinen Lebzeiten erscheinen sollte. In dieser Abhandlung vertrat er die Auffassung, dass die Idee der Wahlfreiheit die Ursache allen Übels sei, und dass ausschließlich Gott frei sei. Tugend, schrieb er, liege im Befolgen der Impulse der eigenen Natur, da die Quelle dieser Natur göttlich sei. Da jedoch niemand die eigene Natur wählen könne, gäbe es auch keine Freiheit zur Tugend.

Damit war der Rückzug von seiner früheren Position - dass Philosophie mit Freiheit beginnt und endet - komplett. Gott mag im Beginn und am Ende frei sein, Menschen jedoch besitzen zu keinem Zeitpunkt dazwischen genuine Freiheit.

Während der Vorbereitungen für die Publikation starb Caroline. Zahlreiche Kommentatoren halten es für wahrscheinlich, dass Schelling durch ihren Tod die Lust am Publizieren verlor. 1812 heiratete er erneut, dieses Mal eine Freundin von Caroline, Pauline Gotter, mit der er eine ruhige und glückliche Ehe geführt zu haben scheint. Schelling setzte auch seine Lehrtätigkeit fort, während er gleichzeitig an der Weiterentwicklung seiner philosophischen Ideen arbeitete. Trotz seiner enormen Produktivität veröffentlichte er die Texte nie - vielleicht, weil sich seine Positionen weiterhin entwickelten, möglicherweise aber auch weil er spürte, dass Hegel nur darauf wartete etwaige Publikationen zu verreißen.

Sein Denken war zu dieser Zeit im Großen und Ganzen durch eine anti-fundamentalistische Tendenz gekennzeichnet. Er hielt jetzt die Suche nach einem ersten Prinzip, auf das alle Philosophie zu gründen sei, für einen fundamentalen Fehler: die Schlüssigkeit einer Idee im Bereich des Denkens beweise nicht

ihre Wahrheit im Bereich der Realität. Stattdessen waren für ihn Religion und Mythologie die wahren, positiven Gegenstücke zu dem negativen Ansatz logischer und spekulativer Philosophie. Jede Wahrheit beginnt in seinen Augen bei der Tatsache, dass Gott frei von allen Zwängen sei - einschließlich der durch die Vernunft auferlegten.

Hegel, der mit großem Erfolg an der Universität Berlin Vorlesungen hielt, starb 1831 überraschend. Sein Einfluss blieb jedoch in den akademischen Kreisen Berlins weiter maßgeblich. Der preußische König, beunruhigt über Hegels unorthodoxe Ansichten und deren Wirkung auf die preußische Öffentlichkeit, rief Schelling nach Berlin, um Vorlesungen über Philosophie und Religion zu halten, die "die Drachen-Saat Hegelschens Pantheismus auszurotten" sollten. Allein der Umstand, dass der König das Wohl des preußischen Staates auf den Vorlesungen Schellings ruhen sah, die dieser 1841 - 1842 hielt, lässt erahnen, welchen Stellenwert der Philosophie zu jener Zeit in Deutschland beigemessen wurde.

Die Vorlesungen wurden jedoch ein Misserfolg. Schellings zunehmend konservativen Ansichten über Gott und Philosophie waren völlig unzeitgemäß. Seine enge Verbindung zu den Mächtigen in Bayern und Preußen gaben darüber hinaus den Eindruck, dass er nicht viel mehr als deren Lakai sei. Die Vorlesungen hatten, wenn überhaupt, einen entgegengesetzten Effekt: Sie inspirierten junge Links-Hegelianer wie Karl Marx, die Abschaffung der Religion als notwendige Voraussetzung für die Erlangung menschlicher Freiheit und den Aufbau einer gerechten Gesellschaft anzusehen.

Die Vorlesungen sahen sich jedoch auch Angriffen traditioneller christlicher Denker ausgesetzt. 1843 veröffentlichte der Theologe Heinrich Paulus, welcher über die Jahre sowohl Hegel als auch Schelling gegenüber eine feindliche Haltung entwickelte hat-

te, heimliche Mitschriften der Vorlesungen, um Schellings Ansichten als unzusammenhängend zu entlarven. Schelling versuchte ohne Erfolg die Bücher verbieten zu lassen, worauf er für immer aufhörte, Vorlesungen zu halten.

Der konservativen Tendenz in seiner Philosophie entsprach eine ähnliche Entwicklung in seinen politischen Ansichten. Hatte er 1792 die Französische Revolution noch als großen Erfolg gefeiert, so schlug er 1842, als eine weitere Welle von Revolutionen durch Europa ging, wütend vor, alle Aufständischen zu erschießen.

Er starb 1854 in der Schweiz. Seine Söhne publizierten schließlich in den Jahren 1856 - 1858 in vier Bänden autorisierte Versionen seiner Berliner Vorlesungen.

Obwohl Schellings Ruf als Philosoph schnell abnahm, so inspirierten seine Beobachtungen hinsichtlich der problematischen Verbindungsstelle von Denken und Wirklichkeit - nur weil die Vernunft uns gebietet, über Dinge auf eine bestimmte Art zu denken, müssen diese Dinge nicht wirklich so *sein* - zahlreiche moderne und postmoderne Bewegungen in der europäischen Kultur.

Die romantische Erfahrung gestalten

Anders als für den Buddha, welcher Religion als Fertigkeit lehrte - der Fertigkeit, ein dauerhaftes und makelloses Glück zu finden -, handelte es sich für jeden dieser fünf Romantiker bei Religion um eine ästhetische Frage. Im Sprachgebrauch ihrer Zeit bedeutete dies zweierlei: 1) Dass Religion sich um Gefühle und direkte Erfahrungen anstelle von Vernunft drehe, und 2) dass sie eine Kunst sei. Entsprechend ihrer persönlichen Sicht auf Kunst musste diese Religions-Kunst expressiv sein. Mit anderen Worten: Religiöse Ideen können die Dinge nicht in ihrem

So-Sein *beschreiben*. Stattdessen können sie lediglich die *Gefühle* desjenigen ausdrücken, welcher ein religiöses Erlebnis hat.

Ihre Position zu diesem Thema enthält jedoch ein offenbares Paradox: Sie beschreibt, wie Religion zu agieren hat, während sie gleichzeitig behauptet, dass Beschreibungen von Religion diese verfälschen. In den Kapiteln 4 bis 7 werden wir auf dieses Paradox und seine Spätfolgen näher eingehen.

Hier jedoch wollen wir die Position der Romantiker vorläufig als Arbeitshypothese annehmen und eine Frage stellen, die sich aus der Gegenüberstellung ihrer Position mit ihren Lebensgeschichten ergibt. Da ihrer Ansicht nach Religion aus einer direkten Erfahrung heraus erwachsen muss: Auf welche Art von direkten Erfahrungen gründeten sie ihre religiösen Ansichten?

Allgemein ausgedrückt wäre ihre Antwort in jedem Fall gewesen, dass Religion aus einem Gefühl von Eins-Sein mit der unendlichen organischen Einheit des Universums erwächst. Schleiermacher behauptete in der Tat, dass Religion *die* Erfahrung des Unendlichen sei, und dass jeder nach dieser Erfahrung folgende Ausdruck des Gefühls nur noch ein Schatten von Religion sei. Die anderen jedoch schlossen den Ausdruck von religiösen Gefühlen in die Bezeichnung "Religion" mit ein.

Man stimmte auch darin überein, dass dieses Gefühl auf natürliche Art und Weise während zweier Tätigkeiten entsteht: 1) Im Akt des künstlerischen Schaffens, bei dem man sich gegenüber der Unendlichkeit der Natur öffnet und mit einer natürlichen inneren Regung reagiert, die dann ihren künstlerischen Ausdruck findet, und 2) in von wahrer Liebe geprägten Beziehungen.

In ihrer Lebenswirklichkeit gestalteten sich diese Gefühle jedoch für jeden von ihnen ganz unterschiedlich. Blicken wir z.B. auf ihre Einstellung zur Liebe.

Für Novalis stellte Liebe vor allem etwas Körperloses und Abstraktes dar. Offensichtlich wuchs nach dem Tod seiner ersten Verlobten seine Liebe für diese immens. Das Gefühl von Eins-Sein mit der Natur, welches sich bei ihm während der Trauer um sie einstellte, war - wenn auch durch ein tragisches Ereignis ausgelöst - aufbauend. Er hatte das Gefühl, weiterhin mit ihr in Verbindung zu stehen, da ihr Geist - ebenso wie sein eigener - eins mit dem Universum war. Auf diese Art behielt das Universum seine Magie. Er empfand sich selbst als erhabenen Teil eines unendlichen Ganzen. Auch wenn diese Teilhabe Leiden bedeutete, so war für ihn dieses Leiden in Anbetracht des größeren Ganzen doch zu umarmen und glücklich zu erdulden.

Schlegel und Schleiermacher auf der anderen Seite schrieben auf der Höhe ihrer Liebesbeziehungen über das erhabene Gefühl des Eins-Seins. Wie wir in den Kapiteln 4 und 5 sehen werden, finden sich weder in Schlegels noch in Schleiermachers Texten Andeutungen von Trauer in ihren Erlebnissen von Eins-Sein in amouröser Liebe.

In Schellings Publikationen findet sich nichts über seine Empfindungen in Liebesfragen. Es ist jedoch interessant, dass seine Ausführungen über die Notwendigkeit, den eigenen inneren Impulsen als Ausdruck göttlicher Inspiration zu folgen, erst nach dem Beginn seines Verhältnisses mit Caroline begannen und sich auch nach ihrem Tod nicht änderten.

Hölderlin hingegen hatte ein eher problematisches Verhältnis zur Liebe. Im *Hyperion*, entstanden während seines Verhältnisses mit Susette, lässt er die Figur der Diotima als Folge von Hyperions unbesonnenen Handelns einen versehentlichen Tod sterben. Dennoch verkündet Hyperion am Ende des Buches, dass er Frieden gefunden habe, geborgen im Wissen, dass er nie wirklich von Diotima getrennt sein würde, da sie überall in der Natur präsent sei, und dass die Unendlichkeit des Universums alle Feh-

ler des auf dieser kleinen Erde lebenden Menschen umarmt und vergibt. Dies scheint seine Gefühle hinsichtlich der Affäre mit Susette widerzuspiegeln: Ihre verbotene Liebe gab ihnen beiden alles, was zählte. Das Universum würde ihnen den Bruch sozialer Konventionen schließlich vergeben. Daher war das Eins-Sein des Universums, so wie er es in seiner Liebe zu Susette erlebte, zwar bittersüß aber letztendlich trostbringend.

Nachdem Susette/Diotima jedoch tatsächlich gestorben war, änderte sich Hölderlins Empfinden des Eins-Sein radikal. Er hatte jetzt das Gefühl, das Universum strafe sie beide. Er hatte sie verlassen müssen, da ihre Liebe verboten war. Dies hatte in seinen Augen jedoch zu ihrem Tod geführt. Das Empfinden von Eins-Sein in seiner Liebe zu Susette hatte jetzt eine Färbung angenommen, bei der das Göttliche eine Gefahr in sich barg - ein Gefühl der Tragik, welches sich in den Texten der anderen vier Frühromantiker nicht wiederfindet.

Er kämpfte insbesondere mit einem tragischen Bild von Liebe, welches die Existenz göttlicher Gnade und Gerechtigkeit in Frage stellte. In einem der Gedichte, die er vor seiner Einlieferung in die Tübinger Anstalt, schrieb, klagte er energisch über "Stachel der Götter": Menschen leben mit Dualitäten und wissen nicht, welche Wahl die beste ist. In ihrer Unkenntnis fühlen sie sich trotz deren Ungerechtigkeit zu den Göttern hingezogen. In einem anderen Gedicht jedoch, geschrieben nach seiner Entlassung aus der Anstalt, drückte Hölderlin die schwache Hoffnung aus, dass es irgendwo einen Gott geben könnte, welcher die verschiedenen und auseinanderlaufenden Linien des menschlichen Lebens durch Harmonie und Wiedergutmachung wieder zusammenführen würde.

Hölderlin empfand also ebenso wie Novalis die Wehmut, welche - in Anbetracht der Unwägbarkeiten von Leben und Tod - immer mit dem Gefühl von Eins-Sein einhergeht. Anders als No-

valis fand er diesen Gedanken jedoch nicht nur erbauend. Bei ihm handelte es sich eher um eine unsichere Hoffnung, dass irgendwie, irgendwann alles gut werden würde. Die unterschiedlichen Erfahrungen dieser Autoren auf dem Feld der Liebe machte sich auch in ihrem Erleben des Eins-Sein im künstlerischen Ausdruck bemerkbar.

Schelling, der ausgiebig über Kunst schrieb, war alles andere als ein Literat und hatte damit keinerlei direkte Erfahrung im Bereich des künstlerischen Schaffens.

Für Novalis, Schlegel und Schleiermacher war der kreative Akt genussvoll. Der künstlerische Prozess bestünde, wie sie sagten, lediglich darin, sich gegenüber der Natur auf ein Gefühl von Empfänglichkeit einzulassen, und den dabei entstehenden Empfindungen als Ausdruck der Natur zu vertrauen. Es sei völlig in Ordnung, sollte dieser Ausdruck allen etablierten Kunstnormen widersprechen. Dies sei kein Zeichen von Minderwertigkeit sondern dafür, zur Avantgarde der Bewusstseinsentwicklung zu zählen. Aus diesem Grund neigten sie dazu, spontan und mit minimaler Nachbearbeitung zu schreiben.

Ein entscheidender Punkt bestand in ihren Augen darin, dass Künstler das Ergebnis ihrer Arbeit nicht übermäßig ernst nehmen sollten. Wie Schlegel zu sagen pflegte: Bei einem kreativen Akt gehe es nicht vornehmlich um das Ergebnis, sondern um den Schaffensakt. Um wirklich frei zu sein könne der Künstler sich nicht um das Resultat des gestrigen Schaffens kümmern, da dies seine Fähigkeit beeinträchtigen würde, gegenüber den kreativen Inspirationen des heutigen Tages offen zu sein. Es fällt schwer, keine Parallelen zwischen Schlegels Sorglosigkeit hinsichtlich der Konsequenzen seiner kreativen Schaffenskraft und seiner Haltung in der Beziehung zu Dorothea zu sehen.

Für Hölderlin hingegen kam der schöpferische Akt nach sei-

nen manischen Phasen, in denen er ein Empfinden von Eins-Sein mit dem Göttlichen als zornige Kraft entwickelte. Erst nachdem der Fluch dieses Zorns gebrochen war, konnte er beginnen zu reflektieren und seine Gedanken zu Papier bringen, wobei diese Phasen der Reflexion von einem tiefen Gefühl von Vereinzelung und Wertlosigkeit begleitet waren. Daher war das Empfinden des Eins-Sein für ihn zwar ekstatisch und doch gleichzeitig ein Fluch. "Wenn man nur nicht so periodisch wäre!" rief er einmal aus. Poesie war für ihn, im Kontrast zu Schlegel, eine todernste Angelegenheit. Dies war einer der Gründe, aus denen der *Der Tod des Empedokles* nie fertiggestellt wurde, und weshalb seine Hymnen und Oden mehrfach, und oft drastisch, überarbeitet wurden. Jede neue Erfahrung von Eins-Sein ließ ihn unzufrieden mit dem sein, was er aus früheren gelernt zu haben glaubte.

Vergleichen wir die Herangehensweise an die religiöse Erfahrung dieser Autoren mit der des Buddha, so fallen drei Punkte ins Auge.

• Zunächst fällt auf, dass keiner von ihnen die Frage religiöser Erfahrung auch nur annähernd mit der gleichen Strenge und Disziplin verfolgte wie Buddha auf seiner Suche nach dem Todlosen. Stattdessen bestand ihr religiöser Ansatz in Symphilosophie: Diskussionen, die weniger darauf abzielten zu verlässlichen Schlussfolgerungen zu kommen, sondern mehr der Unterhaltung und dem Erkunden origineller Ideen dienten.

Schleiermacher ist der Einzige unter ihnen, der spezielle meditative Reflexionen für das Hervorrufen eines Gefühls von Eins-Sein empfahl. Diese Reflexionen waren vornehmlich Übungen der Vorstellungskraft. Wie wir in Kapitel 5 sehen werden, bestand eine der von ihm empfohlenen Reflexionen darin sich vorzustellen, alle Aspekte des eigenen Selbst zu entfernen, bis nichts mehr übrig bleibt. Nur dann sei Platz für das Erscheinen der unendlichen Fülle des Universums, wenn alle früheren falschen Bindun-

gen entfernt seien. Andere nahmen die umgekehrte Richtung: Einen Blick auf jede Facette des Universums zu werfen um zu verstehen, das alles, was jemals existiert hat oder existieren wird, im gegenwärtigen Moment bereits in einem selbst vorhanden ist.

In beiden Fällen merkte Schleiermacher jedoch an, dass die Übungen alleine nicht ausreichten, eine Erfahrung des unendlichen Eins-Sein sicherzustellen. Das Unendliche selbst müsse ebenfalls aktiv werden und den leeren Behälter füllen. Wenn dies nicht geschehe, dann müsse man lediglich eine Haltung offener Empfänglichkeit und Akzeptanz bewahren, bis die rechte Menge der unendlichen Gnade eingetroffen sei.

Schlegel und Novalis verfügten über eine andere Methode, das Empfinden des Eins-Sein herbeizuführen, die sie jedoch nur in ihren privaten Briefen und nicht in ihren Veröffentlichungen erwähnten: ihre Opiumtinktur. (Für die anderen drei Autoren konnte ich keine klaren Angaben hinsichtlich der Frage finden, ob sie Opium nahmen.) Es wäre falsch, die romantische Verehrung des Eins-Sein dem Konsum von Opium zuzuschreiben - schließlich fanden sich Ideen des Eins-Sein überall in der damaligen wissenschaftlichen und philosophischen Kultur -, und dennoch: Da Opium verfügbar war und von diesen Autoren benutzt wurde, um sich in einen, wie sie es nannten, "indischen Zustand" zu versetzen, hilft sehr beim Verständnis ihres bedingungslosen Vertrauens in Eins-Sein als etwas Gutes.

Als Schlegel 1802 das von der Kritik verrissene Drama *Alarkos* fertiggestellt hatte, erwähnte er in einem Brief, das Stück wäre ihm besser gelungen, wenn ihm während des Schreibens nur nicht das Opium ausgegangen wäre. In anderen seiner und Novalis Texte erhält man jedoch den Eindruck, dass ihr Vorrat an der Tinktur nicht immer knapp war. Bei dem einen handelt es sich um Schlegels Essay, in *Lucinde*, in welchem er die Vorzüge des "reinen Vegetierens" anpries, den wir in Kapitel 4 diskutie-

ren werden Ein anderer ist der Abschnitt in Novalis Novelle *Die Lehrlinge zu Sais*, in welchem Liebe als der Wunsch, flüssig zu werden, definiert wird.

> "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 Gemüt 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 Schoß 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 übrigbleibt! Was ist die überall erscheinende Flamme? Eine innige Umarmung, deren süße Frucht in wollüstigen Tropfen heruntertaut. Das Wasser, dieses erstgeborene Kind luftiger Verschmelzungen, kann seinen wollüstigen Ursprung nicht verleugnen 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 höheren 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 Ahndung 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 Tatsache, dass die Romantiker die Erfahrung des Eins-Sein auf keine systematische oder stringente Art und Weise verfolgten, hilft bei der Erklärung dreier Merkmale ihres religiösen Denkens.

Zum Einen konnten sie Religion nicht als Fertigkeit lehren. Eins-Sein war für sie eine Vereinigung von inneren und äußeren Kräften, bei welcher der äußere Beitrag ebenso entscheidend wie der innere ist. Letztendlich handelte es sich bei dem äußeren Beitrag jedoch um den wichtigeren, da - wie diese Autoren erkannten - es Momente gab, in welchen es ihnen nicht gelang Eins-Sein zu erleben, und andere, in welchen sie überraschend vom Gefühl des Eins-Sein überwältigt wurden. Aus diesem Grund behauptete ihre Religion, trotz der großen Bandbreite ihrer Konzepte des Göttlichen, die Existenz einer einzelnen universellen, göttlichen Kraft als notwendiges Prinzip des religiösen Lebens. Eine religiöse Erfahrung war in ihren Augen anders nicht möglich. Daher kreisten ihre Definitionen von Religion um den Begriff "Beziehung": Aus ihrer Sicht war eine gefühlte Beziehung zwischen dem Individuum und einem göttlichen Prinzip die Voraussetzung für Religion.

Zum Zweiten zogen sie aus dem Prinzip der Symphilosphie die Lehre, dass Ideen nicht notwendigerweise zu konkreten Schlüssen führen müssen. Vielmehr gaben sie sich mit einem religiösen Ziel zufrieden, welches nie wirklich erreicht wurde. Religion müsse man sich als fortwährendem Prozess - ähnlich einer fortschreitenden Diskussion - widmen, ohne zu einem letzten Ziel zu führen.

Zum Dritten boten sie keine Möglichkeit der Überprüfung an, was als echte religiöse Erfahrung gelten könne. Eins der Paradoxe eines empfundenen Ein-Sein mit dem Universum besteht darin, dass dieses individuelle Gefühl von niemand anderem im Universum mitempfunden werden kann. Ein Gefühl von Eins-

Sein wird nicht wirklich geteilt. Deshalb existiert kein externer Maßstab dafür, ob das Gefühl echt ist, oder ob es tatsächlich beweist, dass das Universum Eins ist. Erforderlich ist ein interner Maßstab, eine Reihe von Richtlinien für die das Gefühl empfindende Person, damit sie von innen heraus prüfen kann, ob das Empfinden von Eins-Sein wirklich vollständig Eins ist. Da die Romantiker jedoch die Wahrheit ihrer Gefühle als solche einfach akzeptierten, ohne sie einer Prüfung zu unterziehen, konnten sie auch niemandem anderen eine Prüfungsmethode anbieten.

Und tatsächlich schlossen, wie wir in Kapitel 5 sehen werden, ihre philosophischen Annahmen darüber, wie der Mensch Wissen über das Universum erlangt, die Möglichkeit aus, das Unendliche als unendlich zu erleben, da endliche Möglichkeiten des Wissens niemals etwas größeres als sich selbst verstehen können. Aus diesem Grund wurde die romantische Idee des religiösen Erlebens nicht nur keiner Prüfung unterzogen, sondern war - in ihrem Systemansatz - unüberprüfbar.

In diesem Punkt setzen sie sich deutlich vom Buddha ab. Obwohl er lehrte, dass es sich bei der Erfahrung des nibbāna, oder Befreiung, um etwas rein Innerliches handelt, so konnte er seinen Schülern doch eine Reihe von Tests anbieten, damit sie von innen heraus entscheiden können, ob ihre Erfahrung wirkliches Erwachen darstelle.

Hinsichtlich der Frage von Religion als Fertigkeit stellt das o.g. zusammengenommen den ersten Aspekt ihrer Unterschiedlichkeit dar.

• Der zweite Unterschied betrifft die Definition dessen, was im Leben als edel zu gelten habe, und welche Pflichten aus dieser Nobilität erwachsen. Für den Buddha bestand geistige Nobilität in der Suche nach einem todlosen Glück, welches nicht nur dauerhaft sondern auch makellos ist, da es von keinerlei Bedingungen

abhängt und damit nichts und niemandem eine Last auferlegt. Die aus diesem Prinzip erwachsende Pflicht besteht darin, dass der zu wahrem Glück führende Praxispfad allen Wesen gegenüber gutartig sein müsse. Das Prinzip der Gutartigkeit beinhaltete darüber hinaus ein Prinzip von Ehrenhaftigkeit: Dass absichtliche, dem eigenen Vergnügen dienende Handlungen, welche anderen Schaden zufügen, zu einem Gefühl von Reue führen. Anders ausgedrückt könnte es erforderlich sein, die eigenen Gefühle für die Pflichterfüllung zu opfern.

Für die Romantiker lag geistige Noblesse im Erreichen eines authentischen Gefühls von Eins-Sein mit dem Göttlichen. Selbst wenn für sie dieses Gefühl nur vorübergehend war, so hatte es doch einen wesenhaften Wert, der in ihrem Erleben so groß war, dass sie sich die Frage nicht stellen mussten, ob sie andere beim Streben nach diesem Gefühl verletzen.

Schlegel z.B. lässt sein Alter Ego Julian in *Lucinde* nach einem durch erotische Liebe erreichten Erleben von Eins-Sein sagen, dass er eine brüderliche Liebe zu allen Wesen entwickelt habe, durch die er zu Liebeshandlungen angeregt wurde, bei denen er sich nicht Regeln kümmere. So führe das Empfinden des Eins-Sein automatisch zu sozialem Verhalten. Die Art und Weise, wie er dabei vorging, zeigte dabei allerdings nicht besonders viel Rücksichtnahme auf die Auswirkungen auf andere.

Insbesondere nicht, wenn es sich um Spießbürger handelte. Der Ausdruck "Spießbürger", zunächst für die Bürger von Jena ohne Anbindung zu Universität benutzt, hatte zu jener Zeit seine moderne Bedeutung als "Person ohne ästhetische Sensibilität" angenommen. Novalis, vielleicht weil ihn seine bürokratische Kariere ständig in Kontakt mit zahlreichen Spießbürgern brachte, verteidigte die Überlegenheit von *authentischen* Menschen - die ihre Erfahrung romantisieren und das Unendliche im Endlichen sehen können - mit starken Worten. Authentische Menschen

zählten also mehr als Spießbürger - die per definitionem nicht authentisch waren -, und die Gefühle von authentischen Menschen seien mehr wert, da diese sensibler seien. Daher stellten sie in seinen Augen einen natürlichen Adel dar.

Selbst Hölderlin schlug in seiner Novelle *Hyperion* vor, dass Taten langfristig keine Auswirkungen auf das Universum haben, und deshalb durch aus Versehen begangene Fehler kein wirklicher Schaden entstehe, unabhängig von ihren kurzfristigen Auswirkungen. Das Streben nach Eins-Sein mit dem Göttlichen rechtfertige die eigenen Taten, ebenso wie das Gefühl des Eins-Sein den Trost spende, dass alles, wie es auch immer an der Oberfläche aussehen möge, am Ende gut werden würde. Diese Haltung wurde allerdings nach Susettes Tod widersprüchlich; die in dieser Zeit entstandenen Oden und Hymnen wurden jedoch erst ein Jahrhundert später entdeckt.

Das Konzept der Nobilität in der romantischen Religion hatte also nichts mit den Auswirkungen der eigenen Taten auf andere zu tun, sondern drehte sich um die Feinsinnigkeit der eigenen Gefühle. Pflicht schließe kein Gefühl von Ehrenhaftigkeit ein. Anstatt Opfer zu verlangen, um weder sich noch anderen zu schaden, verlange die Pflicht lediglich die Verfolgung des ultimativen Gefühls von Eins-Sein mit dem Göttlichen, wobei alle Mittel recht waren.

Hierin besteht also der zweite Unterschied.

• Der dritte Unterschied liegt darin, dass die Romantiker ihre Gedanken über Religion publizierten, bevor sie deren langfristige Konsequenzen getestet hatten, während der Buddha seine Lehrtätigkeit erst aufnahm, als er eine zeitlose Lösung für das in seinen Augen grundlegende religiöse Problem gefunden hatte. Das Augenmerk der Romantiker lag auf der möglichst raschen Veröffentlichung ihrer Ideen, solange diese noch dem Zeitgeist

entsprachen. Für Schlegel, der versuchte vom Schreiben zu leben, war der Druck einer möglichst schnellen Publikation seiner Gedanken besonders groß.

Zu ihren Überzeugungen gelangten die Romantiker mittels einer Methode, die der Buddha als "Übereinkunft durch Reflektieren von Ansichten" (MN 95) bezeichnete. Mit anderen Worten kann laut dieser Methode Wahrheit durch den Vergleich von Ansichten und die Annahme derjenigen, auf deren Sinnhaftigkeit man sich einigt, gefunden werden - egal ob dieser Sinn logisch schlüssig oder, wie für Schlegel, überzeugend auf mehr ironische Art und Weise ist. Die Schlüsse, zu denen man nach dieser Methode gelangt, sind jedoch, wie der Buddha betonte, manchmal richtig und manchmal falsch, weshalb er es ablehnte, diese Methode für sich selbst als Maßstab für Wahrheit zu verwenden, da dies leichtfertig sei. Ein Lehrer, der nicht verantwortungsbewusst zu der Frage Stellung beziehen könne, was geschickt und was ungeschickt sei, bietet seinen Zuhörern in seinen Augen keine wirkliche Zuflucht. (§8)

Im Ergebnis war die Lehre des Buddhas von seiner ersten bis zu seiner letzten Lehrrede konsistent, während die Romantiker - wenn sie denn lang genug lebten und bei geistiger Gesundheit blieben - schließlich alle ihre früheren romantischen Ansichten über Religion widerriefen und zu eher traditionellen Formen des Christentums zurückkehrten. Aber obwohl sie die romantische Religion aufgegeben hatten: Ihre Schriften, in denen sie die Prinzipien romantischer Religion dargelegt hatten, verbreiteten sich weiterhin durch Europa und Amerika und halten diese Prinzipien bis zum heutigen Tag am Leben. Als die Katze einmal aus dem Sack war, zeigte es sich als unmöglich, sie wieder hineinzubekommen.

Die romantische Rechtfertigung für das Publizieren von Ansichten, von denen sie sich später distanzierten, lag in ihren Au-

gen darin, dass Wahrheit nicht statisch sei. Sie mussten ihre Ansichten publizieren, solange diese neu waren, um ihre Landsleute hinsichtlich der neuesten Entwicklungen des menschlichen Geistes auf dem Laufenden zu halten. Daher sahen sie es nicht als unverantwortlich an, Dinge zu veröffentlichen, die heute als wahr erscheinen, selbst wenn sie es morgen nicht mehr tun. Und so blieben sie der romantischen Annahme treu, dass nichts vom Menschen Entdeckte zeitlos sein kann, selbst wenn sie später zahlreiche ihrer romantischen Ansichten widerriefen.

Die Ironie besteht darin, dass es sich hierbei um die einzige Wahrheit handelte, die sie in der Tat als zeitlos ansahen. In vielen Kreisen, in welchen die romantischen Einflüsse Verbreitung fanden, wird sie bis zum heutigen Tag als zeitlos angesehen, obwohl sie nie bewiesen wurde.

Aus der romantischen Erfahrung der religiösen Erfahrung ist also eine religiöse Lehre entstanden, deren schlussendliches Ziel ungetestet und untestbar ist, deren Pflichtgefühl kein Ehrgefühl beinhaltet - es richtet das Augenmerk nicht auf die Konsequenzen des eigenen Handelns sondern auf die Feinsinnigkeit der eigenen Gefühle -, und dessen Einstellung zur Wahrheit keine Garantie für dauerhafte Wahrheit bietet.

Es wäre leichtfertig zu sagen, dass diese Ansichten lediglich durch Sex, Drogen und Novellen inspiriert worden seien, da die Romantiker Erben einer ernsthaften europäischen Tradition in Wissenschaft, Philosophie und Literatur waren, die sie mit dem Material versah, aus dem sie ihre Weltsicht errichteten, und die sie gelehrt hatte, ihre Ansichten auf subtile und raffinierte Art und Weise darzustellen. Aber die Tatsache, dass eine solche Tradition zu einer der vorherrschenden Strömungen im westlichen Denken wurde, sollte uns zu denken geben. Und die Tatsache, dass diese Lehre zum Hauptmaßstab für die Beurteilung des Dhamma wurde, und an die das Dhamma auf seiner Reise in

den Westen oft mit Gewalt angepasst wird, führt uns zu zwei Fragen:

Wie konnte dies geschehen?

Und ist dies der beste Weg, den meisten Nutzen aus dem Dhamma zu ziehen?

Die zweite Frage ist die wichtigere von beiden. Um einen gewissen Hintergrund für die Beantwortung dieser Frage zu liefern, wird im nächsten Kapitel das Augenmerk auf den Lehren des Dhamma liegen - mit besonderem Fokus auf Punkte, die den Lehren der Romantiker entgegenlaufen. So können wir bei der Behandlung der ersten Frage etwas außerhalb unserer eigenen Kultur stehen und die Art und Weise untersuchen, auf welche diese Kultur der Entstehung der romantischen Religion und ihrer Verbreitung in der modernen Welt Vortrieb verlieh. Dies wird uns auch ein Gefühl dafür vermitteln, was auf dem Spiel steht, wenn wir der romantischen Religion erlauben, das letzte Wort bei der Bestimmung dessen zu behalten, was hier und jetzt als Dhamma zu gelten hat.

KAPITEL ZWEI

Ein uralter Pfad

Der Buddha hat das Dhamma nicht erfunden. Vielmehr hatte er, wie er selbst sagte, einen alten Pfad entdeckt, den die Buddhas der Vergangenheit gefunden hatten und der seitdem zugewachsen war. Seine Aufgabe bestand lediglich darin, den Weg wieder freizulegen und andere zu lehren, diesem Weg zu folgen (§1).

Indem er das Dhamma als Weg beschrieb, lenkte er die Aufmerksamkeit auf den Punkt, dass er kein philosophisches System lehrte. Stattdessen richteten sich alle seine Handlungsanweisungen auf die Lösung eines einzigen Problems: dem Problem von *dukkha*, das als "Leiden" oder "Stress" übersetzt werden kann (§2). Seine Lösung für dieses Problem - ein zu völliger Freiheit oder Erlösung von Stress führender Weg - behandelte er als eine zu meisternde Fertigkeit (§3). Alle seine Unterweisungen laufen auf dieses Thema hinaus, alle für die Meisterung dieser Fertigkeit unwichtigen Fragen stellte er beiseite.

Weil das richtige Verständnis des Problems des Leidens einen wesentlichen Bestandteil der von ihm gelehrten Fertigkeit darstellt, sprach er eine Anzahl philosophischer Fragen an. Dies jedoch nur in dem Maße, in welchem sie für seine Zielrichtung eine Rolle spielten. Eins der markantesten Merkmale seines Dhamma besteht in der sorgfältigen Auswahl von Fragen, die er bereit oder nicht bereit war zu beantworten. Tatsächlich stellt die Fähigkeit zu wissen, welche Fragen anzusprechen und welche beiseite zu

legen sind, einen wesentlichen Bestandteil der Fertigkeit dar, die für das Erreichen von Freiheit und Erlösung erforderlich ist (§4).

Entgegen einem verbreiteten Missverständnis wurden die Fragen, welche der Buddha anzusprechen wählte, nicht durch sein kulturelles Umfeld bestimmt. Sein Fokus auf das Problem des Leidens war völlig neuartig und charakteristisch für ihn, wie auch seine Nichtbereitschaft, viele der in seiner Zeit aktuellen philosophischen Themen anzusprechen - wie z.B. ob das Universum unendlich sei (§5, §7). Selbst wenn er sich mit Fragen beschäftigte, die von seinen Zeitgenossen leidenschaftlich diskutiert wurden - wie die Frage nach der Wirkkraft von Taten *(kamma)* und dessen Verhältnis zu Wiedergeburt (DN 2) - ähnelte seine Antwort in keiner Weise irgendetwas, das im alten Indien von anderen gelehrt worden war.

Anstatt also von seinem kulturellen Umfeld bestimmt zu werden war das Spektrum seiner Unterweisungen ausschließlich durch das Problem des Leidens bestimmt. Um die Wahl der Themen, die er ansprach, und den Umfang, in welchem er sie ansprach, zu verstehen, muss man seine Analyse nachvollziehen können, was Leiden ist, wie es entsteht, und wie man es beenden kann.

Leiden, Seine Entstehung, Seine Beendung

Gemäß den Pāli-Suttas - den ältesten noch vorhandenen Zeugnissen der Lehren des Buddha - existieren drei Arten von Leiden und Stress: dem Stress von Schmerzen, dem Stress von Gestaltungen und dem Stress von Veränderungen (SN 38:14). Bei der zweiten - Stress von Gestaltungen - handelt es sich um die Art von Stress, die tatsächlich den Geist beschwert. Deshalb ist es diese Art von Stress, auf deren Überwindung Buddhas Lehren abzielen. Ist dies erreicht, so belasten die anderen beiden Arten

von Stress den Geist überhaupt nicht mehr.

"Gestaltungen" *(saṅkhāra)* ist ein Fachbegriff, der wortgetreu "zusammensetzen" übersetzt werden kann. Er hat in den Lehren Buddhas zahlreiche Bedeutungen, von denen die für unsere Zwecke wesentliche die zielgerichtete Aktivität des Geistes ist, mit denen dieser seine Erfahrungen gestaltet.

Aus buddhistischer Sicht ist der Geist nicht passiv. Da er für einen mit zahlreichen Begierden und Bedürfnissen ausgestatteten Körper verantwortlich ist, muss er für die Befriedigung dieser Bedürfnisse einen aktiven Ansatz wählen. Noch vor den Sinneskontakten konditioniert der Geist sich selbst, um die Sinneskontakte zur Befriedigung des jeweiligen Bedürfnisses zu formen (§25). Da er aktiv ist, muss er auch sich selbst nähren (§26).

Der Geist wird also von sowohl physischen wie mentalen Begierden getrieben. Um diese Begierden zu befriedigen, konstruiert er fünf Arten von Aktivität:

- Seine Empfindung der Körperform
- Gefühle
- Wahrnehmung
- Gestaltungen und
- Sinnesbewusstsein

Diese fünf Aktivitäten, Aggregate *(khandha)* genannt, sind bei der Suche des Geistes nach Nahrung immer mit im Spiel. Er bewohnt und benutzt die Form des Körpers auf der Suche nach Nahrung; er versucht, Hungergefühle zu vermeiden und Gefühle von Befriedigung zu erzeugen; er lernt zu erkennen, welche Arten von Hunger er hat und welche Nahrung ihn stillen kann, er muss

das Rohmaterial von Erfahrungen in eine Form überführen, die als Nahrung konsumiert werden kann; und er muss all diese Aktivitäten bewusst durchführen, um ihren Erfolg sicherzustellen.

Da alle diese Aktivitäten so wesentlich für die Nahrungszufuhr sind, neigt der Geist dazu, sich selbst auch von ihnen zu nähren (§19). Diese zweite Ebene der Ernährung wird *upādāna* genannt, ein Begriff, der sowohl "Nahrung" als auch "Anhaften" bedeuten kann. Das Anhaften kann vier Formen annehmen: Anhaften an sinnlicher Leidenschaft, Anhaften an Gewohnheiten und Praktiken, Anhaften an Ansichten und Anhaften an Theorien über das Thema des Selbst.

Der Akt des Anhaftens an den fünf Aggregaten ist Buddhas Definition des Stresses von Geistesformationen (§3). Dies aus zwei Gründen: Der Akt des Anhaftens ist an sich stressvoll, und die Dinge, an denen festgehalten wird, ändern sich ständig - wechselnd zwischen angenehm und unangenehm -, sodass der Geist keine Ruhe findet.

Der Buddha identifizierte als Grund für dieses Anhaften das Verlangen, welches zu Werden führt (§3). "Werden" (*bhava*) ist ein weiter Fachausdruck. Er bezeichnet das Annehmen einer Identität zur Befriedigung eines Verlangens in einer bestimmten Erfahrungswelt, wobei "Erfahrungswelt" hier entweder eine physische oder mentale Welt - klein oder groß - meint. Werden in einem größeren Maßstab würde die Verortung in der Gesellschaft oder im Universum beinhalten. Werden in kleinerem Maßstab könnte als Reaktion auf ein bestimmtes Verlangen entstehen. Für einen Menschen, der beispielsweise Lust auf ein Eis verspürt, besteht die Erfahrungswelt aus allem, was ihn dem Eis näher bringt oder davon fern hält. Andere Aspekte der physischen Welt wären in Bezug auf dieses bestimmte Verlangen unwichtig. Seine Identität würde zwei Formen annehmen: Identifikation mit einer Selbstempfindung des zukünftigen Genießens nach Erlan-

gung des Eises (der Konsument) und Identifikation mit einer Selbstempfindung, die aus dem Spektrum an Fähigkeiten und Mitteln besteht, welche die Befriedigung des Verlangens begünstigen oder behindern (der Produzent). Andere Fähigkeiten oder Mittel sind - für dieses bestimmte Werden - unwichtig.

Dies bedeutet, dass sich Werden oft ändert, manchmal von einem Augenblick zum nächsten - abhängig davon, auf welches Verlangen sich der Geist gerade richtet. Selbst Werden in großem Maßstab ist fließend, da der Geist nicht ständig mit seiner Verortung im Universum befasst ist - wie z.B. wenn das Verlangen nach Schokoladeneis übermächtig wird.

Werden entsteht jedoch nicht allein auf der inneren, psychologischen Ebene, denn was als psychologischer Prozess beginnt, kann zu Wiedergeburt in jeder der im Kosmos vorhandenen externen Welten führen. Wenn die Prozesse des Werdens nicht beendet werden, dann bilden sie den Nährgrund, der unendlich oft zur Annahme verschiedener Identitäten bei verschiedenen Wiedergeburten führen kann - in Bereichen der Sinne, im Formenbereich und im Bereich der Formlosigkeit (§§9 - 10).

Es existieren drei Arten von Verlangen, welche zu Werden führen. Eine davon ist das Verlangen nach Werden selbst. Eine andere ist das Verlangen nach Sinnlichkeit, mit welcher die Leidenschaft des Geistes gemeint ist, Pläne für sinnliche Freuden zu schmieden. Mit anderen Worten sind also die Genüsse selbst nicht die Ursache für Leiden oder die Entstehung von Werden. Die Obsession des Geistes mit dem Schmieden von Plänen zur Erlangung von sinnlichen Freuden ist die Ursache für beides.

Die dritte Art von Verlangen ist - paradoxerweise - das Verlangen nach Nicht-Werden, also der Wunsch, ein bestimmtes Werden nach seiner Entstehung zu zerstören. Dies führt allerdings zu weiterem Werden, da man beim Verfolgen dieses Ver-

langens die Identität eines Zerstörers annimmt. Auf der Makroebene kann diese Art von Verlangen zu Wiedergeburt in einem unbewussten Bereich führen, aus dem man schließlich zur Bewusstseinsebene und den Prozessen des Verlangens zurückkehrt (DN 1).

Die Aufhebung des Leidens erfolgt durch die vollständige Aufgabe der drei Arten des Verlangens. Die daraus resultierende Freiheit wird *nibbāna* genannt. Dieser Begriff aus dem Pāli bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch das Löschen eines Feuers. Zur Zeit des Buddha sagte man, ein Feuer halte an seinem Brennstoff fest (wiederum *upādāna*). Man sagte weiter, dass es durch das Loslassen vom Brennstoff und das folgende Verlöschen befreit, ungebunden und in einen ruhigen, kühlen, friedvollen Zustand versetzt wird. Daher ist die beste Übersetzung für nibbāna *Befreiung*. Gleichzeitig verweist die dem Wort "Befreiung" innewohnende Bildsprache direkt auf Vorstellungen von Ernährung und macht damit eines deutlich: "Du bist nicht Gefangener deines Essens. Stattdessen bist Du Gefangener deines eigenen Anhaftens und Ernährens. Freiheit erwächst aus dem Loslassen der Objekte, von denen Du dich ernährst."

Obwohl es sich bei dieser Befreiung um das ultimative Glück handelt, so kann es dennoch nicht als Gefühl klassifiziert werden, da es nicht die für Gefühle typischen Merkmale des Entstehens und Vergehens aufweist (§51; §§53 - 54). Es handelt sich auch um keinen Zustand des Eins-Sein oder der Nicht-Dualität, da - wie der Buddha während seiner Praxis lernte - selbst die höchste Form von Nicht-Dualität entsteht und vergeht (§23). Und Befreiung wird nicht einmal als Welt im Kosmos klassifiziert. Stattdessen handelt es sich im eine elementare Eigenschaft *(dhātu)* oder Dimension *(āyatana)*, die außerhalb von Raum und Zeit liegt, aber durch den Geist erreicht werden kann (§52; §§47 - 48).

Diese Befreiung ist aus zwei Gründen auch keine Rückkehr

zum Ursprung aller Dinge: 1) Alle Phänomene haben ihre Ursprung, wie der Buddha sagte, nicht in Reinheit sondern im Begehren. Und die Befreiung ist das Ende aller Dinge (§11). 2) Wenn die Befreiung eine Rückkehr zu einem Ursprung wäre, dann wäre sie nicht endgültig sondern würde wiederum zur Quelle neuen Werdens. Ebenso ist die Befreiung keine Rückkehr zu einem vermeintlich unschuldigen Kindheitszustand. Da der Geist eines Kindes unwissend und durch Begehren getrieben ist, wäre es nutzlos, zu diesem Zustand zurückzukehren (§34).

Stattdessen ist die Befreiung vollständig ungestaltet (§§50 - 51), weshalb es vollständig über das Werden hinausgeht. Und tatsächlich ist eine der ersten Erkenntnisse beim vollständigen Erwachen, dass es zu keinem weiteren Werden mehr kommen wird. Aus diesem Grund bringt es völlige Befreiung von Leiden und Stress mit sich. In Anbetracht der Tatsache, dass alles Gestalten Leiden mit sich bringt, kann nur eine ungestaltete Dimension, die frei von Werden ist, diese Befreiung leisten.

Da die Befreiung ungestaltet ist, kann sie durch keine Tätigkeit des Geistes verursacht werden. Sie kann jedoch durch einen Praxispfad erreicht werden, so wie eine zu einem Berg führende Straße diesen zwar nicht erzeugt aber dennoch zu ihm hinführen kann. Dies ist ein weiterer Grund, warum die Praxis als Pfad bezeichnet wird. Er besteht aus Fertigkeiten, welche den Geist bis zu dem Punkt stärken, an dem der Geist keine weitere Nährung braucht, und versetzt ihn in die Lage, Leidenschaftslosigkeit für alle Arten von Anhaften und Begehren zu entwickeln. Da Leidenschaft den Antrieb für den Geist darstellt, zu gestalten, führt Leidenschaftslosigkeit zum Ende aller Gestaltungen (§30).

Der Pfad

Der Pfad zum Aufheben des Leidens wird der Edle Achtfache Pfad genannt, da er zu edlem Glück führt - frei von Altern, Krankheit und Tod - und weil er aus acht Faktoren besteht: rechte Ansicht, rechter Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung (§58). Jeder dieser Faktoren ist "recht" insofern, als dass er eine Funktion bei der Beendigung des Leidens hat. Jeder Faktor unterscheidet sich deutlich von seinem falschen Gegenstück. Eine Analogie im Kanon vergleicht die Faktoren des falschen Wegs mit dem Versuch, eine Kuh zu melken, indem man an ihren Hörnern dreht. Dem rechten Weg zu folgen bedeutet, eine Kuh zu melken, indem man ihre Zitzen ausstreicht. (§59).

Da der Pfad zur Beendigung des Leidens etwas Konstruiertes ist, während die Befreiung etwas Unkonstruiertes ist, 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 Aktivitäten jedoch ihre Arbeit getan haben, müssen sie aufgegeben werden. Ein Bild im Kanon vergleicht diese Strategie mit dem Akt, in einen Park zu gehen: 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 hält sich an dem Floß fest, während man den Fluss überquert, aber wenn man das andere Ufer erreicht hat, lässt man das Floß dort liegen und setzt seinen Weg fort.

Aus diesem Grund gibt es viele Stufen auf dem Pfad, eine Tatsache, die sich in den beiden Faktoren des Pfades widerspie-

gelt, die uns hier unter der Überschrift Unterscheidungsvermögen oder Weisheit am unmittelbarsten betreffen: rechte Ansicht und rechter Entschluss.

Rechte Ansicht besteht aus den Hypothesen, die angenommen werden müssen, um dem Pfad zu folgen. Diese fallen in drei Hauptebenen.

Auf der *ersten Ebene, weltliche rechte Ansicht* genannt, werden die Prinzipien akzeptiert, dass Vergnügen und Schmerz aus den eigenen Handlungen resultieren, dass diese Handlungen Ergebnisse haben können, die sich von einem Leben auf nachfolgende Leben erstrecken, und dass es Menschen gibt, die durch ihre Praxis den Punkt erreicht haben, an welchem sie ein direktes Wissen dieser Prinzipien erfahren und sie nicht nur vom Hörensagen her kennen (§62).

Diese Prinzipien erfüllen zwei Funktionen. Sie erklären, wie der Pfad funktionieren kann, und sie geben auch die Motivation, ihm zu folgen.

In ihrer erklärenden Funktion nehmen sie Stellung zu drei großen philosophischen Fragen: der Natur des Handelns, der Wirkungsweise von Kausalität und der Frage der Entscheidungsfreiheit.

Handlung, oder *Kamma*, identifizierte der Buddha als die Absicht, welche Gedanken, Worte und Taten motiviert (AN 6:63). Aus diesem Grund muss jeder Versuch, das Problem von Leiden und Stress zu lösen, die Absichten des Geistes ins Blickfeld nehmen.

In Bezug auf Kausalität lehrte der Buddha, dass Glück und Schmerz eines jeden Menschen aus vergangenen *und* aus gegenwärtigen Handlungen resultieren. Wenn alles aus vergangenen Handlungen resultierte, könnte in der Gegenwart nichts geändert werden, und es gäbe keine Möglichkeit, einen neuen Handlungs-

weg einzuschlagen (§8). Es muss die Freiheit geben, zu wählen, wie die eigenen gegenwärtigen Handlungen aussehen sollen. Damit es eine solche Möglichkeit geben kann, darf Kausalität nicht linear oder mechanisch sein. Buddhas Darstellung von Kausalität ist etwas komplexer - er vergleicht ihn mit dem Fluss des Wassers -, in dem sich Ergebnisse umkehren und auf ihre Ursachen einwirken können, so wie Flüsse Wirbel und Gegenströmungen haben können.

Aus der Sicht des Praxis-Anfängers muss die Entscheidungsfreiheit als Arbeitshypothese akzeptiert werden, denn sonst gäbe es keine Motivation, die für die Praxis erforderliche Anstrengung auf sich zu nehmen oder auch nur zu glauben, dass eine Handlungsweise geschickter sei als eine andere. Erst mit dem Erreichen des Erwachens und der daraus resultierenden totalen Freiheit bestätigt man, dass die relative Freiheit der Wahl innerhalb des Bereichs der Kausalität real ist.

Diese kammischen Prinzipien, kombiniert mit der Lehre, dass Kamma einen Einfluss auf die Prozesse der Wiedergeburt hat, liefern auch die Motivation dafür, dem Pfad zur Beendigung des Leidens zu folgen, indem sie zwei Emotionen fördern.

Die erste Emotion ist Aufmerksamkeit (*appamāda*): die Erkenntnis, dass die eigenen Handlungen - selbst die absichtlichen Gedanken - entweder zu langfristigem Leiden oder zu langfristigem Glück führen können, und dass man daher stets darauf achten muss, eine geschickte Handlungsweise zu wählen. Wie der Buddha bemerkt, ist diese Erkenntnis die Grundlage aller geschickten Gedanken, Worte und Taten (§33). Anders ausgedrückt: Er bezieht keine Stellung zu der Frage, ob der Geist von Natur aus gut oder schlecht ist. Der Geist ist - wie er sagt - zu allen Arten von Handlungen fähig und kann sich so schnell verändern, dass es hierfür keine adäquate Analogie gibt (§§31-32). Das Einzige, was ihn fortgesetzt geschickt handeln lässt, ist

ein Gefühl der Aufmerksamkeit: dass die eigenen Handlungen wichtig sind, und dass das Glück davon abhängt, sie weise zu wählen.

Die zweite Emotion, die durch die weltliche rechte Ansicht hervorgerufen wird, ist *saṁvega*, ein Begriff, der Schrecken, Dringlichkeit oder Bestürzung bedeutet. Wenn man saṁvega fühlt, sieht man, dass der Kreislauf der Wiedergeburt potenziell endlos ist und dass er keine Garantie für Sicherheit bietet - ein Mensch kann viele Leben lang geschickt handeln und im Ergebnis eine angenehme Wiedergeburt erlangen, aber dann selbstgefällig und unachtsam werden und in ungeschickte Wege zurückfallen. Dieses Gefühl der überwältigenden Gefahren von wiederholten Geburten und Wiedergeburten ist es, welches die Motivation für die Suche nach einem Weg aus dem Kreislauf liefert (§§ 27-28; AN 5:57).

Diese Prinzipien über Kamma und Wiedergeburt sind für das Verständnis notwendig, wie der Pfad zum Ende des Leidens funktionieren könnte. Sie stellen deshalb den Hauptbereich dar, in welchem der Buddha metaphysische Fragen direkt ansprach: die Realität von Kausalität, die Realität des Handelns, die Wirkkraft des Handelns, Erfahrung zu formen, und die Macht des Verlangens, Bewusstseinsakte aufrechtzuerhalten, wenn es den Körper am Ende eines Lebens fallen lässt und sich auf den Weg in einen anderen für das nächste Leben macht.

Wie bereits erwähnt, folgte die Behandlung dieser Themen durch den Buddha nicht einfach den Glaubensvorstellungen seiner Zeit. Die Fragen von kamma und Wiedergeburt wurden unter seinen Zeitgenossen leidenschaftlich diskutiert. Einige philosophische Schulen bezweifelten die Realität sowohl von kamma als auch von Wiedergeburt. Andere, die beides für real hielten, leugneten, dass kamma irgendeinen Einfluss auf Wiedergeburt habe. Selbst unter den Schulen, die lehrten, dass kamma die

Wiedergeburt bestimmt, war das Verständnis der kausalen Beziehung zwischen den beiden linear und deterministisch. Wenn man einmal etwas getan hatte, gebe es keine Möglichkeit, die Resultate, denen man sich gegenübersehen würde, abzuschwächen oder zu formen (DN 2). Man habe keine Entscheidungsfreiheit. Daher waren die Lehren des Buddha zu diesen Themen und ihre Beziehung zum Prozess des Werdens im Geist völlig neu und unverwechselbar.

Es ist wichtig zu beachten, dass die weltliche rechte Ansicht mit Begriffen des Werdens arbeitet: Menschen handeln auf eine Art und Weise, die sie dazu bringt, Identitäten in einer Welt nach der anderen anzunehmen.

Auf der *zweiten Ebene der rechten Sichtweise, transzendente rechte Sichtweise* genannt, entfallen diese Begriffe völlig. Hierdurch wird das durch die Tatsache aufgeworfene Rätsel vermieden, dass sowohl das Verlangen nach Werden als auch das Verlangen nach Nicht-Werden als Ursachen des Leidens wirken: Auf dieser Ebene werden alle Fragen und Begriffe, die mit Welten und Identitäten zu tun haben, völlig fallengelassen. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, Erfahrung in Bezug auf die vier oben beschriebenen edlen Wahrheiten über Stress und Leiden zu betrachten: Dass das Leiden aus dem Anhaften an die fünf Aggregate besteht, dass die drei Formen des Verlangens die Ursache des Leidens sind, dass das Aufgeben dieser Formen des Verlangens die Beendigung des Leidens darstellt, und dass der Edle Achtfache Pfad der Pfad zur Beendigung des Leidens ist. Keine dieser Wahrheiten berührt Fragen von Identität oder Welten.

Auf dieser Ebene teilt Rechte Ansicht Erfahrung nicht nur in diese vier Kategorien ein, sondern gibt auch Anweisungen, wie mit jeder zu verfahren sei: Das Leiden soll verstanden, seine Ursache aufgegeben, seine Beendigung verwirklicht und der Pfad

zu seiner Beendigung entwickelt werden (§3).

Die dritte und letzte Ebene der Rechten Ansicht wird angenommen, 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 die Rechte Ansicht (§63). Auf diese Weise führen die Ebenen der Rechten Ansicht zu ihrer eigenen Transzendenz (§7). So führt ein gestalteter Pfad zum Nicht-Gestalteten. Es ist auch das, was die Rechte Ansicht recht macht.

Rechte Absicht ist der zweite Faktor des Pfades, bei welchem Unterscheidungsvermögen eine Rolle spielt. Auch Rechte Absicht wirkt sowohl auf weltlichen wie auch auf transzendenten Ebenen, da die Absicht darstellt, nach den weltlichen und transzendenten Einsichten der Rechten Ansicht zu handeln. Auf der weltlichen Ebene bedeutet dies die Absicht, drei Arten von ungeschickten Absichten - Sinnlichkeit, böser Wille und Schädlichkeit - aufzugeben und sie durch ihre geschickten Alternativen zu ersetzen: Entsagung, Wohlwollen und Mitgefühl. Diese geschickten Absichten liefern dann die Motivation für die Ausführung der übrigen Faktoren des Pfades.

Hier ist es wichtig, zwei Merkmale der weltlichen Rechten Absicht zu beachten: (1) Wie der erste Punkt in der Liste der ungeschickten Absichten andeutet, 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, da der Geist so wandelbar ist und über Potenzial für geschickte wie auch für ungeschickte Handlungen verfügt. Daher muss man den Entschluss fassen, Wohlwollen und Mitgefühl zu entwickeln, und dieser Entschluss muss durch die Einsichten der weltlichen Rechten Ansicht motiviert sein: Dass ungeschickte Absichten zu Leiden führen und geschickte zu Glück. Mit anderen Worten müssen diese geschickten Vor-

sätze alle durch Achtsamkeit motiviert sein, durch den Wunsch, sorgfältig zu handeln, um Leiden zu vermeiden.

Gleichzeitig - wiederum angesichts der veränderlichen Natur des Geistes - vertraute der Buddha nicht darauf, dass geschickte Entschlüsse ohne weitere Anweisung immer zu geschickten Handlungen führen würden. Schließlich ist es möglich, dass eine Haltung des guten Willens die langfristigen Konsequenzen von Handlungen ignoriert, die an der Oberfläche geschickt erscheinen. Aus diesem Grund formulierte er spezifische Übungsregeln, die Rechte Rede und Rechtes Handeln zu definieren - Übungsregeln, die er unter allen Umständen bewusst zu befolgen empfahl (SN 42:8; AN 4:99). Er beschrieb auch die guten und schlechten Konsequenzen von Handlungen, die sich nicht dazu eignen, in absoluten Regeln formuliert zu werden (MN 135). Und er befürwortete Wege, den Geist in *Integrität* zu schulen, damit seine Anhänger lernen können, die Ergebnisse ihrer Handlungen sorgfältig selbst zu beobachten (MN 61), und in *Achtsamkeit* - der Fähigkeit, Dinge im Geist zu halten -, so dass sie die gelernten Lektionen auf alle zukünftigen Handlungen anwenden können (§35).

Auf diese Weise endet die weltliche Rechte Absicht nicht einfach mit guten Absichten. Durch die Schulung des Pfades zielt sie darauf ab, diese Absichten im täglichen Leben geschickt umzusetzen.

Wenn es der weltlichen rechten Absicht gelungen ist, alle drei ungeschickten Absichten fallen zu lassen, führt sie weiter auf ihre transzendente Ebene: dem Fokus auf die geistigen Qualitäten, die es dem Geist erlauben, in die rechte Konzentration einzutreten und darin zu verweilen (MN 117). Rechte Konzentration ist eine Art des Werdens - auf einer nicht-sinnlichen Ebene der Form oder Formlosigkeit. Sie erlaubt jedoch aufgrund ihrer Stille und Klarheit der Rechten Ansicht, immer subtilere Ebenen des An-

haftens und Begehrens aufzuspüren, bis nur noch der Akt des Anhaftens am Pfad selbst übrig bleibt. Das ist der Zeitpunkt, an dem die ultimative Ebene der rechten Ansicht ihre Arbeit tun kann, indem sie alle Formen der Gestaltung aufgibt, was zur Befreiung führt.

Wie der Buddha lehrte

Wenn wir verstehen, wie der Buddha das Problem des Leidens angegangen und gelöst hat, ist leicht zu sehen, warum er bei der Auswahl der Themen, die er ansprach und die er beiseite legte, wählerisch war. Die primären Themen, die er ansprechen musste, betrafen Fragen des Handelns und der Entscheidungsfreiheit, denn diese waren zentrale Voraussetzungen für jeden Handlungspfad, der zum Ende des Leidens kann. Er musste sich auch mit der Art und Weise befassen, wie der Geist durch einen aktiven Prozess zu Wissen und Ansichten gelangt und an seinem Wissen und seinen Ansichten festhält, denn diese Fragen waren zentral für das Verständnis, wie er sich selbst Leiden schafft und wie dieses Leiden durch einen inneren Prozess aufgelöst werden kann. Mit anderen Worten: Die Lösung erforderte kein Eingreifen von außen. Sie erforderte den Einsatz geschickter mentaler Prozesse, um ungeschickte mentale Prozesse aufzugeben, und dann die Verfeinerung dieser geschickten Prozesse, bis sie den Weg zu einer Erfahrung jenseits von Prozessen jeder Art - physisch oder mental - öffnen.

In dieser Hinsicht kann man seinen Ansatz als radikal phänomenologisch bezeichnen. Das bedeutet, dass er sich um die von Ihnen direkt erlebte Erfahrung dreht - dem Teil Ihrer Erfahrung, in die kein anderer Einblick hat und den Sie mit niemand anderem teilen können. Das Hauptproblem auf dieser Ebene ist das Leiden, welches Sie direkt erleben, etwas, das kein ande-

rer 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 die Lösung, wenn sie kommt, wird ebenfalls auf dieser Ebene erlebt, weshalb das Erlebnis der Befreiung eines Menschen durch keinen anderen Menschen direkt nachvollzogen werden kann.

Da das Dhamma des Buddha auf diese Ebene ausgerichtet ist, musste er ein spezielles Vokabular entwickeln, um es zu beschreiben. Er beschäftigte sich mit Fragen, bei denen es um die gemeinsame Realität von Menschen geht, nur dann, wenn diese Fragen halfen, die Aufmerksamkeit zurück auf die Lösung des Problems des Leidens auf der phänomenologischen Ebene zu lenken.

Zum Beispiel behandelte er Fragen, die sich um Begriffe des Werdens drehten - die Identität des Selbst, die Natur oder den Ursprung der Welt - provisorisch auf der Ebene der weltlichen Rechten Ansicht. Er machte auf dieser Ebene Gebrauch von Konzepten des Selbst, konzentrierte sich dabei aber immer auf die Frage, was das Selbst *tun* kann, und nicht, was es *ist* - dies, um seine Zuhörer überzeugen zu können, dass es in ihrer Macht steht, dem Pfad zu folgen. In ähnlicher Weise beschrieb er die Welten, zu denen Handlungen führen können, um die Menschen zur Achtsamkeit in Bezug auf ihre Handlungen anzuregen. Er stellte fest, dass allen Welten ein innewohnender Zweck fehlt (DN 1), damit die Menschen - in der Erkenntnis, dass ihr Leiden keinem höheren Plan dient - sich frei fühlen würden, es zu ihrem *eigenen* Zweck zu machen, das Leiden zu beenden. Aber er ließ sich nie auf Fragen ein, wie das Universum entstanden sei oder welches seine endgültigen Dimensionen in Raum und Zeit sein könnten (DN 11; AN 4:45; AN 4:77).

Auf der Ebene der transzendenten rechten Ansicht lehnte es der Buddha jedoch vollständig ab, Fragen, die in Begriffen des Selbst und der Welt formuliert waren, anzusprechen - abgesehen davon, sie zu demontieren -, weil der einfache Akt des Denkens in diesen Begriffen, unabhängig davon, wie man die Fragen, die sie hervorriefen, beantwortete, dem Ende des Leidens im Wege stehen würde.

Das war der Grund, warum er viele Fragen beiseite legte, mit denen sich die Philosophen und Theologen seiner Zeit und die Denker seit Menschengedenken obsessiv beschäftigt haben: Was ist das Selbst? Existiert es? Existiert es nicht? Ist es das Gleiche wie der Körper? Ist es vom Körper getrennt? Wie kann man es erkennen? Direkt? Indirekt? Ist es grundsätzlich gut? Grundsätzlich schlecht? Ist die Welt ewig? Ist sie es nicht? Ist sie endlich? Unendlich? Ist alles ein Eins-Sein? Ist alles eine Vielheit? (§5; §11; §§15 –17; §25)

Der Buddha wich diesen Fragen aus, indem er seinen Zuhörern empfahl, die Handlungen und Absichten zu betrachten, durch die Konzepte von "Selbst" und "Welt" im Geist gebildet werden, um zu sehen, dass diese Handlungen notwendigerweise Anhaften und Werden - und damit Leiden - beinhalten. Sein komplexester Ausdruck des kausalen Prinzips, das diesen Handlungen und Absichten zugrunde liegt - Bedingte Zusammenentstehung (*paṭicca samuppāda*) - erklärt, wie "Selbst" und "Welt" durch Prozesse gebildet werden, die nicht in Begriffen von "Selbst" und "Welt" gefasst werden müssen. Auf diese Weise zeigte er, dass diese Begriffe nicht grundlegend für die Erfahrung sind und dass Erfahrung sinnvoll verstanden werden kann, ohne auf sie zurückgreifen zu müssen (§25).

Wie oben erwähnt, hat er auch gezeigt, dass die kausalen Beziehungen, die zu diesen Begriffen führen, weder deterministisch noch zielgerichtet sind. Mit anderen Worten, sie *müssen* nicht

entstehen, und sie dienen keinem höheren Zweck, der Vorrang vor dem Geist hat, der sie erschafft. Dies bedeutet, dass es den Menschen freisteht, sie nicht zu erschaffen. Sie sind frei, Erfahrungen einfach als Handlungen zu verstehen, die zum Leiden oder davon weg führen, und frei zu entscheiden, in welche Richtung sie ihre Handlungen lenken wollen. Der Zweck dieser Analyse war, dass seine Schüler, sobald sie (1) den Zusammenhang zwischen den 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 produzieren müssen, gesehen haben, ganz natürlich Handlungsweisen entwickeln wollen würden, die in die andere Richtung, weg vom Leiden, führen.

Handlungsweisen dieser Art beginnen mit den Praktiken, die darauf abzielen, Leidenschaftslosigkeit für das Anhaften und Verlangen zu entwickeln, das die Vorstellungen von "Selbst" und "Welt" mit sich bringen. Da das Anhaften an Vorstellungen vom Selbst eine der grundlegendsten Formen des Anhaftens darstellt, konzentrierte sich der Buddha besonders darauf zu zeigen, dass jede mögliche Annahme über das Selbst - dass es eine Form besitzt oder formlos ist, dass es endlich oder unendlich ist - es letztendlich nicht wert ist, an ihr festzuhalten (§§18 -19). Insbesondere die Vorstellung, dass das Selbst mit dem Kosmos identisch ist, hob er als besonders töricht hervor, vielleicht weil sie den Fokus völlig von der Vorstellung des Selbst als bloße Fabrikation oder Handlung ablenkt (§§21- 22). Sie lenkt den Fokus auch davon ab, diesen Akt des "Selbstens" auf der phänomenologischen Ebene zu sehen, auf welcher das Leiden, welche das Selbsten mit sich bringt, am direktesten gesehen werden kann. Der Zweck dieser ganzen Analyse war nicht, zu dem Schluss zu kommen, dass es kein Selbst gibt, sondern schlicht Leidenschaftslosigkeit für jeden Versuch zu entwickeln, irgendetwas als das eigene Selbst zu

identifizieren, da Leidenschaftslosigkeit den Geist zur Befreiung führt.

So weisen sowohl der Inhalt der Lehren des Buddha - was er lehrte - als auch ihre taktische Herangehensweise - wie er lehrte - immer wieder auf das hin, was er die "unprovozierte Befreiung des Gewahrseins" *(akuppā cetovimutti)* 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 *unprovoziert*: (1) Sie wird nicht durch die Provokation irgendeines kausalen Faktors verursacht. (2) Sie kann nicht provoziert werden, um etwas anderes zu verursachen. Sobald sie erreicht ist, gibt es kein Kamma mehr, keinen Hunger und somit auch keine Notwendigkeit für Begehren. Damit gibt es kein Mittel mehr, mit dem der Geist jemals zum Werden zurückkehren könnte.

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 liegt auch außerhalb der Zeit und unterliegt nicht den Veränderungen in der Kultur oder der menschlichen Gesellschaft oder gar der Evolution oder Devolution des Kosmos als Ganzes. 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 die weniger dauerhaften Teile des Baumes absterben (§11; §§39 - 41).

Den Pfad offen halten

Obwohl der Buddha den Pfad zur Befreiung nicht als Teil des Kerns der Lehre einstufte, sah er den Pfad in einer besonderen Beziehung zum Kern, so wie das Weichholz eines Baumes direkt mit dem Kernholz verbunden ist. Auf diese Weise ist die Freiheit dieser Befreiung der gemeinsame Geschmack aller seiner Lehren (§41).

Eine der ersten Erkenntnisse, die ein Meditierender beim ersten Vorgeschmack des Erwachens hat, ist, dass es keinen anderen Pfad gibt, der dorthin führen kann, denn der Edle Achtfache Pfad ist der einzige Weg, durch den die Gestaltungen, die der Befreiung im Wege stehen, aufgelöst werden können (§57). Aus diesem Grund stufte der Buddha die rechte Ansicht als eine kategorische Lehre ein - wahr für alle -, weil sie sich mit geistigen Prozessen auf eine Weise befasst, die über die Kultur hinausgeht (§46).

Eine weitere Erkenntnis, die auf den ersten Geschmack des Erwachens folgt, ist, dass dieser Pfad außerhalb der Lehren der Buddhas nicht zu finden ist (§§55 - 56). Andere religiöse Lehren mögen Elemente des Edlen Achtfachen Pfades enthalten, wie z.B. die Praxis der Tugend oder starke Konzentration, aber da ihnen die rechte Ansicht fehlt - und sie daher versäumen, die richtigen Fragen zu stellen, welche totale Leidenschaftslosigkeit für selbst die subtilsten Ebenen der Gestaltung in den höchsten Konzentrationszuständen hervorrufen - bleiben sie in Zuständen des Werdens stecken.

Die Behauptungen des Buddha über die außergewöhnliche Natur seines Dhamma entsprangen nicht dem Stolz oder der Ahnungslosigkeit. Schließlich hat er, wie wir bereits bemerkt haben, nicht behauptet, das Dhamma erfunden zu haben, oder gar der Erste gewesen zu sein, der es gefunden hat. Der Pfad ist nicht

wahr, weil er "sein" ist. Er ist wahr, weil es der einzige Pfad ist, der zur vollständigen Befreiung führt.

Auf diese Weise ist die Autorität des Buddha nicht die eines Schöpfergottes, sondern die eines Experten, der eine Fertigkeit entdeckt und perfektioniert hat und sie unversehrt weitergeben will. Und weil diese Fertigkeit nicht einfach eine Ausbildung im Verstehen von Worten war, 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 nannte er vorbildliche Freundschaft - mit Menschen, die mit Überzeugung, Großzügigkeit, Tugend und Unterscheidungsvermögen ausgestattet sind - als den wirksamsten äußeren Faktor, der zum Erwachen führt (§§ 64 - 65).

Aus diesen Gründen lehrte der Buddha nicht nur einen Korpus von Lehren, sondern richtete auch ein System der Lehre in den von ihm gegründeten Mönchsorden ein, damit die Fertigkeiten von Generation zu Generation weitergegeben werden konnten. Weil sinnliche Begierde ein Hindernis auf dem Pfad war (§§13 - 14) - und weil er wollte, dass diese Orden für ihre Laien-Unterstützer keine Last darstellen - formulierte er Regeln, um sicherzustellen, dass diese Orden zölibatär waren. Und um sicherzustellen, dass die Lehren klar verstanden wurden, etablierte er innerhalb dieser Orden eine Kultur des gegenseitigen Hinterfragens, in der die Schüler ermutigt wurden, Fragen zu jedem Aspekt der Lehren zu stellen. So sollten etwaige für sie unklare Punkte geklärt werden, die andernfalls ihre Umsetzung in die Praxis verhindern würden. Der Buddha kontrastierte diese Kultur mit der einer Kultur des "Bombastes", in der die Lehren eher auf poetische und ausdrucksstarke Schönheit abzielten und die Schüler nicht ermutigt wurden, genau zu hinterfragen, was sie bedeuteten (§66).

Der Buddha wusste, dass die Fähigkeit, seine Fertigkeiten weiterzugeben, den Unwägbarkeiten von Zeit und Zivilisation unterworfen sein würde. Daher legte er Standards fest, um zu beurteilen, ob Lehrer zuverlässige Mentoren waren und ob die überlieferten Texte wirklich echt waren (§67). Er stellte auch Standards auf, mit deren Hilfe Schüler beurteilen können, ob sie würdig sind, über diese Dinge ein Urteil zu fällen (MN 110; MN 113).

Schon damals wusste er, dass es irgendwann Menschen geben würde, die seine Lehren verändern möchten. Er betrachtete dies nicht als positive Entwicklung, denn die von ihm gelehrten Fertigkeiten transzendieren zeitgeschichtliche Kontexte. Obwohl er seine Zuhörer ermutigte, seinen Worten nicht einfach zu glauben, sondern seine Lehren auf den Prüfstand zu stellen (§61), wusste er auch, dass jede faire Beurteilung seiner Lehren erfordern würde, dass sie intakt bleiben.

Um also Änderungen im Dhamma zu verhindern und zu verzögern, kritisierte er in unmissverständlichen Worten Leute, die ihn falsch zitierten, und nannte sie Verleumder (§68). Und insbesondere warnte er die Mönche - die primären Bewahrer seiner Lehren -, dass jegliche Änderung im Dhamma die Menschen an der Legitimität des wahren Dhamma zweifeln lassen würde, so wie die Existenz von Falschgeld die Menschen sogar an echtem Geld zweifeln lässt. Da falsches Dhamma nicht die gleichen Ergebnisse wie das wahre Dhamma liefern könne, würde es schließlich dazu führen, dass die Menschen das Interesse am Dhamma insgesamt verlieren. Somit würde das wahre Dhamma verschwinden (§69).

Aus diesem Grund erklärte der Buddha gegen Ende seines Lebens, dass die Praxis des Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma das ist, was das wahre Dhamma am Leben erhalten würde (§60; §70; §73). Solange die Menschen weiterhin die

echte Freiheit erlangen, welche aus der Dhamma-Praxis resultiert, werden sie ihr Bestes geben - aus Dankbarkeit, Loyalität und Respekt -, um die Lehren des Buddha intakt zu halten und damit auch zukünftigen Generationen die Möglichkeit zu geben, echte Freiheit zu finden.

KAPITEL DREI

Ein Zeitalter der Tendenzen

Anders als der Buddha richteten die Frühromantiker ihre Aufmerksamkeit bewusst auf die Errichtung eines Denkgebäudes, dass - statt zeitlos zu sein - dem Zeitgeist entsprach und ihm einige Schritte voraus war. Um sie verstehen zu können müssen wir daher ein Bild der Zeit gewinnen, welcher ihre Ansprache galt.

Friedrich Schlegel listete einst die drei großen "Tendenzen" seiner Zeit auf, in welcher er und die anderen Romantiker ihre Ausbildung erhielten, und auf die sie in ihrem Denken reagierten: die Französische Revolution, Johann Gottlieb Fichtes philosophische Abhandlung *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und Goethes Novelle *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Diese Aufzählung sollte in mindestens zweifacher Weise provokant wirken. Zum einen stellte sie zwei deutsche Bücher auf die gleiche Stufe wie die entscheidende soziale und politische Umwälzung der modernen Zeit und gab damit zu verstehen, dass Bücher und die in ihnen enthaltenen Ideen ebenso wichtig wie die Handlungen der Volksmassen seien, welche ganze soziale Systeme stürzen. Ferner, dass die aus Deutschland stammenden Ideen zur Avantgarde der europäischen Entwicklung zählen.

Zum zweiten benutzte Schlegel den Ausdruck "Tendenzen", um zu signalisieren - wie er in einem späteren Essay schrieb -, dass es sich bei dem damaligen Zeitalter um ein Zeitalter von Tendenzen handele. Darüber hinaus bezog er sich auf diese Ten-

denzen als etwas, das zu "korrigieren oder lösen" sei. Anders ausgedrückt: Die vorherige Generation hatte die Welt in eine bestimmte Richtung bewegt, sie aber in einem unvollkommenen und unvollendeten Zustand hinterlassen.

Schlegel bezweifelte, dass diese Unvollkommenheiten durch seine - oder eine spätere - Generation beseitigt werden könnten. Seine Aufzählung von Tendenzen gibt jedoch Hinweise zu drei Hauptkategorien des Hintergrunds, auf den sich die Frühromantiker bewusst bezogen, und vor dem sie hofften, positive Veränderungen zu erreichen: politisch, philosophisch und literarisch. Unsere Diskussion in diesem Kapitel wird sich in diesen drei Kategorien abspielen.

In dieser Aufzählung fehlt jedoch der Aspekt, welcher die Umrisse des frühromantischen Denkens am stärksten beeinflusste: die Entwicklung in den Naturwissenschaften im späten 18. Jahrhundert. Schlegel kann diese Einflüsse aus zwei Gründen unerwähnt gelassen haben. Entweder lag sein Augenmerk auf provokanten Tendenzen - wobei er sich selbst provokant äußerte -, oder der Einfluss der Naturwissenschaften war in den gebildeten Kreisen, in welchen er sich bewegte, so allgegenwärtig, dass er ihn einfach voraussetzte. Die Entwicklung der Naturwissenschaften jener Zeit sind jedoch der Schlüssel für das Verständnis dessen, wie die Frühromantiker ihre Gedanken über Politik, Philosophie und Literatur formulierten.

Alle Romantiker zeigten, jeder auf seine Weise, nicht allein gute Kenntnisse der aktuellen Entwicklungen in den Naturwissenschaften sondern waren auch der Überzeugung, dass solche Kenntnisse wesentlich für das Verständnis ihrer selbst und der sie umgebenden Welt seien. Novalis erklärte in der Novelle *Heinrich von Ofterdingen* explizit, dass jeder gute Dichter über solide Kenntnisse der aktuellen Fortschritte in den Naturwissenschaften verfügen sollte. Schelling verbrachte nach dem Studiengang-

wechsel von der Theologie zur Philosophie mehrere Jahre damit, seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse auf den neuesten Stand zu bringen und hielt sich während des ersten Abschnitts seiner Kariere in diesem Bereich à jour. Schlegel äußerte sich nach seinem ersten Treffen mit Fichte überrascht, dass ein so bedeutender Philosoph überhaupt kein Interesse an Naturwissenschaft und Geschichte zeige. Schleiermacher streute in sein Buch *Über die Religion* zahlreiche Hinweise auf Astronomie, Chemie und Biologie ein. Selbst Hölderlin - der Romantiker mit den stärksten poetischen Neigungen - plante einmal die Publikation einer Zeitschrift, deren Mission die Vereinigung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften sein sollte.

Wir gehen also völlig mit der romantischen Weltsicht konform, wenn wir der Diskussion der romantischen Standpunkte zu Politik, Philosophie und Literatur einen kurzen Abriss der naturwissenschaftlichen Entwicklungen voranstellen, welche die stärkste Anziehungskraft auf die Phantasie der Romantiker ausübten.

Es existiert die weit verbreitete Ansicht, dass die Frühromantiker wissenschaftsfeindlich gewesen seien, dass sie den rationalistisch wissenschaftlichen Ansatz, welcher von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gefördert wurde, zugunsten eines eher introspektiven, poetischen Ansatzes ablehnten und vielmehr Emotionen und Phantasie einen höheren Stellenwert als den harten, trockenen Fakten der materiellen Welt zusprachen. Aber obwohl es stimmt, dass die Frühromantiker dem Eigenleben ihrer Gefühle und Vorstellungen große Bedeutung beimaßen, glaubten sie doch, wissenschaftliche Gründe dafür zu haben. Als Kinder der Aufklärung mögen sie in mancher Hinsicht gegen ihre Eltern rebelliert haben, in anderer Hinsicht erbten sie jedoch auch viele Tendenzen der Aufklärung.

Bei einer dieser Tendenzen handelte es sich darum, durch

Untersuchung der eigenen Gefühle und Imagination Pionierarbeit bei der Erforschung des Geistes zu leisten. Sie sahen ferner jeden menschlichen Körper und Geist als Mikrokosmos der Gesellschaft im Allgemeinen und des Universums überhaupt. Sie waren also der Ansicht, dass ihnen eine Erforschung der eigenen Innenwelt objektive Erkenntnisse liefern könne, welche sie nicht allein in engeren Kontakt mit ihrem Selbst sondern auch mit ihren Mitmenschen und der Natur insgesamt bringen könne.

Die Vorstellung eines Mikrokosmos stammte direkt aus den wissenschaftlichen Strömungen des späten 18. Jahrhunderts, welche sich von denen des ersten Teil des Jahrhunderts unterschieden. Die durch diese sich verändernden Strömungen entstandene Kluft kann durch ein einfaches Bild illustriert werden. Immanuel Kant schrieb 1789 - wobei er den meisten neuen wissenschaftlichen Strömungen entgegenstand -, dass er beim Betrachten des Sternenhimmels durch das erhabene Gefühl von Ordnung, die er in den Sternen sah, inspiriert werde. Friedrich Schleiermacher schrieb zehn Jahre später, dass er bei einem Blick zum Sternenhimmel lediglich Chaos sehe.

Naturwissenschaften

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 Naturwissenschaften beeinflussten. Sie beförderten eine Sicht auf das Universum als unermesslich große Maschine, die nach strikten, unveränderlichen Gesetzen funktioniert. Die Unveränderlichkeit dieser Gesetze legte die Vorstellung nahe, dass das Universum im Grunde statisch sei. Die Sterne waren an ihrem Platz fixiert, die Planeten in ihrem Orbit und die Koordinaten des Weltalls hatten sich seit Anbeginn der Zeit nicht geändert. Materie war

von Natur aus inert und konnte sich nicht bewegen, wenn sie nicht durch etwas anderes bewegt wurde. Die Rolle Gottes war im Universum auf die des Uhrmachers reduziert, der die kosmische Uhr gebaut und aufgezogen hatte, um sie sich selbst zu überlassen, während er offenbar mit etwas anderem beschäftigt war.

Die mechanische und universelle Natur dieser Gesetze beförderte die Idee, dass auch in allen anderen Lebensbereichen eine mechanische Kausalität regiere. Diese Idee führte dann zu einer philosophischen Kontroverse darüber, ob so etwas wie freier Wille existiere und falls ja, wie dieser auf die materielle Welt Einfluss nehmen können sollte, deren Abläufe ja bereits durch feste Kausalgesetze bestimmt seien. Entweder war der menschliche Geist nicht mehr als reine Materie, in welchem Fall ein freier Wille ebenso illusionär wie Materie passiv und inert ist, oder der Geist war etwas völlig anderes als Materie, in welchem Fall er - laut einem berühmten Ausspruch - ein in einer Maschine gefangener Geist sei. Die Frage war also: Falls es sich um einen in einer Maschine gefangenen Geist handelte, wie sollte dieser dann die Steuerung beeinflussen können?

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts begann die Wissenschaft jedoch das mechanistische Weltbild newtonscher Physik und die strikte Trennung zwischen Geist und Materie in Frage zu stellen. Dieser neue Frageansatz entstand aus aktuellen Entdeckungen in Biologie, Geologie, Paläontologie und Astronomie.

In der Biologie hatte das Studium von Organismen zu zwei großen Entdeckungen geführt. 1) Die Kausalität in einem Organismus und die zwischen ihm und seiner Umgebung ist wechselseitig. 2) Elektrische Ströme waren für die Übertragung von Impulsen über die Nerven und bei den Bewegungen der Muskeln verantwortlich.

Die erste Entdeckung resultierte in einer neuen Sicht auf Kausalität, die nicht mehr streng deterministisch war. Ein Tier reagiert auf Umgebungsreize nicht allein passiv oder mechanisch sondern durch ein *Sensibilität* genanntes Vermögen: seine Fähigkeit, Reizempfang und -reaktion zu steuern.

Hieraus folgte zweierlei. 1) Leben war nicht länger einfach passiv. In ständiger Interaktion mit seiner Umgebung wechselte es zwischen Passivität und Aktivität, sich dabei an die Umgebung anpassend und sich die Umgebung als Nahrung für das eigene Überleben aneignend. Die gleiche wechselseitige aktiv/passiv-Interaktion fand innerhalb des Organismus zwischen den verschiedenen Organen statt. Je höher entwickelt der Organismus, desto komplexer die zu beobachtende Sensibilität. 2) Die auf Sensibilität beruhende Interaktion von Leben hatte ein Ziel: Überleben.

Die sich daraus ergebende Sicht auf biologische Kausalität unterschied sich also von mechanischer Kausalität in zweierlei Hinsicht: Sie war sowohl *wechselseitig* als auch *teleologisch*, also zielgerichtet.

Die zweite Entdeckung - die Rolle von Elektrizität bei der Bewegung lebenden Gewebes - zeigte, dass Materie nicht inert ist; eine Tatsache, welche die Grenze zwischen Geist und Materie aufhob. Statt einfach "tote Materie" zu sein, wurde sie nun - ähnlich wie der Geist - als mit einer Kraft oder einem Potential ausgestattet gesehen. Dies führte einige Denker zu der Spekulation, dass sich Geist und Materie in ihrer Art nicht so radikal voneinander unterscheiden sondern mehr im Grad ihrer Sensibilität. Das Universum war eventuell eine weniger entwickelte Form von Leben. Andere Denker strichen das "eventuell" und sahen es als erwiesen an: Geist und Materie waren nichts anderes als verschiedene Aspekte einer größeren, einheitlichen Struktur von Energie.

Auch wenn diese Denkströmungen nicht überall Anklang fanden, so fanden sie doch ihren Niederschlag in neuen Theorien der Geologie und Paläontologie in Deutschland. Geologen hatten in Höhlen und an weit entfernten Orten Fossilien und Knochen von Tieren wie Mammuts und gigantischen Echsen gefunden, die man niemals lebendig gesehen hatte. Es stellte sich die Frage: Lebten diese Tiere vielleicht immer noch in bisher unerforschten Gegenden der Erde, oder waren sie ausgestorben? Und wenn die Fossilien eine Verwandtschaft mit bekannten Tieren aufzuweisen schienen: Worin bestand diese? Ein prominenter deutscher Paläontologe, Johann Friedrich Blumenbach (1752 - 1840), schlug vor, das Leben sich *entwickle*. Er glaubte, dass der *Bildungstrieb* - der Trieb sich zu entwickeln - Pflanzen und Tiere dazu zwang, entsprechend der Entwicklung ihrer Umgebung neue Formen und Arten hervorzubringen. Ferner seien sie durch drei Haupt-Epochen gegangen, entsprechend derer der menschlichen Gesellschaft: der mythischen, der heroischen und der historischen. Mit anderen Worten bestand der allgemeine Trend darin, sich von größeren und stärkeren Organismen - den Riesenechsen der mythischen Zeit und den Mammuts der heroischen Zeit - zu kleineren, schwächeren und mehr sensiblen Menschen der historischen Zeit zu entwickeln.

Diese Theorie ging Hand in Hand mit einem neuen geologischen Verständnis der Erde, da man Fossilien für die Datierung der Gesteinsschichten nutzte, in denen sie gefunden worden waren. Dabei ergab sich das Bild eines Planeten, der unermesslich alt war und seine Gestalt im Laufe der Zeit radikal geändert hat. Zwei bedeutende deutsche Geologen, Johann Heinrich Merck (1741 - 1791), und Abraham Gottlob Werner (1749 - 1817) - Novalis Geologie-Professor - schlugen vor, die Erde sei organisch gewachsen und tue dies fortwährend.

Viele dieser Theorien wurden heiß debattiert, sowohl von re-

ligiöser Seite wie von Religions-Skeptikern. Eifrige Christen fühlten sich durch die enormen, von den Geologen vorgeschlagenen Zeitspannen und die Idee, dass gegenwärtige Lebensformen nicht direkt von Gott geschaffen seien, abgestoßen. Religions-Skeptiker widersprachen der Idee einer aller Materie innewohnenden Lebenskraft, da dies Gott, als lebendiger Kraft, erlauben würde, im Weltgeschehen weiterhin eine Rolle zu spielen.

Das entscheidende Ereignis für die Stärkung der organischen Sicht auf das Universum war eine Publikation des berühmten Astronomen William Herschel, dem Entdecker des Planeten Uranus, in 1789. Herschel, ein in England lebender gebürtiger Deutscher, hatte die Gunst von Georg III. erworben, indem er seinen neuen Planeten zunächst "Georgs Gestirn" nannte - eine Bezeichnung, welche zum Glück von der Nachwelt nicht übernommen wurde. Der Name hielt sich jedoch lang genug, damit seine Freunde in der Königlichen Akademie der Wissenschaften den König überzeugen konnten, Herschel mit den Mitteln für den Bau eines enormen - dem zur damaligen Zeit bei weitem größten - Teleskops außerhalb Londons auszustatten. Herschels Ruf - er war einer der ersten wissenschaftlichen Superstars - und die Größe des Teleskops gaben seinen späteren Entdeckungen zusätzliche Autorität. 1789 veröffentlichte Herschel einige seiner Entdeckungen unter dem bescheidenen Titel "Verzeichnis eines zweiten Tausends neuer Nebel und Sternhaufen, mit einigen einleitenden Vorbemerkungen über den Bau des Himmels". Die Beobachtungen, von denen die Veröffentlichung berichtet, und die Schlussfolgerungen, die Herschel aus ihnen zog, waren jedoch alles andere als bescheiden.

Er schrieb, dass er infolge der höheren Leistungsfähigkeit des Teleskops entdeckt habe, dass zahlreiche in seinem Katalog gelisteten "Nebel" in Wirklichkeit gar keine Nebel sondern eigene Galaxien seien. Ferner befinde sich unser Sonnensystem ledig-

lich in einer der zahlreichen Galaxien, welche er in seinem jetzt größeren Sichtfeld des Teleskops sehen könne.

Seine wichtigste Beobachtung war jedoch, dass einige Galaxien aussahen, als seien sie weiter entwickelt als andere. Dies erklärte er mittels einer detaillierten Beschreibung des Prozesses, wie eine Galaxie entsprechend den Gravitationsgesetzen wachsen, sich entwickeln und sterben könne - ein organischer Prozess, der sich über enorme Zeiträume erstrecke. Die weiter entwickelten Galaxien waren mit anderen Worten weitaus älter als die weniger entwickelten, was wiederum bedeutete, dass nicht alle Galaxien gleichzeitig entstanden waren.

Der Text erreichte mehrere Dinge gleichzeitig. War Astronomie bisher eine Wissenschaft gewesen, die sich hauptsächlich mit Fragen der Navigation befasste, so richtete sie jetzt ihren Fokus auf kosmologische Fragen: dem Ursprung der Sterne und der Entwicklung des Kosmos. Innerhalb der Astronomie löste der Text eine größere Revolution als die kopernikanische Wende aus: Kopernikus hatte das Zentrum des Universum lediglich von der Erde zur Sonne verschoben. Herschel hingegen behauptete, dass es überhaupt kein Zentrum gebe. Darüber hinaus legte der Text nahe, dass - da Galaxien unterschiedlich alt waren, obwohl sie den gleichen physikalischen Gesetzen folgten - es keinen bestimmten Anfangspunkt in der Schöpfung oder Zeit gibt.

Diese beiden Thesen stellten für die etablierten religiösen Standpunkte des Westens eine radikale Herausforderung dar. Sie bestätigten die enormen Zeitspannen, welche für die Erklärung geologischer und biologischer Evolution erforderlich waren, und sie stellten die Zentralität menschlichen Lebens im Gesamtaufbau des Universums in Frage.

Vor allem aber - zumindest in Hinblick darauf, was die Romantiker aus dieser neuen Entdeckung machten - verstärkte Her-

schels Publikation die organische Sicht auf das Universum. Sie verwandelte, wie ein neuzeitlicher Kommentator bemerkte - die Astronomie in eine Biowissenschaft, die sich mit der Entwicklung von Sternen und Galaxien im Laufe der Zeit befasst. Um diesen Punkt zu betonen zog Herschel in seinem Text zahlreiche Analogien aus der Pflanzenwelt.

Das Universum, welches sich ihm durch sein Teleskop offenbare, sei wie ein Garten. "Jugend und Alter sind Verhältniß andeutende Ausdrücke, und eine Eiche von einem gewissen Alter kann noch sehr jung genannt werden, da ein gleichaltriger Strauch bereits an der Gränze seines Verfalls ist.... Nun gilt die Ansicht, als gleiche er einem üppigen Garten, der die große Mannigfaltigkeit von Erzeugnissen in verschiedenen blühenden Beeten enthält; und ein Vortheil, den wir wenigstens aus demselben einerdten können, ist der, daß wir gleichsam den Schwung unserer Erfahrung auf eine unermeßliche Dauer ausdehnen können." Ebenso wie ein Mensch in einem Garten in der Lage sei, "nach und nach das Aussprossen, Blühen, Belauben, Fruchttragen, Verwelken, Verdorren und Verwesen einer Pflanze anzusehen," so könne ein menschlicher Beobachter in einem einzigen Moment und von einem einzigen Ort aus durch ein Teleskop "eine große Anzahl von Exemplaren, die aus jedem Zustande, den die Pflanze durchgeht," sehen. [1]

Die Vorstellung von unserer Galaxie als gigantischem Organismus in einem Garten anderer gigantischer Organismen wurde durch Dichter, einschließlich Charles Darwins Großvater Erasmus Darwin, umgehend popularisiert. Auf ihrem Weg durch Europa löste diese Vorstellung eine Reihe von Fragen aus: Wo ist unser Platz, als Organismen, im Leben der größeren Organismen, von denen wir ein Teil sind? Und welche Bedeutung hat das Leben in einem unermesslichen Universum, in welchem Organismen wieder und wieder geboren werden und sterben? Gibt

es einen einzelnen, größeren Organismus, in welchen die Galaxien als Teile eingehen, oder ist dieser Garten zufällig und chaotisch? Und welche Möglichkeiten haben wir, Fragen über so enorme Ausdehnungen von Raum und Zeit zu beantworten?

Die zahlreichen Analogien aus der Astronomie in den Texten der Romantiker - wie Hölderlins Anspielung auf den Nachthimmel als "Garten des Lebens" in der Novelle *Hyperion* - zeigen, dass sie mit Herschels Arbeit vertraut waren und die daraus erwachsenden Fragen ernst nahmen. Die Antworten, zu denen sie gelangten, speisten sich aus drei anderen Bereichen europäischer Kultur, welche ihre Weltsicht am stärksten beeinflusste: Politik, Philosophie und Literatur.

Politik

Als Friedrich Schlegel über die Auswirkungen der Französischen Revolution auf seine Zeit schrieb, verwies er lediglich auf das dramatischste politische Ereignis zu seinen Lebzeiten. Andere politische Ereignisse, die der Revolution vorausgingen, hatten jedoch einen noch tiefgreifenderen Einfluss auf die Fragestellungen, denen er und die anderen Romantiker sich widmeten.

Deutschland erholte sich zu Schlegels Zeiten immer noch von den Verwüstungen, die der Dreißigjährige Krieg (1618 - 1648) mehr als ein Jahrhundert zuvor verursacht hatte. Dieser Krieg hatte in ganz Europa die katholischen gegen die protestantischen Länder gestellt. Der überwiegende Teil des Blutvergießens und der Zerstörung spielte sich jedoch auf deutschem Boden ab. Einige Fürstentümer, wie z.B. Württemberg, hatten damals mehr als drei Viertel ihrer Bevölkerung verloren. Nach Unterzeichnung der Verträge des Westfälischen Friedens (1648) war Deutschland zu einem Flickenteppich von Fürstentümern geworden - mit relativ großen wie Preußen und anderen, nicht größer als ein Dorf

-, von denen jedes über eigene Gesetze, Bräuche und Regierungsformen verfügte. Einige Historiker insistieren sogar darauf, die Bezeichnung "Deutschland" für diese Zeit in Anführungszeichen zu setzen um daran zu erinnern, dass es damals keinerlei Bindeglieder gab - nicht einmal eine gemeinsame Sprache -, die das uns bekannte Deutschland zu einer kohärenten politischen oder kulturellen Einheit zusammengebunden hätten.

Die meisten dieser Fürstentümer wurden durch Räte des Adels oder Kleinfürsten regiert, von denen jeder das Recht erhalten hatte, die Konfession ihrer Untertanen zu bestimmen: Protestantismus oder Katholizismus. Ihre Unabhängigkeit erlaubte den mächtigeren Fürsten, wie Könige aufzutreten, wobei diese versuchten, ihre Höfe in kleinere Versionen von Versailles zu verwandeln.

Hierfür war Geld erforderlich. Dieses Problem versuchte man in einigen Fällen durch den Import eines weiteren französischen Exportschlagers zu lösen: dem durch die französischen *philosophes* propagierten Ideal des aufgeklärten Monarchen, einem Herrscher, der sein Land auf Basis rationaler Prinzipien und mittels einer effizienten Bürokratie regiert. Die Befürwortung von Effizienz und Rationalität durch die *philosophes* galt der Förderung von Gerechtigkeit; die deutschen Kleinfürsten hatten jedoch ein anderes Ziel: effiziente Steuereintreibung. Die sich in Deutschland entwickelnde Kombination einer effizienten Verwaltung mit autokratischer Herrschaft verband das schlechteste aus Mittelalter und der modernen Welt: effizient durchgesetzte Willkürherrschaft. Und tatsächlich wurden einige der von Modernisten und Post-Modernisten bekannten Klagen über rationalistische Regierungsformen zum ersten Mal im späten 18. Jahrhundert von Schriftstellern wie Novalis geäußert.

Für die Ausbildung neuer Verwaltungsbeamter unterstützten die einzelnen Fürstentümer ihre lokale Universität oder gründe-

ten eine neue, falls es noch keine gab. Die Universitäten sahen sich jedoch zwei widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt. Um begabte Studenten anzulocken, mussten sie einen zeitgemäßen Lehrplan anbieten, und dafür oft die neuesten liberalen Trends aus England und Frankreich importieren. Um aber die Unterstützung ihrer Förderer zu erhalten, mussten sie sicherstellen, den Status Quo nicht durch übermäßig liberale Lehren in Frage zu stellen. Die Studenten fanden sich an diesen Universitäten also in einer schizophrenen Umgebung ständig wechselnder Regeln für erlaubte und unerlaubte Lehrinhalte wieder.

Die Schizophrenie endete jedoch nicht mit dem Examen. Falls sie es schafften, eine sichere Anstellung in der Verwaltung zu ergattern, dann mussten sie sich mit den Launen des lokalen Fürsten oder legislativen Rates auseinandersetzen, welche von ihren Beamten oft ein Handeln verlangte, das den an der Universität gelernten Grundsätzen diametral entgegenstand. Natürlich war dies kein neues Problem in der Menschheitsgeschichte, aber im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts wurde es als besonders drängend empfunden, da die politischen Realitäten denen der westlichen Nachbarn so stark hinterher hinkten.

Historiker, die sich mit dieser Zeit beschäftigen, beschreiben die vorherrschende Stimmung unter gebildeten Deutschen als ein Gefühl von Entfremdung und Vereinzelung: gespalten in sich selbst wegen der Entkopplung der liberalen Grundsätze ihrer Erziehung und den konservativen Prinzipien, welche ihr Lebens- und Arbeitsumfeld in der Gesellschaft weiterhin prägten; und durch die fragmentierte soziale und politische Landschaft abgetrennt von einem größeren Gemeinschaftsgefühl mit Gleichgesinnten. In den Begriffen ausgedrückt, die später durch die Französische Revolution populär werden sollten: Man empfand einen Mangel an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Da die Aussichten schlecht standen, die ersten beiden dieser

Ideale zu erreichen, richteten viele gebildete Deutsche ihre Energie auf das dritte. Führung bot hierbei eine andere Folge des Dreißigjährigen Krieges: dem Wachstum des Pietismus.

Obwohl neuzeitliche Historiker die Ansicht vertreten, die eigentlich Ursache des Krieges sei wirtschaftlicher Natur gewesen, so sahen die am Krieg unmittelbar Beteiligten es als einen Kampf um Leben und Tod über die Zukunft der Reformation. Ähnlich wie bei früheren heterodoxen Bewegungen im Mittelalter bemühte sich die katholische Kirche, die Reformation mit militärischen Mitteln niederzuschlagen. Als Reaktion darauf erkannte die protestantische Glaubensgemeinschaft die Notwendigkeit, sich besser zu organisieren und ihrerseits militärischen Beistand zu suchen. Dieser Beistand zwang sie jedoch, sich mehr und mehr den Herrschern zu unterwerfen, welche ihnen zu Hilfe gekommen waren. Der Altar, um den damals gebrauchten Ausdruck zu verwenden, wurde Untertan des Thrones. Um diesen Umstand etwas mehr schmackhaft zu machen rechtfertigten die Kriegsteilnehmer die Auseinandersetzung mit unbedeutenden doktrinären Unterschieden, welche Protestanten und Katholiken voneinander trennten. Nachdem man einander 30 Jahre lang über Fragen wie der Einheit der Dreifaltigkeit oder Gottes Gegenwart - bzw. seiner Abwesenheit - in geweihtem Brot und Wein getötet hatte, begannen die Menschen sich zu fragen, ob dies wirklich das Wesen des Christentum sei. Die abgestumpfte Antwort war Ja und führte besonders in Schottland und Frankreich zum Wachstum der anti-christlichen säkularen Bewegungen des 18. Jahrhunderts.

Die nicht abgestumpfte Antwort war der wachsende Glaube, dass die Botschaft des Christentums nicht vom Kopf sondern vom Herzen komme. Als echter Christ messe man seinen Glauben nicht am eigenen Verständnis der Dreifaltigkeit sondern an der recht empfundenen Gottesliebe - unabhängig da-

von, wie man sich Ihn vorstellt. Der Maßstab hierfür sei die den Mitmenschen im täglichen Leben entgegengebrachte liebevolle Fürsorge. In England entwickelte sich der Methodismus aus einer vergleichbaren Desillusionierung mit der Staatskirche. Die Hauptbewegung in Deutschland war der Pietismus.

Der Pietismus sprach vor allem Anti-Intellektuelle an. Er zog allerdings auch Menschen mit einer Neigung zum Gelehrtentum an, die ihre philosophische Ausbildung dazu nutzten zu zeigen, dass - konträr zur Ansicht der Schultheologen - kein Mensch ein adäquates Konzept von Gott entwickeln könne, weshalb selbsternannte Autoritäten kein Recht hätten zu behaupten, ihr Konzept sei richtig und alle anderen falsch. Da die Grundprinzipien des Universums nicht angemessen konzeptualisiert werden können, sollte man seine Kraft dafür verwenden, mit Hilfe eines vorläufigen Konzepts die Liebe zu fördern, welche die christliche Lehre so eindeutig einfordert. Mit anderen Worten sollten religiöse Wahrheiten an pragmatischen Standards gemessen werden: ihre Fähigkeit - statt die Realität vollständig wiederzugeben - zu einem richtigen Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen anzuregen.

Ursprünglich eine Bewegung innerhalb der lutheranischen Kirche löste der Pietismus bald auch ähnliche Bewegungen in katholischen Gegenden Deutschlands aus. Da die Kirchenverwaltungen in Deutschland allerdings oft politischer Einmischung durch die lokalen Machthaber ausgesetzt waren, entwickelte die Bewegung nur lose Verbindungen zu existierenden kirchlichen Organisationen. Es entstand eine Auffassung, welche sich auch die Romantiker zu eigen machten und die seitdem in der westlichen Welt üblich geworden ist: Dass organisierte Religiosität einem vom Herzen kommenden echten religiösen Leben abträglich sei. Heutzutage wird dies Trennung von Religion und Spiritualität genannt.

Es entwickelten sich über die Landesgrenzen hinweg große,

freiwillige Bruderschaften, in welchen gleichgesinnte Männer und Frauen bei ihrem Streben, die rechten Herzenseigenschaften zu entwickeln, gemeinsam leben und arbeiten konnten. Eine der Hauptbeschäftigungen dieser Bruderschaften bestand in Bibelkreisen, deren Teilnehmer ermuntert wurden, über den Zustand ihrer Seele Tagebücher zu führen, die dann in der (hoffentlich) sicheren Umgebung des Bibelkreises besprochen wurden. So hoffte man, von einander zu lernen, wie die rechte Geisteshaltung spiritueller Liebe zu entwickeln sei. Andere Aktivitäten, darauf angelegt diese Liebe in die Welt zu tragen, schlossen die Gründung von Waisenhäusern und Armenspitälern ein.

Die Bibelkreise der Pietisten regten in der gebildeten Schicht der Verwaltungsbeamten die Bildung entsprechender weltlicher Gegenstücke an: Lesezirkel, in welchen die Menschen versuchten sich bildungsmäßig und kulturell weiterzuentwickeln - jenseits des ihnen aus der Universität bekannten Auswendiglernens. Der Ausdruck, welcher sich für dieses Ideal etablierte, war "Bildung" - die selbst gesteuerte Steigerung nicht allein von Kenntnissen, sondern auch des Geschmacks, Charakters, der persönlichen Reife und Kultiviertheit. Die Idee der Bildung war zentral für das Gefühl einer deutschen kulturellen Identität, die sich während dieser Periode über die Grenzen der Fürstentümer hinaus auszubreiten begann. In gewisser Weise war es das weltliche Gegenstück zu Frömmigkeit: Bildung drehte sich um die Reife und Qualität des gesamten Charakters, geformt durch Philosophie und literarisches Gespür, auf selbst gewählte Art bewusst kultiviert und weit über die durch den Staat verordnete Ausbildung hinaus gehend.

Obwohl Bildung durch die Gesamtheit der Lebenserfahrungen erlangt wurde, so wurde sie doch durch Ideen beeinflusst, welche aus Büchern stammten und in den Lesezirkeln diskutiert wurden. Das Verlagswesen wuchs im deutschsprachigen Teil Eu-

ropas während dieser Zeit stärker als anderswo - ein Zeichen nicht nur für die steigende Alphabetisierung der Deutschen sondern auch dafür, dass sie zunehmend ihre emotionale und intellektuelle Nahrung in Büchern suchten. Der Leipziger Messekatalog neuer Bücher listete 1764 ungefähr 1200 Titel auf, im Jahr 1800 hingegen 5000. Populäre Genres waren z.B. Bühnenstücke, Reiseerzählungen, Essays, Populärphilosophie und Novellen. Reiseerzählungen erlaubten, sich andere Arten zu leben vorzustellen und auf eine Weise zu diskutieren, welche die Mächtigen nicht als bedrohlich empfanden. Jährliche Essay-Wettbewerbe erhielten Beiträge aus allen Teilen Deutschlands und führten zu Diskussionen über die Bedeutung der Aufklärung, die Beziehung zwischen Vernunft und Gefühlen sowie die Zukunft der deutschen Literatur. Beliebte Bücher über Philosophie nahmen sich der großen Fragen des Lebens an, ohne ihren Lesern technische Strenge abzuverlangen. Selbst Kant schrieb eine Einführung in Ästhetik für Laien, welche zu seinen Lebzeiten mehr Auflagen als alle seine anderen Werke sah.

Insbesondere Novellen - mit ihrer Fähigkeit, wie kein anderes Genre die Feinheiten der psychologischen und emotionalen Entwicklung ihrer Protagonisten zu beleuchten - ermunterten ihre Leser, ihr eigenes emotionales Wachstum zu erkunden. Ein Thema, auf welches wir weiter unten näher eingehen werden.

In dieses Umfeld platzte 1789 die Nachricht von der Französischen Revolution. Wie zu erwarten war, so fanden sich die eifrigsten Befürworter der Revolution unter deutschen Universitätsstudenten. Hölderlin, Schelling und Hegel pflanzten, als sie von einem bedeutenden Sieg der Revolution hörten, einen "Baum der Freiheit" und tanzten in der Hoffnung um ihn herum, dass der positive Einfluss der Revolution auch in den deutschen Fürstentümern Wurzeln schlagen würde. Aber auch ältere Teile der gebildeten deutschen Öffentlichkeit reagierten positiv auf die Re-

volution. Immanuel Kant z.B. hielt bis zu seinem letzten Tag an der Überzeugung fest, dass die Revolution für die Beförderung der menschlichen Freiheit eine gute Sache gewesen sei.

Als die Revolution jedoch in ihre dunklere Phase eintrat - mit dem Terror und dem französischen Kaiserreich - begann sich die Einstellung in Deutschland selbst unter den Verfechtern der Sache der Freiheit zu ändern: Wie konnte das geschehen? Die Konservativen reagierten, wie nicht anders zu erwarten war, mit Schadenfreude und sahen es als Beweis dafür an, dass Freiheit und Gleichheit überall auszumerzen sei, wo sie den Kopf zu heben wagten.

Eher liberale Denker begannen jedoch nach einer anderen Antwort zu suchen: Auf welchem, sichereren Weg könnte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der deutschen Gesellschaft zum Erfolg verholfen werden? Eine der Antworten, die sie schließlich vorschlugen, war insofern typisch deutsch, als sie aus den durch den Dreißigjährigen Krieg geschaffenen Bedingungen erwuchs: Die Revolution war gescheitert, weil es den Franzosen an der Art von Bildung mangele, die für den Umgang mit Freiheit erforderlich sei. Die Folgefrage war dann: Welche Art von Bildung könnte dies sein? Und wie könnte sie gefördert werden, um in Deutschland Fuß zu fassen?

Aus diesen Fragen bestand das Erbe, welches die Französische Revolution den Frühromantikern hinterließ. Zu ihrer Beantwortung wendeten die Romantiker ihren Blick auf den Stand der damaligen Bildung. Philosophie - zu jener Zeit die Königin der Wissenschaften an deutschen Universitäten - war einer der natürlichen Kandidaten.

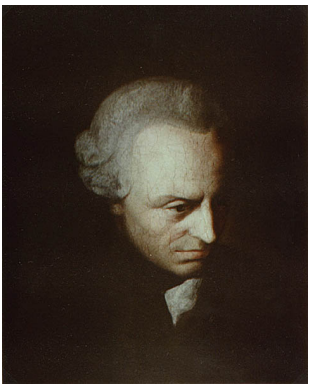
Philosophie

Vier Philosophen - drei lebende und ein toter - übten auf die Gestaltung des Frühromantischen Denkens den größten Einfluss aus. Bei dem toten Philosophen handelte es sich um Platon, über den wir am Schluss dieses Abschnittes sprechen werden, da sein Einfluss durch den Filter dessen ging, was die lebenden Philosophen lehrten.

Unter den lebenden Philosophen war nur einer - Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814) - Berufsphilosoph. Die anderen beiden - Friedrich Schiller (1759 - 1805) und Johann Gottfried Herder (1744 - 1803) - waren vor allem für ihre literarischen Leistungen bekannt. Ihre philosophischen Texte übten aber im Laufe der Zeit auf die Formung des frühromantischen Denkens über Kunst und dessen Beziehung zur Freiheit und zum Leben im Allgemeinen mehr Einfluss als Fichtes aus.

Diese drei lebenden Philosophen waren alle irgendwann einmal entweder Studenten oder Anhänger Immanuel Kants (1724 - 1804) gewesen, und alle hatten mit ihm aus verschiedenen Gründen gebrochen. Die Romantiker wiederum brachen schließlich auf verschiedene Art und Weise mit allen dreien von ihnen - und kehrten teilweise zu Themen zurück, wegen derer diese sich von Kant distanziert hatten. Um also die Romantiker zu verstehen müssen wir mit einem Abriss dessen beginnen, was sie in Kants Philosophie am nützlichsten fanden, und wo sie die drängende Notwendigkeit einer Korrektur sahen.

Kant



Das Hauptthema der modernen europäischen Philosophie hätte der Buddha als Frage klassifiziert, die der Beantwortung im Grunde nicht wert sei, da sie in Begriffen des Werdens formuliert ist: Welchen Platz nimmt der Mensch in der Welt ein? Als ethische Frage formuliert: Verfügen wir in unserem Handeln über freien Willen, oder sind wir lediglich Automaten, welche die Gründe ihres Handelns weder verstehen noch kontrollieren können? Die Beschäftigung mit diesen Fragen löste weitere selbstreflexive Fragen aus: Gibt es ein Selbst? Existiert die Welt auch außerhalb des eigenen Geistes? Wie kann man über diese Dinge wirklich etwas wissen?

Einige der typischen Antworten waren:

• *Die Welt ist genau so, wie wir sie wahrnehmen, und sie kann verstanden werden, indem man auf erste Grundsätze - die Essenz der Dinge, sowohl in der äußeren Welt als auch im Geist - zurückgeht und dann unsere Erfahrung aus diesen Grundsätzen ableitet.*

• *Die Welt existiert nur im Geist, der die einzige wesenhafte Substanz darstellt.*

• *Es existiert für uns keine Möglichkeit, das Wesen der Dinge zu kennen, da all unser Wissen lediglich Repräsentationen der Welt darstellt, die wir durch die Sinne erlangt haben. Wir können nicht einmal wissen, ob hinter unseren Sinnesdaten wirklich so etwas wie Kausalität existiert, da das Wirken der Kausalität*

nie direkt beobachtet werden kann. Sogar unser Selbst ist unerkennbar. Beim Selbst handelt es sich lediglich um eine Annahme, welche außerhalb des mit den Sinnen erfahrbaren Bereichs liegt.

Kant errang den Ruf eines bedeutenden Philosophen durch die neuartige und provokative Art, in der er an diese Fragen herantrat. Anstatt es sich zur Aufgabe zu machen, ein inneres oder äußeres Wesen zu bestätigen oder abzulehnen, untersuchte er, wie das Bewusstsein mit den Sinneseindrücken interagiert. Er zeigte dabei, dass das Rohmaterial des Wissens nicht aus Sinneseindrücken sondern aus Urteilen über Sinneseindrücke besteht. Anders ausgedrückt: Unsere Wahrnehmungen stellen nicht die Dinge an sich - in der Welt oder in uns selbst - dar, sondern die durch Vernunftstätigkeit gestaltete Erfahrung an der Schnittstelle zwischen beiden. Wir *gestalten* unsere Erfahrung und - wie Kant oft sagte - wissen am besten, nicht was *existiert*, sondern was wir gestalten.

Diese Tatsache hindert uns jedoch nicht, zu objektiv richtigen Schlüssen über unseren Platz in der Welt zu gelangen, da wir mittels Introspektion die Vernunft bei ihrer Arbeit beobachten können und so die subjektiven Inhalte unserer Erfahrungen durchdringen und zu ihrer objektiven Struktur oder Form gelangen können, welche für alle bewussten, rationalen Wesens gleich sein müssen. Anders ausgedrückt: Wir lernen objektive Fakten über die Erfahrungswelt, indem wir die Art und Weise beobachten, wie unsere Vernunft diese gestalten *muss*. Kant nannte diesen Ansatz *kritisch*, da er einen kritischen Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft wirft, und *transzendental*, da er notwendige, objektive Formen von Bewusstseinsaktivität versuchte zu entdecken, die über das rein subjektive Niveau hinausgeht. D.h. jede subjektive Erfahrung musste von diesen Formen ausgehen und ihnen folgen. (Bei Kant hat der Begriff *transzendental* eine andere Bedeutung als bei anderen Denkern, de-

nen wir in diesem Buch begegnen. Achten Sie also auf die sich ändernde Bedeutung des Begriffs.)

Eine der Konsequenzen aus diesem kritischen, transzendentalen Ansatz ist, dass Kant ein neues Kriterium für Wahrheit einführte. Da die Dinge an sich nicht erkannt werden können, existiert keine Möglichkeit, die Wahrheit eines Urteils durch das Maß seiner Übereinstimmung mit der Realität "da draußen" zu prüfen. Stattdessen muss seine Wahrheit entsprechend seiner Stimmigkeit mit anderen Urteilen "hier drinnen" bestimmt werden. Da Stimmigkeit objektiven, rationalen Standards folgt, ist die Einschätzung des Wahrheitsgehalts nicht völlig subjektiv, sie wird aber dennoch - laut Kants Argumentation - eine innere Qualität des Bewusstseins.

Auf seiner Suche nach Kohärenz begann Kant, die Vernunft in zwei Arten zu unterteilen: theoretische und praktische. Die theoretische Vernunft befasste sich mit Überzeugungen bezüglich solcher Fragen wie der Realität der Kausalität, der Existenz eines unsterblichen Selbst und der Existenz Gottes. Kant war der Ansicht, dass allein aufgrund der theoretischen Vernunft die Kausalität - die mechanische Kausalität des Newtonschen Universums - als eine objektive, transzendentale Form der Sinneserfahrung akzeptiert werden müsse, während die Existenz Gottes und eines unsterblichen Selbst weder bewiesen noch widerlegt werden könne.

Praktische Vernunft dreht sich um den Bereich des Handelns und hatte ebenfalls eine für alle rationalen Wesen universale Form: Respekt gegenüber den von der Vernunft diktierten Pflichten, die Kant im *Kategorischen Imperativ* definierte und als für alle rationalen Wesen verpflichtend darstellte. Dessen Hauptformulierung war, dass der Mensch nur auf Grundlage solcher Maximen handeln solle, die er sich auch als Grundlage des Handelns aller anderen Menschen wünscht. Zur Erlangung

praktischer Handlungsmacht erforderte der Imperativ - und legitimierte damit auch - die Annahme zweier Prinzipien, welche die theoretische Vernunft nicht beweisen konnte: die Existenz Gottes, um moralischem Handeln einen Sinn zu verleihen (indem es dem Universum einen Sinn verleiht), und die Unsterblichkeit der Seele (um die Belohnung für die Hilfe bei der Verwirklichung dieses Sinns entgegennehmen zu können).

Der Imperativ gab auch eine praktische Rechtfertigung für die Annahme, dass der Mensch in zweierlei Hinsicht frei sei. Freiheit im höheren Sinne von *Autonomie*: die Freiheit von den eigenen Leidenschaften, welche daraus resultierte, dass man die Pflicht der Vernunft als einzige Motivation für sein Handeln nimmt. Und Freiheit in einem niederen Sinne von *Spontanität*: die Freiheit, auf eine Weise zu handeln, welche nicht durch die Gesetze der strengen Kausalität bestimmt war, so dass man wählen konnte, ob man den Geboten des Kategorischen Imperativs folgt oder nicht. Die Annahme dieser beiden Formen der Freiheit widersprach jedoch einer der notwendigen Formen der theoretischen Vernunft: dass die Erfahrung strengen, mechanischen Kausalgesetzen folgt. Wenn dies der Fall ist, wie kann eine Person einen freien Willen haben und auf eine Art und Weise handeln, die die Erfahrung beeinflusst?

Andere Denker hätten daraus vielleicht gefolgert, dass Willensfreiheit eine Unmöglichkeit sei - nicht aber Kant. Für ihn kam alles Respektwürdige im Menschen aus der Freiheit im doppelten Sinne des Wortes. Wer der Ansicht ist, dass Regierungen Menschen nicht unterdrücken sollten - dass Menschen es verdienen, als Selbstzweck und nicht als Mittel zum Zweck behandelt zu werden -, der muss das Prinzip respektieren, dass Menschen die Würde der Freiheit haben. Wenn man überhaupt irgendeinen Respekt vor dem menschlichen Denken hat, dem eigenen oder dem anderer Menschen, dann muss man das Prinzip der

menschlichen Freiheit respektieren.

Kant schlug jedoch nicht vor, dass die Prinzipien der theoretischen Vernunft verworfen werden sollten, um dem Prinzip der praktischen Vernunft Platz zu machen. Er stellte den Konflikt zwischen beiden als ein echtes Dilemma dar.

Dennoch schlug er zwei Ansätze vor, um mit diesem Dilemma umzugehen, von denen keiner die Romantiker zufriedenstellte - und auch viele andere nicht. Der erste Ansatz war die Feststellung, dass es zwei Ebenen des Selbst gibt: dem Selbst der Sinneswelt bzw. das Selbst, wie es im Bereich der Natur erfahren wird, was bedeutet, dass es den kausalen Gesetzen der Natur unterworfen ist; und das noumenale Selbst - das Selbst an und für sich -, das außerhalb der Welt der Natur liegt und daher diesen Gesetzen nicht unterworfen ist. Diese Unterscheidung schuf jedoch ein geteiltes Selbst, wobei die Beziehung zwischen den beiden Hälften unerklärt blieb. Es bedeutete auch, dass das Selbst an und für sich unerkennbar ist - genauso wie die Dinge an sich, außerhalb unserer Erfahrung, ebenfalls unerkennbar sind - und es ließ außerdem die Frage offen, wie ein solches Selbst die Welt der Erfahrung überhaupt beeinflussen könne.

Kants zweiter Ansatz bestand darin, ein anderes Gebiet der Philosophie heranzuziehen: das Gebiet der Ästhetik oder die Lehre vom Schönen. Die Erfahrung des Schönen, behauptete er, beweise nicht, dass es eine Auflösung des Dilemmas gibt, aber sie deute an, dass Willensfreiheit auf einer übersinnlichen Ebene mit Kausalität auf der sinnlichen Ebene vereinbar sein könnte. Seine Argumentation konzentrierte sich dabei auf zwei Begriffe.

Das erste war das Schöne. Schöne Dinge drücken Freiheit aus, indem sie das freie Spiel unserer Vorstellungskraft anregen, wenn wir sie betrachten. Tatsächlich bestand Kant darauf, dass es kei-

ne objektiven Standards für Schönheit gibt, vermutlich um zu konstatieren, dass die Erfahrung der Schönheit eine der Freiheit ist. Gleichzeitig drücken schöne Objekte aber auch Notwendigkeit aus, indem sie den Eindruck erwecken, dass alle ihre Teile einem einzigen Ziel dienen sollen. Auf diese Weise sind sie wie biologische Organismen. Der Ausdruck "den Eindruck erwecken" ist hier wichtig, denn wir können keinen Beweis dafür haben, dass der Schöpfer eines schönen Objekts irgendeinen Zweck damit verfolgte. Dennoch erweckt die Schönheit des Objekts den starken Eindruck, dass dies so ist. Und so, argumentierte Kant, kann das Gleiche über die biologische Schöpfung gesagt werden: Die Zweckmäßigkeit des tierischen und pflanzlichen Lebens legt nahe, dass es einen Zweck für das Universum als Ganzes gibt. In diesem Sinne sei Schönheit ein Symbol für die Realität des Moralgesetzes. Sie sei ebenfalls ein Symbol für das Zusammenspiel der Teile des Universums, was 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 Epikuräern zurückreicht - ist der des Erhabenen. 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 über Wildnis schreibender Autor bemerkt hat, gab die Theorie des Erhabenen den Anstoß für das amerikanische Experiment, Land für Nationalparks zu reservieren. Erst in den 1930er Jahren wurde ein nicht erhabenes Stück Wildnis, ein Sumpfgebiet, als Nationalpark ausgewiesen).

Als im 18. Jahrhundert der Begriff des Erhabenen zu neuem Leben erwachte, waren die Denker geteilter Meinung darüber, ob die erhabenen Dimensionen der Natur in dem Sinne wirklich Schreck einflößend seien, dass sie die Möglichkeit einer größeren,

wohlwollenden Kraft hinter ihnen in Frage stellten, oder ob sie letztlich beruhigend wirkten, indem sie zeigten, dass der sie erschaffende wohlwollende Gott - egal wie groß sie waren - noch größer sein musste. Kant vertrat die letztere Ansicht. Die Erfahrung überwältigender Größe beim Erhabenen, zusammen mit dem Gefühl ihrer - kausalen Gesetzen folgenden - Ordnungsmäßigkeit, erzeuge das Gefühl, dass im Universum eine übersinnliche Kraft am Werk sein müsse. Tatsächlich war Kant der Meinung, dass die bloße Möglichkeit einen solchen Gedanken widerspruchsfrei zu denken, Zeichen eines übersinnlichen Vermögens außerhalb von Zeit und Ort sei, welches im Geist selbst wirkt. Daher legten für ihn die Erfahrung und der Gedanke des Erhabenen sowohl einen wohlwollenden Gott als auch ein unsterbliches Selbst sowie eine Verbindung zwischen beiden nahe - auch wenn dies kein Beweis sei.

Kants Diskussion des Schönen ist der Punkt, an dem sich seine pietistischen Wurzeln am deutlichsten zeigen. Und tatsächlich ist die gelegentlich geäußerte Ansicht berechtigt, dass seine Philosophie als ein anhaltender Versuch gesehen werden kann, dem Pietismus eine strenge, achtbar-philosophische Form zu verleihen. Sicherlich können viele der Ungereimtheiten und Dilemmata, die er ungelöst hinterließ, durch eine - bewusst oder unbewusst - zugrunde liegende pietistische Agenda erklärt werden.

Wie bereits erwähnt, stellten Kants vorgeschlagene Auswege aus dem von ihm aufgeworfenen Dilemma zwischen theoretischer und praktischer Vernunft die Romantiker nicht zufrieden - und auch keinen der drei Philosophen, die einen direkteren Einfluss auf die Romantiker hatten. Aber es war ein Tribut an die Kraft und Originalität von Kants Argumentation, dass seine Philosophie - auch wenn sie unvollkommen war - so zahlreiche Denkanstöße in ganz Europa und darüber hinaus gab. Insbesondere

sechs Aspekte seiner Philosophie erwiesen sich für die Romantiker als besonders anziehend:

- Sein Ansatz, die Arbeit des Geistes als aktives Prinzip zu betrachten, um die Erfahrung als Ganzes zu erklären,
- Sein Kriterium für Wahrheit als innere Qualität,
- Sein Beharren darauf, dass viele metaphysische Fragen nicht durch theoretische Vernunft gelöst werden können,
- Sein Beharren auf dem zentralen Stellenwert der Freiheit in jeder ernst zu nehmenden Philosophie,
- Sein Vorschlag, dass die Ästhetik den Schlüssel zur Lösung von Problemen jenseits des rein Ästhetischen enthalten könnte, und
- Seine Lehre von der Erfahrung des Erhabenen als Hinweis auf das Göttliche.

All diese Themen boten den Romantikern und ihren Lehrern reichlich Gedankenfutter.

Fichte

Eine der größten Schwachstellen in Kants Philosophie war sein Beharren darauf, dass einerseits die Vernunft eine vollständige und schlüssige Erklärung für alle Erfahrung erfordert, und andererseits, dass die Vernunft ihre Unfähigkeit, eine solche Erklärung zu liefern, einsehen muss. Viele seiner Anhänger versuchten, diesen Widerspruch aufzulösen. Einer der kreativsten Versuche war der von Johann Gottlieb Fichte, bei welchem wiederum viele der Frühromantiker Philosophie studierten. Fichte war der Ansicht, dass er mit der Glättung vieler Verrenkungen

in Kants Argumentation dem kritischen Geist von Kants Philosophie treu blieb, auch wenn er ihre Grundzüge in zahlreichen Punkten veränderte.

Fichte folgte Kant, indem er die Notwendigkeit hervorhob, dass die Philosophie das Prinzip der Freiheit respektieren müsse, und er definierte Freiheit in denselben Kategorien wie Kant: Autonomie und Spontaneität.

Tatsächlich betonte Fichte in den Bereichen, in denen er von Kant abwich, diese Freiheits-Prinzipien noch mehr als sein Lehrer. Zunächst ließ er die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft fallen und sagte, dass es in Wirklichkeit nur eine Form der Vernunft gebe: die praktische. In Anlehnung an Kants Maxime, dass wir nur wissen, was wir tun, argumentierte Fichte, dass echtes Wissen nur durch Tun und nicht durch reines Denken entstehen kann. Da die praktische Vernunft Freiheit voraussetzen muss, können die Argumente der theoretischen Vernunft für deterministische, mechanische Gesetze, die in der Natur wirken, keine Gültigkeit besitzen.

Das bedeutet: Es gibt keinen Grund zu sagen, dass Freiheit in irgendeiner Weise paradox oder das Selbst unerkennbar sei. Fichte argumentierte, dass das Selbst vielmehr durch einen Akt der "intellektuellen Intuition" direkt wahrgenommen wird. Damit meinte er, dass dieses Wissen nicht durch die Sinne und ihre dazugehörigen Konzepte vermittelt wird, sondern durch eine direkte Erfahrung der Aktivität des Selbst. Diese Aktivität könne direkt erfahren werden, da das Selbst danach strebe, seine Vernunft den Teilen der Natur aufzuzwingen, die "Nicht-Selbst" seien. Da dieses Wissen direkt ist, hat das Selbst keine Wesen-

haftigkeit, die hinter der Aktivität dieses Strebens liegt. Mehr noch: Das Selbst ist reines Streben. Es ist, zu was es sich selbst *macht*, und sein Wissen von sich selbst ist nichts anderes als das, zu was es sich selbst macht.

Dieses Prinzip treibt Kants Maxime, dass wir nur wissen, was wir tun, auf ein kühnes Extrem. Angesichts der Tatsache, dass in vielen christlichen theologischen Systemen - wie z.B. dem von Thomas von Aquin, dessen Theologie während der Gegenreformation zur offiziellen Lehre der katholischen Kirche wurde - der Status reiner Aktivität, die mit reiner Selbsterkenntnis identisch ist, ausschließlich Gott vorbehalten war, ist es leicht zu verstehen, warum Fichte schließlich mit den Behörden aneinander geriet.

Obwohl Fichte das Ich als frei im Sinne von Spontanität ansah - frei, danach zu streben, sich selbst zu irgendetwas zu machen -, glaubte er nicht, dass wahre Freiheit völlig willkürlich sei. Denn die einzige Möglichkeit, wie das Ich wissen könne, dass es kein Sklave seiner Leidenschaften sei, wäre, dass es auch über Autonomie verfügt. Anders ausgedrückt: Es war erst dann wirklich frei, wenn es Kants kategorischen Imperativ als handlungsleitendes Prinzip annahm.

Da das, was Nicht-Selbst ist, dem Streben des Selbst nie ganz nachgeben wird, ist die Erfahrung des Selbst eine des endlosen Strebens. Dies traf sicherlich auf Fichtes eigenes Leben zu, denn er verlor wegen seines Eintretens für seine moralischen Prinzipien - nachdem die Universitätsbeamten ihn gebeten hatten, diese zu kompromittieren - zwei Professuren, zunächst in Jena, später in Berlin.

Fichte gab zu, dass seine Argumentation im Kreis lief: Da er die Gültigkeit der theoretischen Vernunft leugnete, konnte er keine rein rationale Begründung für das Freiheitsprinzip liefern.

Also behauptete er einfach, es gebe eine moralische Pflicht, an das Freiheitsprinzip zu glauben. Damit es aber so etwas wie eine moralische Pflicht geben kann, muss es Wahlfreiheit geben. Mit anderen Worten: Der Glaube an die moralische Pflicht erfordert einen Glauben an das Freiheitsprinzip, aber der Glaube an das Freiheitsprinzip erfordert einen Glauben an die moralische Pflicht. Fichte bot keinen Ausweg aus diesem Dilemma.

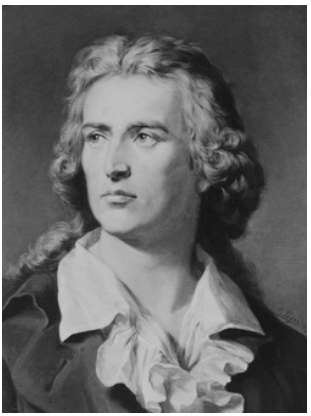
In den frühen Jahren der Französischen Revolution waren die Studenten bereit, diesen Zirkelschluss zu übersehen, da Fichtes Lehren über das Freiheitsprinzip einen attraktiven Sammelpunkt für ihre revolutionären Bestrebungen darstellten. Seine Lehren über das Selbst, das in seiner spontanen Selbsterschaffung direkt zu erkennen ist, behielten ihre Attraktivität für die Frühromantiker auch dann noch, als sie schließlich andere Aspekte seiner Philosophie abzulehnen begannen. Als jedoch die Französische Revolution in ihre dunklen Phasen eintrat, begann die Idee des zielstrebigen Strebens nach Freiheit etwas von ihrem Glanz zu verlieren.

Als die Frühromantiker begannen, ihre Enttäuschung über Fichtes Philosophie auszudrücken, stachen zwei Punkte hervor. Erstens erschien ihnen seine Darstellung des Selbst als ausschließliches Streben - welches auf die Welt einwirkt und sich gleichzeitig dagegen wehrt, dass die Welt auf es einwirkt - als eng und einseitig. Von ihrem Standpunkt aus, welcher sich zum Teil aus ihrem Studium der Biologie entwickelt hatte, hätte eine vollständige Darstellung des Selbst auch erklären müssen, wie die Welt auf das Selbst einwirkt.

Zweitens hatte Fichte mit der Aufhebung des Dilemmas zwischen theoretischer und praktischer Vernunft auch die notwendige Rolle der Ästhetik in seiner Philosophie beseitigt. Und auf der Suche nach einem brauchbaren Verständnis der Rolle von Ästhetik bei der Entwicklung von *Bildung* kehrten die Frühromantiker

zu Kant und seiner Lehre von der Erfahrung des Erhabenen zurück. Sie fanden sein Konzept des Schönen jedoch zu leblos, da es die Rolle des Begehrens ignorierte. Auf der Suche nach einem adäquateren Konzept des Schönen wandten sie sich daher an zwei andere ehemalige Anhänger Kants - Schiller und Herder - und schließlich an 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 Symphonie extravagant vertonte. Dennoch hatte Schiller eine philosophische und medizinische Ausbildung durchlaufen - allerdings unter autokratischen Verhältnissen, was sein lebenslanges Interesse an der Frage der Freiheit weckte. Um sein Verständnis dieser Fragestellung zu vertiefen setzte er sich eingehend mit der Philosophie Kants auseinander, stimmte zunächst mit dessen Schlussfolgerungen überein und gelangte schließlich zu einer eigenen Position.

In den Grundzügen entsprach seine Position der von Kant: Das Ästhetische stellt die vermittelnde Kraft in der gespaltenen menschlichen Natur dar und ermöglicht Freiheit. Aber da sich Schillers Sicht des Menschen radikal von der Kants unterschied, kam er zu einer vollständig anderen Schlussfolgerung über die

Bedeutung von Freiheit und wie sie gefunden werden kann.

Kant hatte in seiner Abhandlung *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* festgestellt, dass jeder Mensch drei Anlagen hat: das Tierische, das Menschliche und die Persönlichkeit. Das *Tierische* ist die Veranlagung zur körperlichen Selbstliebe, die sich in dem Drang zum Überleben, zur Fortpflanzung der Art und zu sozialer Aktivität ausdrückt. *Menschlichkeit* ist die Veranlagung zur Selbstliebe, die sich mit anderen Menschen vergleicht und mit ihnen konkurriert, zunächst um Gleichheit zu erlangen, dann um Herrschaft über sie zu gewinnen. *Persönlichkeit* ist die angeborene Veranlagung, die eigene Pflicht um ihrer selbst willen als ausreichenden Anreiz für moralisches Verhalten anzusehen.

Für Kant verdiente lediglich der dritte Aspekt der menschlichen Natur echten Respekt, da nur er Freiheit im Sinne von Autonomie darstelle. Daher müsse dieser Aspekt so entwickelt werden, dass er über die beiden anderen Veranlagungen herrschen könne. Tatsächlich beharrte Kant darauf, dass nur durch reine Achtung vor der Pflicht motivierte Handlungen wirklich moralisch seien. Pflichtgemäße Handlungen, deren Motivation auch durch das Tierische oder Menschliche motiviert seien - etwa um zu überleben oder gesellig zu sein -, seien streng genommen nicht moralisch.

Das war der Punkt, der Schiller schließlich im Halse stecken blieb. Die Kurzfassung seiner Antwort war ein witziges kleines Gedicht, dessen "Decisum" Kants Position persiflierte:

Gewissensskrupel

"Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider
mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft

bin."

Decisum (Entscheidung)

"Da ist kein andrer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut."

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

Schiller stimmte mit Kant dahingehend überein, dass es in jedem Menschen eine strenge Dichotomie zwischen tierischen Trieben und den Trieben der Vernunft gibt. Er kam jedoch zu dem Schluss, dass Kants Bild, wie diese Triebe im Menschen funktionieren - und wie wir überhaupt Kenntnis der moralischen Triebe erlangen -, weder gesund sei noch den Tatsachen entspreche. Diese Schlussfolgerung veranlasste ihn, eine Freiheitslehre zu entwickeln, die sich von Kants deutlich unterscheidet.

Schillers Ansichten über die menschliche Natur stammten aus der Theorie der Medizin - der sogenannten philosophischen Medizin -, in der er ausgebildet worden war. Dieser Ansatz sah Körper und Geist nicht als radikal getrennt, sondern als zwei verschiedene und interaktive Teile eines einzigen Organismus, in welchem die Gesundheit des einen Teils für die Gesundheit des anderen erforderlich ist. Für den Arzt bedeutete dies, dass Krankheiten im Körper nicht unbedingt nur auf körperliche Ursachen zurückzuführen waren. Ihre Heilung erforderte oft auch die Behandlung von Krankheiten des Geistes. Ideale Gesundheit - auch wenn nie vollständig erreichbar - war durch den Versuch anzustreben, diese beiden Seiten des Organismus zu Ganzheit und harmonischem

Gleichgewicht zu führen.

Von diesem Ansatz aus entwickelte Schiller sowohl eine *Psychologie* der Moral als auch eine *Genealogie* der Moral - d.h. eine Theorie darüber, wie die Menschen moralische Gesetze erkennen und in ihrem Lebensalltag ein Gefühl für sie entwickeln können.

Seine Psychologie gründete sich auf dem Prinzip der Gesundheit des Menschen als Gesamtorganismus. Wenn, wie Kant behauptete, moralische Handlungen einem Teil des Organismus - der Persönlichkeit - auf Kosten des Tierischen und Menschlichen dienen müssten, könnten sie nicht wirklich gesund sein. Schiller schloss daraus, dass Freiheit nicht die Angelegenheit eines Teils des menschlichen Geistes ist, der auf Kosten des restlichen Menschen Gesetze erlässt. Stattdessen war Freiheit für ihn die Fähigkeit, Harmonie zwischen den verschiedenen Trieben - sowohl körperlichen als auch geistigen - zu finden, die den Menschen als Ganzes ausmachen.

Dies ist ein Freiheitsbegriff, der sich radikal von allem unterscheidet, was Kant oder Fichte vertreten hatten - und von allem, was sie als echte Freiheit anerkannt hätten. Es lässt keinen Raum für Freiheit in Form von Autonomie und schränkt Freiheit in Form von Spontanität stark ein. Freiheit ist nun Gegenstand der verschiedenen konkurrierenden Triebe, die ins Gleichgewicht gebracht werden müssen, ohne dass es eine Möglichkeit gibt, sich von diesen Trieben zu befreien. Indem Schiller die Freiheit zum Streben nach innerer Ganzheit und Ausgewogenheit machte, wurde sie bei ihm weniger zu einer ethischen Kategorie als zu einer ästhetischen. Tatsächlich hatte er in einer seiner früheren Schriften den Begriff der Freiheit in der Ästhetik verankert, indem er Kants Formel für das Verhältnis zwischen Freiheit und Schönheit abwandelte: Anstatt ein *Symbol* der Freiheit zu sein, war Schönheit in Schillers Augen die *Erscheinung* der Freiheit: sowohl abgeleitet durch den Betrachter als auch direkt durch die

Person, welche in der Lage ist, in harmonischer Weise zu handeln.

Da die Freiheit für Schiller das Streben nach harmonischer Ganzheit ist, weist sie Parallelen zum Streben nach der Gesundheit des Individuums auf, denn sie stellt eher ein unendliches Streben als ein erreichbares Ziel dar. Diese Definition von Freiheit wirkt sich auch auf Schillers Definition der zugrunde liegenden Motivation für das moralische Leben aus. Statt von einem angeborenen Respekt vor der Pflicht wird das moralische Leben nun von dem Wunsch nach Ganzheitlichkeit inspiriert.

Schillers Genealogie der Moral versuchte zu erklären, wie dieser Wunsch überhaupt kultiviert wird. Dabei zeigte er, dass Schönheit mehr ist als nur die Erscheinung der Freiheit. Ein ästhetischer Sinn ermöglicht in seinen Augen überhaupt erst einen ethischen Sinn.

Ein Mensch, sagte er, beginne nicht mit einem angeborenen Respekt für das moralische Gesetz. Stattdessen beginne man mit einem Durcheinander von Anlagen, die in drei Hauptkategorien fallen: dem *Sinnestrieb* (Trieb zur Befriedigung grundlegender physischer Bedürfnisse), dem *Spieltrieb* (ästhetischer Trieb für Vergnügen, die frei schöpferisch sind), und dem *Formtrieb* (Trieb für Vernunft und Moral). Der Spieltrieb sei der einzige dieser drei, der frei von Zwang ist, und er sei es, der den Sinnestrieb und den Formtrieb in Harmonie bringe: d.h. im Spieltrieb sei Freiheit zu finden. In der Tat sei es die Ausübung des Spieltriebs, die den Formtrieb überhaupt erst ins Bewusstsein führt.

Wenn das Leben nichts als ein Überlebenskampf sei, hätten Menschen keine Zeit oder Energie, sich ihres Formtriebs auch nur bewusst zu werden, geschweige denn, ihm zu folgen. Stattdessen widmen sie sich nur den Bedürfnissen ihres Sinnestriebes, was sie oft in Konflikt mit anderen bringe. Wenn ihre Grundbedürfnisse

jedoch befriedigt seien, wenden sie sich dem Spiel zu: Singen, Tanzen und Geschichten erzählen. Dabei fänden sie Gefallen an der Gesellschaft der Anderen.

Eine sorglose Ausübung des Spieltriebs könne zu Problemen infolge ausschweifendem Lebenswandel führen und andere Probleme nach sich ziehen. Besonnen ausgeübt könne er den Menschen jedoch schließlich dazu bringen, in moralischen Begriffen zu denken: wie ein gerechtes und harmonisches Miteinander zu erreichen sei - *Brüderlichkeit* im Sinne der Revolution oder *Ganzheitlichkeit* im weiteren Sinne -, um auf lange Sicht mehr Lebensfreude miteinander zu haben.

Dies bedeutet, dass sich der Sinn für Moral nicht im Widerspruch zu den eigenen Gefühlen und sozialen Trieben entwickle, wie es in Kants Theorie der Fall ist. Stattdessen entstehe der Sinn für Moral als *Ergebnis* der Gefühle und sozialen Triebe - wenn diese durch eine Reflexion darüber geschult werden, wie das eigene langfristige Wohlbefinden vom Streben nach innerer und äußerer Ganzheit abhängt.

Hier setzt die ästhetische Erziehung an: den Spieltrieb so zu schulen, dass er in eine moralische Richtung führt. Schillers eigene Erfahrung mit staatlichen Bildungseinrichtungen hatte ihn überzeugt, dass Regierungen nicht in der Lage seien, die Art von Bildung zu vermitteln, welche den Menschen zur Freiheit führt. Im Idealfall würden Regierungen die Wirtschaftsordnung so steuern, dass die Menschen nicht gegen einander ausgespielt oder von ihrer Arbeit entfremdet werden - wie wenn sie keine Kontrolle über die von ihnen hergestellten Gegenstände haben. Zumindest sollten die Regierungen für wirtschaftliche Bedingungen sorgen, unter denen alle Mitglieder der Gesellschaft ihre Bedürfnisse so weit befriedigen können, dass sie Zeit und Muße hätten, sich an den Künsten zu erfreuen, etwa am Theater und an Büchern.

Sobald die Menschen jedoch für die Künste bereit waren, war es die Aufgabe des *Künstlers*, für ihre ästhetische Erziehung zu sorgen. Der Zweck dieser Art von Erziehung war es, sie zu einem "ästhetischen Zustand" zu führen - einem Geisteszustand, in welchem sie von den direkten Anliegen ihrer Sinnestriebe zurücktreten und (1) die Tatsache in Betracht ziehen können, dass sie auch über Formtriebe verfügen, und (2) dass sie wählen können, ob sie ihre Formtriebe und Sinnestriebe in Harmonie bringen möchten. Mit anderen Worten: Ein wahres Kunstwerk solle keine Moralpredigt halten, denn das wäre ermüdend und aussichtslos. Stattdessen sollte es moralische Fragen aufwerfen und das Publikum dazu veranlassen, diese als Teil des eigenen Lebens zu sehen. Danach lag es an jedem Einzelnen im Rahmen der eigenen Entscheidungsfreiheit zu entscheiden, ob man die verschiedenen Triebe in einem selbst in Harmonie zu bringen versuchen möchte.

Schiller beschrieb zwei Arten moralischer Handlungen, die sich aus einem entwickelten Sinn für Moral ergeben können: solche, die mit *Anmut* und solche, die mit *Würde* ausgeführt werden. Anmutige Handlungen seien das moralische Ideal, da bei diesen die eigenen Gefühle und Vorlieben mit dem Wissen darüber, was das moralische Gesetz verlangt, in Einklang stehen. Man *will* das tun, von dem man weiß, dass man es tun *sollte*. Bei durch Übung erreichter innerer Harmonie ist die *Würde*, welche die daraus resultierenden Handlungen charakterisiert, die Erscheinung von Freiheit. Dies sei eine der Parallelen von Moral und Kunst: Ein Kunstwerk sei schön, wenn man nicht das Gefühl habe, dass der Künstler sich beim Zusammenfügen seiner verschiedenen Teile zu einem harmonischen Ganzen anstrengen musste. Tatsächlich ist in Schillers Augen das ultimative Kunstwerk die schöne Seele, wie sie sich in frei ausgeführten Handlungen zeigt.

Mit Würde ausgeführte 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 -, und doch ist man in der Lage, diese Gefühle zu überwinden, um zu tun, was richtig ist. Diesen Handlungen fehlt die Schönheit anmutiger Handlungen, denn sie werden offensichtlich unter Zwang ausgeführt, aber sie sind dennoch inspirierend für andere, die auch mit ihrem eigenen Widerstand gegen das moralische Gesetz kämpfen. Als Dramatiker wusste Schiller, dass die Darstellung dieser Art von Handlungen ein besseres Drama ergibt als anmutige - und auch für ein erzieherisches Drama, indem sie moralische Fragen aufwerfen, 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 durch das Scheitern der Französischen Revolution aufgeworfene Frage zu beantworten: Wie kann *Bildung* den Menschen auf eine Gesellschaft vorbereiten, in der er wirklich frei sein kann. Damit sprachen diese Briefe ein Thema direkt an, welches die Romantiker faszinierte. Die Briefe enthielten insbesondere zwei Maximen, die nicht nur auf die Frühromantiker sondern auch auf zahlreiche spätere Generationen von Künstlern und Psychologen einen enormen Einfluss ausübten: (1) "Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*." (2) "[J]a 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 Freyheit wandert." [2]Zusammengenommen umreißen diese Maximen das Programm, welches die Romantiker verfolgten: Wie man den Spieltrieb entwickeln kann, um Freiheit zu erreichen.

Wie oben erwähnt, war auch Beethoven von Schillers Traum inspiriert, Kunst als Mittel zur Freiheit zu nutzen. Tatsächlich wählte er, als er die Ode "An die Freude" vertonte, die Version, welche Schiller 1803 überarbeitet hatte, um seine gereiften Gedanken darüber, wie die Freude am Spiel zur Vereinigung der Menschheit führt, besser wiederzugeben:

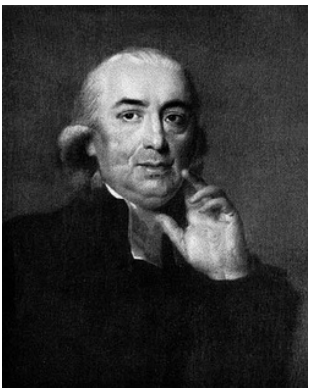
> Freude, schöner Götterfunken,
> Tochter aus Elysium,
> Wir betreten feuertrunken,
> Himmlische, dein Heiligtum!
> Deine Zauber binden wieder
> was der Mode Schwert geteilt;
> Bettler werden Fürstenbrüder,
> wo dein sanfter Flügel weilt,

Schiller wusste, dass - aufgrund der in jedem Menschen angelegten Dichotomie - diese Brüderlichkeit ein Ziel war, das man anstreben müsse, auch wenn es nie ganz erreicht werden konnte. Auch diese Auffassung - dass Freiheit und Harmonie in einem Prozess und nicht in einer endgültigen Errungenschaft zu finden sind - hatte einen enormen Einfluss auf die Romantiker, auch wenn sie die Psychologie, auf der sie beruhte, letztlich ablehnten. Für die Grundprämisse ihrer eigenen Psychologie wandten sie sich stattdessen an Herder.

Herder

Es gehört zu den Ironien der romantischen Bewegung, dass einer ihrer Urväter - Johann Gottfried Herder - von den Frühromantikern selbst so wenig ausdrücklich gewürdigt wurde. Der

Grund dafür mag sein, dass sein Einfluss strukturell war: Er lieferte ihnen Grundlinien für ihre Weltanschauung, für ihr Kunstverständnis und Sinn für ihren eigenen Platz in der Welt und in der Geschichte. Weil Strukturen unter der Oberfläche liegen, bleiben sie oft unbemerkt von Menschen, die direkt daneben stehen.



Ein weiterer Grund war, dass Herder bei Kant und Kantianern, wie z.B. Fichte, wirklich unbeliebt war. Von all den Schülern, welche Kant den Rücken gekehrt hatten, rief Herder bei Kant die stärksten Gefühle von Verrat hervor, denn Herder war - in Kants Augen - zum Feind übergelaufen.

Herder stammte aus ärmlichen Verhältnissen. Kant - sein Talent erkennend - hatte ihm die kostenlose Teilnahme an seinen Vorlesungen ermöglicht und widmete Herder viel Zeit, um dessen wissenschaftliche Entwicklung zu fördern. Herder geriet jedoch unter den Einfluss des in Königsberg lebenden mystischen Denkers Johann Georg Hamann und kam schließlich zu dem Schluss, dass Kants Glaube an reine, universelle rationale Prinzipien, die das gesamte Geistesleben regeln, viel zu eng war. In seinen Augen waren die Grundlagen des menschlichen Herzens und Verstandes - wie sie sich im Laufe der Geschichte in der gewaltigen Bandbreite der menschlichen Kultur gezeigt haben - viel zu variationsreich, als dass man sie mit universellen Regeln angemessen beurteilen und verstehen könne. Er lehnte auch Kants Idee ab, dass ästhetische Wertschätzung einfach als eine subjektive Angelegenheit zu behandeln sei, denn das würde die Möglichkeit leugnen, durch die bewusste Entwicklung des eigenen ästhetischen Geschmacks wichtige Lektionen

lernen zu können.

Herders Lebensziel wurde somit die Suche nach Prinzipien, die es erlauben würden, alle Errungenschaften der menschlichen Kultur entsprechend ihrer eigenen Voraussetzungen zu würdigen - was er die Entwicklung einer "unendlichen Sphäre des Geschmacks" nannte, nicht den engen Geschmack des Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Wie er in seinen *Vier kritischen Wäldern* schrieb:

> "[E]s ist aber auch möglich, sich von diesem angebornen und eingeflößten Eigensinn zu entwöhnen,... und endlich ohne National-, Zeit- und Personalgeschmack das Schöne zu kosten, wo es sich findet, in allen Zeiten und allen Völkern und allen Künften und allen Arten des Geschmacks,... 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 Forschungsarbeiten legte Herder den Grundstein für viele moderne und postmoderne Disziplinen: u.a. Kulturanthropologie, Volkskunde und Geistesgeschichte. Er belebte auch - fast im Alleingang - die Wertschätzung für Shakespeares Werke, dessen Beliebtheit im 18. Jahrhundert einen Tiefpunkt erreicht hatte, und er war einer der ersten europäischen Philosophen, die ihre Bewunderung für die Religionen Indiens ausdrückten. Außerdem widmete er sich in seiner Freizeit dem Sammeln von Volksliedern, zunächst in Lettland, wo er kurzzeitig als lutherischer Pfarrer tätig war, und später - zusammen mit Goethe - in Deutschland. Wenn ein toter weißer Mann als Schutzpatron der Diversity-Forschung taugen würde, dann wäre

Herder der Richtige.

Als gelernter Philosoph versuchte Herder, philosophische Grundlagen zur Rechtfertigung seiner Interessen zu finden. Die Philosophie, die er schließlich entwickelte, erwuchs aus drei Prinzipien: *Vitalismus*, der Theorie, dass das Universum von einer organischen, lebendigen Kraft beseelt ist; *Historismus*, dem Glauben, dass etwas nur durch seine eigene Geschichte und seinen Platz in der größeren Geschichte des Universums verstanden werden kann; und *Monismus*, der Theorie, dass dem Universum ein Grundprinzip zugrunde liegt. Er leitete diese drei Prinzipien aus drei unterschiedlichen Quellen ab. Für den Vitalismus stammte diese aus den sich damals entwickelnden organischen Ansichten 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). Herders Quelle für den Historismus war der Begründer der Kunstgeschichte, Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), beim Monismus handelte es sich um Kants Nemesis, Baruch de Spinoza (1632-1677).

Oberflächlich betrachtet existiert eine alle drei Quellen verbindende Logik. Hallers vitalistische Theorien passen gut zum Monismus, da sie jede klare Trennlinie zwischen Geist und Materie aufzuheben behaupten; Winckelmanns ästhetische Theorie - dass sich Kunststile historisch auf organische Weise entwickelt haben - passt gut zum Vitalismus. Beim Blick auf die Details stellen wir jedoch fest, dass Herder an Spinozas Philosophie größere Anpassungen vornehmen musste, um sie mit den anderen beiden Quellen verbinden zu können. Hätte Spinoza damals noch gelebt, er wäre mit dem Ergebnis ebenso unzufrieden gewesen wie Kant.

Die Anziehungskraft von Spinozas Monismus lag für Herder in dessen Vision eines Universums, das nicht nur auf ei-

nem Grundprinzip beruht, sondern dessen Grundprinzip in Gott liegt. Hierdurch konnte Herder sein Interesse an allem Menschlichen rechtfertigen, da es als Ausdruck göttlichen Handelns in der und durch die menschliche Natur erklärt werden konnte. Allerdings schloss Spinozas Monismus auch einige weniger attraktive Schlussfolgerungen mit ein. Er lehrte, dass das Universum nur eine Substanz haben könne, nämlich Gott, und dass alles andere lediglich Gegenstand dieser Substanz sei. Die physische Welt und die mentale Welt waren einfach zwei Aspekte der einen zugrunde liegenden Substanz. Jeder für sich betrachtete Aspekt gehorchte seinen eigenen Gesetzen, aber da die physische Welt sich nicht wesentlich von der mentalen unterschied, handelte es sich um parallele Gesetze.

Nun waren die physikalischen Gesetze in Spinozas Darstellung rein logisch und mechanisch, durch die Notwendigkeit der in Gottes Natur innewohnenden Vernunft vorbestimmt und ohne offensichtlichen Willen oder Zweck. Demnach waren alle geistigen Vorgänge ebenfalls notwendig vorherbestimmt. Um zu zeigen wie sich das Verhalten der Dinge - in der Welt der Objekte wie in der Welt des Geistes - notwendig aus einer einzigen ersten Ursache ableiten lassen, schrieb Spinoza sein philosophisches Hauptwerk, die *Ethik*, nach dem Vorbild von Euklids *Geometrie*.

Da Gott die einzige Substanz war, habe nur Gott Freiheit, welche Spinoza als die Macht, seiner eigenen Natur zu folgen, definierte. Die Menschen, als "endliche Modi" von Gottes Substanz, hätten keine Wahlfreiheit, da sie notwendigerweise im Einklang mit Gottes Gründen handelten. Die Freiheit bestand für sie - für ihren Verstand - einzig und allein in der Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Universum zu machen, die ihnen helfen könne, die Notwendigkeit der Dinge - so wie sie sind - zu erkennen und zu bejahen. Dies würde sie dann von ihren Leidenschaften befreien und ihnen erlauben, in gleichmütiger Akzeptanz zu le-

ben. Analog dazu sei nur Gott unsterblich; ein Mensch könne Unsterblichkeit nur kosten, indem er die Dinge so wie sie sind akzeptierte. Allerdings: Wie man die Freiheit haben könne zu wählen, diese Dinge zu akzeptieren oder nicht zu akzeptieren, erklärte Spinoza nie.

Spinozas Philosophie wird oft als Reaktion auf die religiöse Intoleranz seiner Zeit gesehen. Er argumentierte, dass die Menschen als "endliche Modi" Gott oder seine Absichten - wenn er denn welche habe - niemals vollständig begreifen könnten und es daher unvernünftig sei, andere zu töten, deren Vorstellungen von Gott und Gottes Absichten sich von den eigenen unterscheiden. Indem er Gott mit reinen, notwendigen Gründen identifizierte, musste Spinoza jedoch einen Großteil des Talmuds und der Bibel wegerklären, da der Gott dieser Bücher kaum die Verkörperung der Vernunft war. So bestand er darauf, dass religiöse Schriften, die sich der Vernunft widersetzten, lediglich als Allegorien verstanden werden und ihre poetischen Ergüsse verworfen werden sollten.

Obwohl Kant eine ähnliche Auffassung von der Bibel hatte, ist seine starke Abneigung gegen Spinozas Ansicht über den Platz des Menschen im Universum leicht zu nachzuvollziehen: Sie stand im Gegensatz zu allem, was Kant als inspirierend für das menschliche Herz und den menschlichen Verstand empfand. Freiheit, in Kants doppeltem Sinn des Wortes, war laut Spinoza unmöglich.

Herders Interesse an der Frage der Freiheit unterschied sich von der Kants. Er interessierte sich für Freiheit weniger unter moralischen denn unter ästhetischen Gesichtspunkten - 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 aktualisierte Herder einfach dieses Universum und ersetzte es durch das, was er als die

neue wissenschaftliche Orthodoxie ansah: ein Universum als Organismus, der sich ständig ändert und weiterentwickelt. Die Gesetze dieses Universums seien notwendig aber auch reziprok, in ständiger Wechselwirkung und Vernetzung, so dass nicht alles vorbestimmt sei. Und sie handelten wie alles im Leben zielgerichtet, hatten die Aufgabe Ziele zu erreichen. Während sich das Universum entwickele, entwickelten sich auch seine Gesetze - für höhere und höhere Zwecke.

Da das Universum nach Herders Ansicht eine Manifestation der Substanz Gottes war, bedeutete dies, dass eine Veränderung des Universums auch eine Veränderung Gottes erforderte. Gott war nicht länger zeitlos und unwandelbar. Auch er entwickele sich mit der Zeit. Tatsächlich sei er die Kraft, welche durch die Notwendigkeit seiner organischen inneren Gesetze die Evolution vorantrieb, und er hatte einen Willen und ein Ziel. Sein Tun sei als Kraft in allem zu finden, von der Materie aufwärts durch alle Aktivitäten der Mineral-, Pflanzen- und Tierwelt. Diese Ebenen unterschieden sich voneinander nicht in ihrer Art, sondern lediglich in ihrer Komplexität. Da aber diese Kräfte ein organisches Ganzes bildeten, sei alles miteinander vereint und führe zum bestmöglichen Ziel. Als Herder auf dieses Universum blickte, sah er, dass es - und alles darin - 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 herrschet: (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 vollkommensten

> Macht und Weisheit Alles auf weiseste zusammenhängt, da in ihm nichts sich anders als nach innewohnenden 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]

Herder war der Ansicht, dass diese übergreifende Kraft mit dem Erreichen immer höherer Entwicklungsstufen im menschlichen Herzen ihre fortgeschrittensten Formen nicht nur in den Prinzipien der theoretischen Vernunft zeige, sondern auch in den Emotionen - die sich, wie alles andere auch, von der Vernunft nicht in der Art, sondern im Grad der Komplexität unterscheiden. In ihrer höchsten Form würde diese Kraft zum Wunsch, *sich auszudrücken*. Ihr Ziel sei Kommunikation durch den kreativen Akt.

Dieser Punkt hängt mit Herders Auffassung von Kunst - und allem menschlichen kreativen Ausdruck - zusammen. Da Gott sich ständig weiterentwickele, müsse sich auch sein Ausdruck durch menschliche Kreativität weiterentwickeln. Daher gebe es keinen universellen Standard zur Beurteilung menschlicher Schöpfungen als richtig oder falsch, schön oder nicht. Alles sei danach zu beurteilen, wie passend es die göttliche Kraft für die jeweilige Zeit und den jeweiligen Ort, an dem das Kunstwerk erschaffen wurde, zum Ausdruck bringt.

Hier entlehnte Herder ein Prinzip aus der Arbeit von Johann Winckelmann, welcher das Feld der Kunstgeschichte fast im Alleingang erfunden hatte. Winckelmann, ein glühender Verehrer und Student griechischer Kunst, hatte die heute gängige Theorie entwickelt, dass Kunst nicht nach ewigen Regeln, son-

dern entsprechend ihrer kulturellen und historischen Situation zu bewerten sei. Das bedeutete einerseits zu würdigen, wie ein Kunstwerk in die Kultur zum Zeitpunkt seiner Entstehung passte - in Bezug auf die Philosophie, die Institutionen und die Sitten der jeweiligen Zeit. Andererseits bedeutete es zu sehen, wie sich das Kunstwerk zu anderen Kunstwerken eines ähnlichen Stils verhielt, die ihm vorausgingen und es inspirierten - oder die es seinerseits inspirierte -, um zu zeigen, wie es in die organischen Gesetze von Entstehung, Wachstum, Blüte oder Niedergang dieses bestimmten Stils passe.

Zu dieser Kunsttheorie fügte Herder zwei Elemente hinzu. Erstens sollten *alle* schöpferischen Bemühungen des Menschen - dazu gehörten nicht nur die Künste, sondern auch die Wissenschaft, die Philosophie und die Religion - als Kunst betrachtet werden, d. h. nicht in Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt sondern als Ausdruck des kreativen Herzens. Zweitens: Da Gott die Kraft war, welche nicht nur die Inspiration des Künstlers formte, sondern auch den Kontext, in welchem der Künstler arbeitete, war das Studium der Geschichte menschlicher kreativer Bestrebungen nicht einfach ein Zeitvertreib für Müßiggänger, sondern ein Weg zu einer breiteren Wertschätzung des göttlichen Willens, der im Universum am Werk ist.

Der große Abstand zwischen Herder und Spinoza zeigt sich an der Art und Weise, wie beide die Bibel behandelten. Wie oben erwähnt, fand Spinoza nichts Wertvolles in der Bibel, außer universellen, rationalen Prinzipien für moralisches Verhalten. Für Herder waren die interessantesten Teile der Bibel die Gedichte - insbesondere die Psalmen - weil sie für ihn die zugänglichsten charakteristischen Ausdrücke der Kultur waren, in der sie verfasst wurden. Er schrieb ein revolutionäres Buch, *Vom Geiste der Ebräischen Poesie*, in welchem er zeigte, wie die Bildsprache der Psalmen die charakteristischen Stärken der frühen hebräischen

Kultur perfekt zum Ausdruck brachte und ein Gottesverständnis ausdrückte, das in späteren Kulturen fehlte.

Dieser Ansatz, der heute als *Kulturrelativismus* bezeichnet wird, konnte die Bibel sowohl aufwerten als auch abwerten - und auch alles andere, auf das Herder ihn anwandte. Er hob Aspekte der antiken Literatur hervor, die seine Zeitgenossen als grob und barbarisch empfanden, und zeigte, dass auch sie ihre innere Logik und ihren Charme hatten. Er wertete sie jedoch ab, indem er ihnen eine universelle Gültigkeit oder Autorität absprach.

Die Vorstellung, dass kein menschlicher Gedanke universelle Gültigkeit haben könne, wäre Spinoza zuwider gewesen, da er Gott mit universellen Vernunftsprinzipien identifizierte. Dennoch drückte Herder seine Wertschätzung für Spinoza auf so überzeugende Art und Weise aus, dass für viele nachfolgende Generationen "Spinoza" Herders Neufassung seiner Lehre bedeutete. Wenn die Frühromantiker davon sprachen, die in ihren Augen gegensätzlichen Pole der Philosophie - Fichte und Spinoza - zu einer neuen Synthese zusammenzubinden, versuchten sie eigentlich, Fichte und Herder zu vereinen.

Trotz aller Differenzen mit Spinoza in der Frage der Kausalität kann man dennoch nicht sagen, dass Herder der Problematik in Spinozas Freiheitslehre völlig aus dem Weg gegangen sei. Auch Herder sah in Freiheit nichts anderes als die Möglichkeit, der eigenen Natur gemäß zu handeln. Auch wenn er den Begriff "eigene Natur" weit über die Fähigkeit zur Bildung adäquater Vernunftbegriffe hinaus ausdehnte, setzte diese Lehre der Freiheit des Menschen doch Grenzen. Die wichtigste Grenze war, dass man nicht frei war, seine Natur oder die Kräfte, die in einem wirkten, zu ändern. Als Künstler hatte man eine gewisse Freiheit, diese Kräfte auszudrücken, aber keine Freiheit, die Grenzen seiner Zeit und seines Ortes zu überschreiten oder sich über die Gesetze der organischen Entwicklung der menschlichen Kultur hinweg-

zusetzen - die für Herder so notwendig waren wie die ewigen Gesetze der Logik für Spinoza. Herder räumte dem Kunstinterpreten zwar ein größeres Maß an Freiheit ein, denn dieser konnte durch bewusste *Bildung* die Gesetze der kulturellen Entwicklung begreifen und sich so über einige der dem Künstler auferlegten Beschränkungen erheben. Aber dies war ein mehr anzustrebendes als erreichbares Ideal. Und wenn man seine Wertschätzung zum *Ausdruck* brachte, war man an die selben dem Künstler auferlegten Beschränkungen gebunden.

Herder war eher ein enthusiastischer als systematischer Denker, so dass er viele der Schwächen und Ungereimtheiten in seinem Denken nicht ansprach. Aus Kants Sicht bestand die größte Schwäche darin, dass es keine empirische Grundlage für die Aufhebung der Grenze zwischen Geist und Materie gab. Wie Kant in einer Besprechung von Herders Werk argumentierte, ist die Tatsache, dass Materie über Energie in Form von Elektrizität und Magnetismus verfügt, kein Beweis dafür, dass sie mit der Absicht, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, handelt. Wir erkennen zielgerichtetes Handeln nur in unserem eigenen Geist, indem wir uns selbst dabei beobachten, wie wir um Ideen und Prinzipien willen handeln. Aber wir können nicht in die Materie hineinkriechen, um zu erfahren, ob sie auch um Ideen und Prinzipien willen handelt. Das bedeutet, dass Herders Hauptprinzip zur Erklärung des Universums als Einheit - eine universelle Kraft, die zielgerichtet handelt - direkt erfahrene Dinge mit Hilfe von etwas erklärt, das überhaupt nicht erfahren werden kann.

Was die Ungereimtheiten in Herders Ansichten betrifft, so sticht eine hervor: Wenn wir annehmen, dass Gott in allen menschlichen Schöpfungen wirkt, warum bringen dann einige Schöpfungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes seine Energie besser als andere zum Ausdruck? Und warum sind manche Kulturen empfänglicher für seinen Einfluss als ande-

re? Herder war mit der typisch monistischen Antwort auf das Problem des Bösen zufrieden: Etwas als böse zu sehen bedeute einfach, dessen Rolle im großen Zusammenhang nicht zu verstehen. Ein Problem, welches ihn plagte, war jedoch das Frankreich des 18. Jahrhundert: Wie konnte eine ganze Kultur - aus seiner Sicht - von so engstirnigem und herablassendem Geschmack sein? Wie könnten *sie* in den großen Zusammenhang passen? Welchem möglichen Zweck könnten sie dienen? Und was könnte eine Person, die in einer engstirnigen Kultur gefangen ist, tun, um ihr zu entkommen?

Die Schwierigkeiten in Herders Freiheitsbegriff und die Schwächen sowie Ungereimtheiten in seinem Denken übertrugen sich auf die romantische Sicht auf die Welt und die menschliche Psychologie: Welchen Beweis gibt es dafür, dass alles ein Ausdruck göttlicher Kraft ist? Selbst wenn man den göttlichen Ursprung innerer und äußerer Kräfte annimmt, wie soll man sich entscheiden, welchen man folgt und welchen nicht? Ist man wirklich frei zu wählen?

Was das Thema der engstirnigen Kulturen betrifft, so war das Problem der Romantiker nicht die Engstirnigkeit der französischen Kultur. Es war die Engstirnigkeit der deutschen Kultur um sie herum. Um herauszufinden, wie man diese Enge überwinden könne, verließen sie ihren Kulturkreis und wandten sich dem antiken Philosophen zu, der ihrem Projekt am meisten entgegenkam: Platon.

Platon

Platon hatte mit seinen sokratischen Dialogen ein zweifaches Erbe hinterlassen. Auf der einen Seite gab es da den Skeptiker Sokrates, welcher die Positionen seiner Gegner so lange zerlegte, bis nichts mehr übrig war, sich dann aber scheute, eine eigene

Position zu beziehen. Auf der anderen Seite gab es den Mystiker Sokrates, der äußerst gefühlvoll über Themen wie Freundschaft, Liebe, Schönheit und das ewige Leben der Seele sprach.

Der letztere Sokrates sprach alle Frühromantiker an, aber auch der erstere hatte seine romantischen Bewunderer. Insbesondere Friedrich Schlegel lobte Sokrates für seine Ironie: seine Fähigkeit, eine Position einzunehmen, erst für und dann gegen sie zu argumentieren und diesen Prozess immer weiterzutreiben. Dies, so Schlegel, veranschauliche die Philosophie als lebendigen, dialektischen Prozess und nicht als totes System, und lieferte ihm das Modell dafür, wie er selbst Philosophie betreiben wollte.

Aber Sokrates, der Mystiker, lieferte den Romantikern das positive Ziel für einen solchen Prozess: die Suche nach Inspiration für die Schaffung wahrhaft schöner und ausdrucksstarker Kunstwerke. Den beiden Dialogen, in welchen Sokrates sich am rhapsodischsten zu diesen Themen äußerte, der *Phaidros* und das *Gastmahl*, wandten sich die Romantiker am häufigsten zu.

Beide Dialoge lehrten, dass die Liebe zur Schönheit eine Verbindung zum Göttlichen darstelle. Im Phaidros sprach Sokrates das Problem der Liebe als Wahnsinn an und erklärte sie als Wahnsinn göttlichen Ursprungs. Er beschrieb mehrere Stufen göttlich inspirierten Wahnsinns, wobei die zweithöchste der Wahnsinn sei, welcher Dichter zum Schreiben inspiriert; die höchste sei die Liebe zu einer schönen Person. Diese Liebe sei göttlich inspiriert, sagt Sokrates, weil der Anblick einer schönen Person unvollständige Erinnerungen an die Götter wecke, wie sie in einem früheren Leben gesehen wurden, zusammen mit Assoziationen, die diese Erinnerungen hervorriefen. Sobald diese Assoziationen geweckt würden, trieben sie einen dazu, dem geliebten Menschen zu folgen. Dieses Streben konnte jedoch entweder in eine erhabene oder in eine erniedrigende Richtung führen.

Sokrates illustrierte diesen Punkt mit einer Analogie. Die Seele, sagt er, sei wie ein Wagen, der mit zwei Pferden bespannt ist: einem edlen und einem unedlen. Wenn das unedle Pferd stärker als der Wagenlenker und das edle Pferd sei, führe die Liebe zu nichts anderem als zum Streben nach fleischlicher Lust. Wenn jedoch der Wagenlenker und das edle Pferd die Kontrolle behielten, würde die Liebe die Liebenden dazu bringen, auf solche Vergnügungen zu verzichten und stattdessen gemeinsam die Freuden der Philosophie zu erforschen. Dies würde für ihre Seelen nach dem Tod zu einer höheren Reinkarnation führen.

Im *Gastmahl* berichtet Sokrates über die Belehrungen, welche ihm Diotima, eine geheimnisvollen Frau aus dem Osten, über die Liebe erteilt habe - und die einzige Person, so Schlegel, mit der Sokrates nie stritt. Diotima lehrte, dass die Liebe halb sterblich, halb unsterblich sei: das Medium, durch das die Menschen mit dem Göttlichen interagierten. Die Liebe zur Schönheit werde vom Wunsch angetrieben, Unsterblichkeit durch Fortpflanzung zu erlangen. Auf der niedrigsten Ebene bedeutete dies, Kinder zu zeugen, auf der höchsten jedoch, edle philosophische Gedanken hervorzubringen.

Diese höchste Ebene zu erreichen erforderte Schulung - für die Romantiker bedeutete dies *Bildung*. Sie begann mit der Liebe zu einem schönen Körper, musste dann aber geschult werden, die Grenzen dieser besonderen Schönheit zu erkennen, indem sie die gleiche Schönheit auch in anderen Körpern und auf einer höheren Ebene im Geist zahlreicher Menschen wahrnahm. Über die individuelle Ebene hinausgehend, wurde die Seele geschult, höhere und feinere Ebenen der Schönheit zu schätzen - Bräuche, Gesetze und Institutionen - bis sie in der Lage war, in der Kontemplation die ewige Form der Schönheit selbst wahrzunehmen. Folgerichtig wird im *Gastmahl* die Frage gestellt: "Und glaubst du nicht, daß die Vollendung dem Menschen nur dort zu teil wer-

de, wo er im Geiste das Schöne sieht und nicht mehr die Bilder der Tugend – denn an Bildern kann sein Blick dort nicht mehr haften – sondern die Wahrheit selbst, da er sie dort erblickt, zeugt, und glaubst du nicht, daß dieser Mensch dann, so er die wahre Tugend zeuget und nähret, wahrhaftig gottgeliebt und, wenn je ein Mensch, unsterblich sein wird?"[5]

In beiden Dialogen bestand Sokrates recht deutlich darauf, dass die Wertschätzung der Schönheit zwar mit erotischer Lust beginnen möge, jedoch schnell über sexuelle Aktivität hinauswachsen müsse, wenn sie nach oben führen solle. Dieser Punkt ging jedoch direkt an den Romantikern vorbei. Sie waren eher davon beeindruckt, dass Sokrates - anders als das Christentum und Philosophen wie Kant - lehrte, dass die Lust keineswegs im Gegensatz zum Göttlichen stehe, sondern ein notwendiger Teil des Weges dorthin sei. Die Liebe zu einem anderen Menschen aktiviere die Wertschätzung für die göttlichen Kräfte, die in der Welt wirken. Diese Wertschätzung wurde dann durch die Liebe zur Menschheit, die Liebe zur Natur und die Liebe zur Kunst auf eine Ebene ausgedehnt, auf der die eigenen ausdrucksstarken künstlerischen Schöpfungen mehr und mehr vom Universum aufnahmen und so in der Lage waren, die Begrenzungen der eigenen Kultur zu transzendieren - so weit wie menschenmöglich. Auf diese Weise könnten sie in anderen den Sinn für Liebe und Gemeinschaft wecken, aus dem eine wirklich freie Gesellschaft erwachsen konnte. Solange die eigene Liebe diese höheren Dimensionen stimulieren könne, so dachten die frühen Romantiker, war es nicht notwendig die fleischlichen Freuden aufzugeben.

Hier begann die Ideologie der romantischen Liebe, als persönliches wie auch als politisches Programm.

LITERATUR

Da Liebe ein so wichtiger Teil des Wachstums der Weisheit und des Gefühls für den eigenen wahren Platz - gegenüber der Welt und ihrem Schöpfer - zu sein schien, war es in den Augen der Frühromantiker offensichtlich, dass die an den Universitäten gelehrte Philosophie nicht das beste Medium für den Ausdruck und die Entwicklung vollständiger Weisheit sein könne. Es gab keinen Platz für die Liebe im akademischen Vorlesungssaal. Die akademische Philosophie könne bestenfalls mit ihrer Strenge zur Erforschung eines begrenzten Teils der menschlichen Natur beitragen: der Vernunft. Die ganze menschliche Natur, in all ihrer emotionalen Vielfalt, erfordere ein ganz anderes und größeres Genre: die Literatur.

Herder hatte bereits früher argumentiert, dass Literatur mehr Auskunft über die menschliche Natur gebe als die Philosophie, da menschliche Sprache hauptsächlich aus Analogien bestehe und die Literatur in ihrem Umgang mit Analogien anspruchsvoller sei als die Philosophie. Aber für Herder bedeutete Literatur in erster Linie Poesie: dramatisch, episch und lyrisch - die Werke von Homer, Sophokles, Dante und Shakespeare.

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

Im späten 18. Jahrhundert war der Roman noch eine neue Kunstform. Da es im antiken Griechenland und Rom keine Romane gegeben hatte, existierten keine antiken Standards für die Beurteilung dessen, wie ein Roman auszusehen habe. Romanautoren knüpften sich daher alle möglichen Themen vor und experimentierten mit einer Vielzahl von Stilen, manchmal auch

innerhalb eines einzelnen Werkes. Die experimentelle Belletristik der Gegenwart ist in keiner Hinsicht experimenteller als das, was viele Romanciers, wie zum Beispiel Lawrence Sterne, damals taten. Offiziell - d.h. in der Literaturtheorie, die damals an den Universitäten gelehrt wurde - galt die dramatische Dichtung als die höchste Kunstform. Aber da Romane - anders als das Drama - in erster Linie dazu bestimmt waren, von Einzelpersonen gelesen zu werden, waren Romanautoren bei der Erkundung von Themen frei, die für Dramen bestenfalls schlecht geeignet waren: das sich organisch entwickelnde Innenleben und die Gedanken ihrer Charaktere zu enthüllen.

Dass Romane eine wirklich neue Ausdrucksform waren, wurde durch die beispiellose Sensation veranschaulicht, welche zwei Romane in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auslösten: Rousseaus *Julie, oder die neue Héloïse* (1761) und Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774). Julie erzählt in sechs Bänden die Geschichte einer verhängnisvollen Liebe, in der die Hauptfiguren die Entwicklung ihrer Gefühle in extravaganten Details beschreiben und analysieren. *Werther* berichtet in Form von Briefen, die zwischen den beiden Hauptfiguren und ihren Freunden ausgetauscht werden, von einem jungen Mann, der aus Liebe zu einer Frau, die mit einem anderen verlobt ist, schließlich Selbstmord begeht. Der letztere Roman traf einen derartigen Nerv, dass auf seine Veröffentlichung eine Reihe von Selbstmorden folgte - eine Tatsache, die Goethe sehr naheging. Und beide Romane brachten neue Märkte hervor: In der Schweiz stieg die Zahl der Touristen, die Orte besuchen wollten, an denen sich Szenen aus *Julie* abgespielt hatten; in Deutschland konnte man Sammelteller kaufen, die mit Szenen aus *Werther* illustriert waren. Aufgrund des Realismus beider Romane waren viele Leser davon überzeugt, dass sie keine Fiktion waren, sondern tatsächliche Ereignisse darstellten.

Aber was für eine Art von Realismus war dies? *Julie* hatte in Deutschland einen Streit unter Literaturkritikern ausgelöst, als Moses Mendelssohn - eine der letzten großen Gestalten der deutschen Aufklärung und Dorothea Schlegels Vater - äußerte, *Julie* sei unlesbar, erstens weil die langen Erörterungen von Gefühlen schwer zu ertragen seien. "Ich glaube", sagte er, "es sey nichts unerträglicher, als wenn das Pathetische weitschweifig wird." [6]Noch schlimmer sei, dass die langen Liebeserklärungen des Romans völlig unrealistisch seien: Kein richtig Verliebter würde im wirklichen Leben jemals so sprechen.

Darauf entgegnete Johann Georg Hamann, Herders mystischer Mentor, dass Mendelssohn die "wahre Natur des Romantischen" nicht zu schätzen wisse. Romane, so argumentierte er, enthüllten und erforschten eine tiefe Ebene der Wahrheit, die durch gesellschaftliche Verbote gewöhnlich verborgen blieben. Es spiele keine Rolle, ob die meisten Menschen so redeten. Es gebe einen Teil der menschlichen Seele, der sich so ausdrücken wolle - und Romane böten das notwendige Ventil für diesen Ausdruck.

Diese Antwort konnte Mendelssohn nicht zum Schweigen bringen. Er nahm Hamanns Satz und formulierte ihn um, indem er sagte, dass die "romantische Natur der Wahrheit" sich an die Regeln aller Wahrheit halten müsse: schlüssig, kohärent und geordnet zu sein. Hamann verlange einen Vertrauensvorschuss, indem er für eine Wahrheit eintrat, die über keinerlei Ordnung verfüge.

Dieser Austausch markierte eines der ersten Male, dass "romantisch" als Adjektiv zur Beschreibung einer Art von Wahrheit verwendet wurde. Und obwohl Mendelssohn in diesem Wortgefecht das letzte Wort behielt, setzte sich Hamanns Position schließlich durch. Die Ansicht, dass Romane - auch wenn ihre Geschichten unwahrscheinlich und extrem sein mögen - psychologische Entwicklungen mit einem Realismus ausleuchten, wie es kein anderes Genre kann, wurde immer einflussreicher, bis sie als

selbstverständlich angesehen wurde.

Goethe versuchte in seinem späteren Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96), das Besondere der Gattung herauszustellen, indem er sie mit dem Drama verglich. Das Drama beschäftige sich mit *Charakteren* und *Handlung*, der Roman mit *Gefühlen* und *Ereignissen*. Mit anderen Worten, Romane konzentrieren sich weniger auf die Motivation der Charaktere für die Handlung, sondern mehr darauf, wie sie über die Ereignisse denken. Eigentlich sollten Gefühle die Geschichte vorantreiben. Wenn der Antrieb langsam und organisch war, so sei das zu erwarten und sogar zu genießen. Egal wie lange die Charaktere bräuchten, um ihre Gefühle zu sortieren, es gebe genug Raum, um den Leser durch alle Schritte zu führen.

In Dramen solle das Schicksal eine große Rolle spielen, so Goethe weiter, nicht aber in Romanen. Romane sollten, um dem Leben gerecht zu werden, Raum für den Zufall schaffen. 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 konstatierte Goethe, dass romanhafte - d. h. romantische - Züge nicht Romanen vorbehalten seien. Tatsächlich war diese Diskussion über Gattungen in *Wilhelm Meister* das Vorspiel zu einer Diskussion über *Hamlet*, in der die Gesprächsteilnehmer bemerken, dass Hamlet mehr von Gefühlen als durch seinem Charakter angetrieben würde, weshalb Shake-

speares Stück eigentlich "etwas von dem Gedehnten des Romans" habe. Was *Hamlet* in ihren Augen zu einem echten Drama machte, war die Tatsache, dass das Schicksal zu einem notwendigen und tragischen Ende führt.

Diese Diskussion ist es offenbar, die Schlegel und seine Mitromantiker dazu brachte, Shakespeare als "romantischen" Autor bezeichnen, auch wenn Shakespeare nie Romane geschrieben hatte. Die Romantik, wie Schlegel sie unter Goethes Einfluss definierte, war weniger eine Gattung des Schreibens als vielmehr eine allgemeine Einstellung zur Literatur als Ganzes.

Wilhelm Meister selbst ist ein Paradebeispiel für diesen Ansatz: ein Roman, der von Gefühlen und zufälligen Ereignissen angetrieben wird. Die Geschichte befasst sich vor allem mit der emotionalen Entwicklung der Titelfigur - es ist einer der ersten deutschen *Bildungsromane* darüber, wie ein junger Mensch wächst und reift. Wilhelm ist anfangs aufgeweckt, wissbegierig und wortgewandt, aber emotional unreif. Im Laufe der Ereignisse trifft er viele Entscheidungen darüber, was er mit seinem Leben anfangen soll. In fast allen Fällen jedoch, in welchen seine Entscheidung eher kopfgesteuert ist, entpuppt sich diese als verhängnisvoll. 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 schätzen lernt, die ihn wirklich lieben. Obwohl die "Lehrjahre" des Titels sich zunächst auf Wilhelms Streben nach einer Theaterkarriere zu beziehen scheinen, lässt er dieses Interesse gegen Ende des Buches fallen. Hierauf folgt die Offenbarung, dass die Lehre in Wirklichkeit aus einer Reihe von Lektionen darüber besteht, wie man nichts Geringeres als die Kunst des Lebens selbst meistert.

Wie oben bereits erwähnt nannte Schlegel *Wilhelm Meister* eine der drei großen "Tendenzen des Zeitalters". Wie bei den

anderen Tendenzen war er der Meinung, dass das Buch seine Unvollkommenheiten habe, aber im Großen und Ganzen hielten er und seine Freunde große Stücke auf das Buch und betrachteten es - zusammen mit seinem Autor - als eines der wenigen erfreulichen Ereignisse der deutschen literarischen Kultur. Novalis, obwohl er später seine Meinung über das Buch änderte, hatte einen sehr günstigen 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 der Reiz darin zu liegen, dass sie ihn als inspirierendes Beispiel dafür sahen, wie ein Roman zur Bildung des Lesers beitragen kann, der ebenfalls die Lebenskunst beherrschen will.

Für Novalis lag eine der wichtigsten Lektionen in Wilhelm Meister im Element der Magie. Der Abbé - weise, gütig und alt - wacht aus der Ferne über Wilhelms Ausbildung, ohne dass dieser davon weiß, und greift gelegentlich hinter den Kulissen ein, um Wilhelm darauf aufmerksam zu machen, dass es mehr in der Welt gibt, als er ahnt. Das Wissen des Abbé über Wilhelms Geisteszustände und Aktivitäten - welches er in ein Manuskript schreibt, das er Wilhelm gegen Ende des Buches zeigt - kann mit normalen menschlichen Kräften nicht erklärt werden, und Goethe scheint zu implizieren, dass es keiner Erklärung bedarf. Die Attraktivität der Idee - dass es ein wohlwollendes, allwissendes Wesen gibt, das den geistigen Fortschritt überwacht - wird als ausreichende Erklärung angesehen. Ein ähnliches Mittel hat Novalis später zu Beginn seines unvollendet gebliebenen Romans *Heinrich von Ofterdingen eingesetzt*, in dem der junge Heinrich ein altes illustriertes, aber unvollständiges Buch findet, welches in provenzalischer Sprache verfasst ist und offensichtlich die Ge-

schichte seines Lebens enthält. Novalis bietet jedoch eine Erklärung für dieses Stück Magie an, wenn er sagt, dass die Natur magische Dimensionen enthält, welche denen verborgen sind, die sich ihr nicht mit einem Sinn für Imagination nähern, aber denen offen stehen, die es tun. Mit anderen Worten: Die Vorstellungskraft fügt der Natur nichts Falsches hinzu. Sie bringt lediglich die bereits - potentiell vorhandene - Magie zum Vorschein.

Dieser Sinn für Magie war das, was Novalis zuvor empfohlen hatte, als er sagte: "Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman sein." [8]Wenn man das Magische im Alltäglichen sehe, "romantisiere" man das Leben - dieses war sein Begriff - und man mache sich dadurch "authentisch" - wiederum sein Begriff. Die Fähigkeit, das Alltägliche und Gewöhnliche in das Geheimnisvolle und Erhabene zu verwandeln, bestätige die eigene Freiheit und die Macht, die eigene Erfahrung zu gestalten, den eigenen Anteil am Unendlichen zu schmecken. *Wilhelm Meister*, auch wenn Novalis ihn später wegen seiner ironischen Haltung gegenüber den Künsten ablehnte, hatte ihm dennoch Lektionen darüber erteilt, wie eine romantische, authentische Sichtweise aussehen könnte.

Für Schlegel war der Reiz von *Wilhelm Meister* komplexer. In einer ausführlichen Rezension für das *Athenäum* stellte er fest, dass die Lektionen des Romans über *Bildung* auf drei Ebenen funktionierten.

Die erste Ebene betraf den Inhalt des Buches. Die Etappen in Wilhelms *Bildung* veranschaulichen viele Prinzipien, wie man seine eigene Empfindungswelt weiterentwickeln könne. Diese Prinzipien werden nicht nur implizit durch die Handlungsereignisse dargestellt. Goethe füllt den Roman mit Diskussionen zwischen den verschiedenen Charakteren über Kunst, Liebe, Philosophie - alle Aspekte des Lebens, sogar die geschmackvollste Art, ein Haus zu dekorieren und Gäste zu unterhalten. (Die deut-

sche Mode, bei den Mahlzeiten im Hintergrund Musik zu spielen, ohne dass die Musiker zu sehen sind, wurde offenbar von Goethes Empfehlungen zu diesem Thema inspiriert.) So wie sich die Charaktere in ihren Worten und Taten offenbaren, bieten sie dem Leser reichlich Stoff zum Nachdenken: sowohl inspirierende Beispiele für ein gut gelebtes Leben als auch berührende Beispiele für ein Leben, das auf Abwege geraten ist, Erlösung sucht und auf unerwartete Weise Mitgefühl verdient. Allein das Lesen des Buches auf dieser Ebene bedeutet, eine Menge über das Leben zu lernen.

Die zweite Ebene der *Bildung*, die Schlegel in dem Buch entdeckte, ging jedoch tiefer. Hierbei handelte es sich um die Herausforderung, welche der formale Aufbau des Buches darstellt - oder besser gesagt, das Fehlen eines leicht erkennbaren formalen Aufbaus. In Übereinstimmung mit Goethes Theorie des Zufalls ist die Geschichte episodisch. Der Leser fragt sich oft, ob sie überhaupt irgendwo hinführt. Schlegel bemerkte die Zufälligkeit des Romans, aber er nannte sie eine "kultivierte Zufälligkeit": Zufälligkeit mit einem höheren Zweck. Er sah sie nicht als Schwäche, sondern als Teil der Stärke des Romans als Mittel der *Bildung*. In seinen Augen gewann der Leser *Bildung* nicht nur dadurch, dass er den Ereignissen der Geschichte ausgesetzt war, sondern auch dadurch, dass er gezwungen war, über die Struktur des Romans auf einer tieferen Ebene nachzudenken, damit das Ganze überhaupt Sinn macht. Diese Übung in imaginativer Reflexion trainierte also den Leser, nicht nur die Ganzheit und Kohärenz des Romans zu sehen, sondern auch die Ganzheit und Kohärenz in seinem eigenen Leben zu erkennen. Daher sei man auch nach der Lektüre des Romans ein veränderter Mensch. Wie Schlegel in einem seiner Fragmente sagte, in welchem er den "synthetischen Schriftsteller" lobte, und sich dabei offenbar auf Goethe bezog:

"Der analytische Schriftsteller beobachtet den Leser, wie

> er ist; danach macht er seinen Calcül, legt seine Machinen an, um den gehörigen Effekt auf ihn zu machen. Der synthetische Schriftsteller konstruirt und schafft sich einen Leser, wie er seyn soll; er denkt sich denselben nicht ruhend und todt, 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 Verhältniß der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie." [9]

Indem man sich auf das "heilige Verhältnis" dieses Dialogs mit dem Autor einlasse, schärfe man seine kritischen Kräfte und werde zum Mitautor des Buches. Dabei erlange man eine erhöhte Wertschätzung für die Prozesse der Sensibilität in allem Leben, über welche die Romantiker von ihren Biologieprofessoren gehört hatten: dass man lernen muss, sowohl für äußere Reize *empfänglich* zu sein als auch Reize *aktiv* zu gestalten, um voll am fortlaufenden, organischen Leben des Universums teilzunehmen.

Dieser Dialog mit dem Autor führt zu einer dritten Ebene in den Lektionen des Romans über *Bildung*: eine tiefe Auseinandersetzung mit dem, was in Goethes Fall ein wirklich kultivierter Geist war. Da die Romantiker durch ihre wissenschaftliche Bildung dazu gekommen waren, den menschlichen Geist als einen Mikrokosmos des Unendlichen zu sehen, ist es leicht zu verstehen, warum Schlegel die Gelegenheit, sich dem großen Geist eines kultivierten Autors auszusetzen, als eine Gelegenheit ansah, die ganze Welt neu zu sehen. In einem seiner Fragmente erklärte er:

> "Mancher der vortrefflichsten Romane ist ein Compendium, eine Encyclopädie des ganzen geistigen Lebens eines genialischen Individuums."[10]

In seiner Rezension von Wilhelm Meister fügte er hinzu:

> "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]

Teil dieses innewohnenden Genies, so Schlegel, sei Goethes Haltung als Erzähler des Romans. Obwohl der Erzähler allen seinen Figuren Zuneigung entgegenbringt, bewahrt er ihnen gegenüber durchgehend eine leicht ironische Distanz und gibt ihnen Raum, ihre Marotten und Schwächen zu zeigen. Dies erlaubt dem Leser, sich ein eigenes Urteil zu bilden und gleichzeitig die erhöhte Sicht auf das Leben, die eine ironische Distanz bieten kann, direkt zu erfahren. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, war das Prinzip der ironischen Distanz als Mittel zur Würdigung der Ganzheit des Lebens zentral für Schlegels eigene Philosophie.

Schlegel war überzeugt, dass das organisatorische Prinzip hinter *Wilhelm Meister* Goethes Versuch war, eine Kunsttheorie und deren Platz im Leben zu präsentieren. Er war auch der Meinung, dass Goethe, indem er diese Theorie in Form eines Romans präsentierte, einen Weg gefunden hatte, 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 Ansichten darzustellen, daß diese Absicht ihn sogar zu eigentlichen Episoden verleiten kann, wie die Komödie der Fabrikanten und die Vorstel-

> lung 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, dass Goethe es verstanden hatte, die Stärken des Romans als Gattung zu nutzen, um nicht nur psychologische Einsichten zu vermitteln, sondern auch eine Gesamtphilosophie, einschließlich Geschichte und Wissenschaft, in einer lebendigen, sich entwickelnden, fortschrittlichen Weise zu kommunizieren. Wilhelm Meister hatte "Poesie" - d.h. schöne Literatur - und Philosophie in einem vereint. Dies war für Schlegel die wichtigste Tendenz des Buches, denn es schlug einen Weg vor, die Philosophie aus der Muffigkeit 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 wurde der Wunsch, die Poesie - d.h. jede schöne Literatur, die in einem romanhaften Stil geschrieben ist - mit der Philosophie zu vereinen, zu einem der wichtigsten Kreuzzüge der frühen Romantiker. Schelling war eine bemerkenswerte Ausnahme in diesem Bestreben, aber die anderen vier großen Frühromantiker nutzten alle den Roman und andere "romantische", "synthetische" Literatur als ihr primäres Vehikel, um ihre philosophische Vision zum Ausdruck zu bringen. Und angesichts der Sichtweise des Universums, die sie von Herder übernommen hatten - als eine unendliche, organische Einheit, in der sich die Teile durch ständige Interaktion auf ein unerkennbares Ziel hin entwickeln - war ein Genre mit offenem Ende, das es der Philosophie erlaubt, sich durch Dialog, Ironie, Intuition, Liebe und psychologische Entwicklung auszudrücken, ein ideales Medium,

um das philosophische Unternehmen im Kontext dieses Universums durchzuführen.

Die Frühromantiker nannten sich selbst nicht "Romantiker". Obwohl sie den Begriff frei verwendeten, um die von ihnen bewunderte Literatur zu beschreiben, war die erste Person, die ihn auf sie 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 die anderen die Art und Weise unterstreichen, in der ihre Philosophie eine romanhafte Form annahm. Allerdings betrachtete sie sie auch als unpolitisch, was ein Irrtum war. Wie Schlegels Bemerkung über die Tendenzen des Zeitalters andeutet, sahen er und seine Freunde in ihrer Auseinandersetzung mit Philosophie und Literatur auch eine politische Dimension. So sehr sie mit Schiller über die Details seiner ästhetischen Theorie uneins waren, so sehr stimmten sie ihm zu, wenn er sagte "Es ist die Schönheit, durch welche man zur Freiheit wandert." Zu diesem Zweck wollten sie Philosophie und Literatur in einer Weise verbinden, welche den Deutschen die *Bildung* verschaffen sollte, die sie brauchten, um zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu finden, während sie gleichzeitig die Fehler der Französischen Revolution vermeiden wollten.

Madame de Staël mag das politische Programm der Frühromantiker abgetan 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 ihr Scheitern gab es mehrere Gründe, und - wie wir im nächsten Kapitel sehen werden - einer der Hauptgründe war, dass die wissenschaftliche Weltsicht, die ihrer Philosophie zugrunde lag, die Möglichkeit der persönlichen Freiheit untergrub. Ihre Versuche, die Tendenzen ihres Zeitalters zu synthetisieren, scheiterten daran, dass einige dieser Tendenzen nicht mit den

Lehren, die William Herschel aus der Betrachtung der Sterne gezogen hatte, in Einklang gebracht werden konnten.

KAPITEL VIER

Das romantische Universum

Die häufigen Treffen der Frühromantiker, bei denen sie Philosophie, Literatur und *Bildung* diskutierten, waren im Deutschland der späten 1790er nichts Ungewöhnliches. Sie teilten das Vergnügen an diesem Zeitvertreib mit vielen anderen Lesezirkeln ihrer Zeit. In fünf Punkten unterschieden sie sich jedoch von den anderen:

• Das Tempo, mit dem sie die neuesten Entwicklungen in vielen Bereichen der Künste, Wissenschaften und revolutionärer Politik aufsogen und vertieften.

• Die Gründlichkeit, mit welcher sie die philosophischen und künstlerischen Implikationen ihrer erst kürzlich etablierten Weltsicht herausarbeiteten.

• Der Einfallsreichtum, mit dem sie versuchten, die Unstimmigkeiten dieser Weltsicht zu lösen.

• Die radikale Art der Implikationen ihrer Gedanken über die Hauptfragen der Philosophie - in Kants Begrifflichkeit: reine Vernunft, Moral und Ästhetik; in Platos: Wahrheit, Güte und Schönheit.

• Ihr Gefühl, zur Avantgarde des menschlichen Bewusstseins zu gehören, und ihr missionarischer Eifer, mit welchem sie dem Rest der Welt ihre Frontberichte übermittelten. Novalis Worte fangen dieses Gefühl ein: "Wir sind auf einer Mission: Zur *Bildung* der Erde sind wir berufen."[1]

Diese fünf Züge ihrer "Symphilosophie" verwandelten das, was ein Lesezirkel unter vielen hätte sein können, in eine revolutionäre Kraft des europäischen Denkens. Die gebildete deutsche Öffentlichkeit der frühen 1790er hatte Kants philosophische Arbeiten als Revolution auf Augenhöhe mit der Französischen Revolution betrachtet, als intellektuelles Gegenstück zu den politischen Kräften, welche die Französische Revolution freigesetzt hatten. Liest man heute jedoch Kant, so fällt es schwer ihn als jemanden zu sehen, der das selbe Universum wie wir bewohnt. Liest man hingegen die Romantiker, so ist es - abgesehen von ihren stilistischen Exzessen - offensichtlich, dass sie die ersten Bewohner des Universums waren, in dem wir heute leben.

Ein Teil dieser Familiarität liegt in der simplen Tatsache begründet, dass sie zum Nachthimmel hochschauten und - anders als Kant - das gleiche wie wir sahen: ein sich ständig veränderndes, in Raum und Zeit unermessliches Universum. Es geht aber weiter: Ihre Schlussfolgerungen, was diese Weiten für ein gutes Leben auf der Erde bedeuten - die subjektive Natur der Wahrheit, die Pflicht den eigenen Gefühlen treu zu sein, und die Position des Künstlers an der vordersten Front der Evolution menschlichen Bewusstseins - sind immer noch ziemlich zeitgemäß. Ihre Revolution ging über die von Kant hinaus und in die Kultur als Ganzes.

Drei Aspekte ihres Denkens waren bei der Verlängerung dieser Revolution in den religiösen Bereich hinein - und damit letztendlich in die buddhistische Romantik - von besonderer Bedeutung: die gemeinsame Weltsicht, welche sie mit Hilfe ihrer Symphilosophie entwickelten; ihre unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich der Frage der menschlichen Freiheit innerhalb dieser Weltsicht; schließlich die Art von *Bildung*, mit Hilfe derer sie den Rest der Welt von ihrer Sache zu überzeugen hofften. Diese drei Aspekte sind die Themen dieses Kapitels.

Symphilosophie

In ihren symphilosophischen Diskussionen schälte sich ein zentrales, paradoxales Thema heraus. Zentral, da es die gemeinsame Grundlage ihrer Gespräche darstellt. Das paradoxale Element war hingegen der Antriebsmotor der Diskussionen, da jedes Mitglied der Gruppe eine eigene Variante des Themas herausarbeitete, um das Paradox zu lösen.

Das zentrale Thema hätte der Buddha als Definition einer bestimmten Art des Werdens bezeichnet: das Wesen des Kosmos und die Verortung des Selbst in diesem Kosmos. Aus buddhistischer Perspektive ist besonders problematisch, dass sie diese Art des Werdens zelebrierten und die Möglichkeit von etwas darüber Hinausgehendem ausschlossen.

Das Thema besteht aus zwei Behauptungen:

Jedes Individuum ist ein organischer Bestandteil des Kosmos, der eine unendliche, organische Einheit darstellt. Dennoch hat jedes Individuum die Möglichkeit, frei zu sein.

Wir werden uns zunächst mit dieser ersten Behauptung beschäftigen, da die Romantiker in diesem Punkt übereinstimmende Ansichten hatten. Im nächsten Abschnitt werden wir dann den verschiedenen Wegen nachgehen, auf welchen sie versuchten, diese gemeinsame Sicht mit der paradoxalen Frage der Freiheit zu versöhnen.

Ganz offenbar hatten sie diese erste Behauptung aus den damaligen Strömungen in Astronomie und Biologie abgeleitet: Herschels Theorie eines unendlichen, organischen Kosmos, und die Theorie der Biologen einer einheitlichen Kraft, welche die Kluft zwischen Geist und Materie überbrückt. Die Behauptung weist auch strukturelle Ähnlichkeiten mit Herders Weltsicht auf, obwohl die Romantiker das "unendlich" deutlich mehr betonten

als er. Die charakteristischen Implikationen schließlich, welche sie aus dieser Behauptung in Hinblick auf Wahrheit, Schönheit und Güte ableiteten, werden deutlicher zutage treten, wenn wir ihr Verständnis der Begriffe *unendlich, organisch* und *Einheit* genauer untersuchen. Fangen wir mit dem letzten Begriff an und gehen rückwärts vor.

Einheit

Die Romantiker waren der Ansicht, trotz der scheinbar großen Anzahl von Dualitäten im Erleben - zwischen Individuum und Natur, zwischen Individuum und Gesellschaft sowie zwischen den verschiedenen Fähigkeiten eines Individuums - seien diese Dualitäten tatsächlich keine qualitativen sondern nicht mehr als graduelle Unterschiede. Anders ausgedrückt: Es gebe keine klare Grenze zwischen den beiden Seiten einer Dualität. Sie seien vielmehr Manifestationen einer Kraft, welche von einer einzigen ursprünglichen Kraft ausgehen und sich in einem Spannungsverhältnis befinden, das von einer größeren, harmonischen Einheit umgeben sei.

Zunächst gebe es keine wirkliche Grenze im Akt der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Da Subjekt und Objekt eigentlich unterschiedliche Ausdrucksformen ein und dergleichen Kraft seien, sind beide Teile einer höheren Einheit. Äußerlich bedeutet dies, dass es keine Grenze zwischen einem selbst und anderen Menschen oder der Natur insgesamt gibt. Innerlich gibt es keine Grenze zwischen Körper und Geist oder zwischen Gefühlen und Vernunft. Alle Spannungen zwischen den beiden Seiten dieser scheinbaren Dualitäten können aufgrund ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen Natur aufgelöst werden.

Durch die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt glaubten die Romantiker die drei großen Gegensatzpaare

der europäischen Philosophie miteinander versöhnt zu haben. Das erste Gegensatzpaar betraf Geist und Materie. Wenn Geist und Materie radikal unterschiedlich sind, dann gibt es keine zufriedenstellende Erklärung dafür, wie sie miteinander interagieren können: Wie ein materielles Objekt dem Geist zur Kenntnis kommen kann, oder wie der Geist auf den Körper bzw. die externe Welt einwirken kann. Es wäre leicht zu erklären, wie Materie auf Materie einwirkt: Um einen Billardball zu bewegen, stößt man ihn einfach mit einem anderen an. Aber wenn der Geist lediglich aus dem Vermögen besteht etwas zu wissen und sich selber ein Abbild der Welt zu zeigen: Wie sollte dieses Vermögen in der Lage sein, die Atome im eigenen Arm "anzustoßen"? Und wie sollte Materie den Geist anstoßen, damit dieser überhaupt das Vorhandensein von Materie zur Kenntnis nehmen kann? Erklärt man jedoch Geist und Materie als lediglich unterschiedliche Energieniveaus, dann fällt es auch leicht zu erklären, wie ein Energieniveau mit einem anderen interagieren kann.

Das zweite Gegensatzpaar betraf die Innenwelt des Geistes und die externe Welt der Dinge an sich. Wenn der Geist - wie in Kants und Fichtes Philosophie - völlig von der Natur getrennt ist, kann er nur seine eigenen Darstellungen der Natur erkennen: Das Bild, welches der Geist sich von der Welt malt. Und wenn dies der Fall ist: Wie kann der Geist dieses Bild hinterfragen und prüfen, ob es die Welt da draußen wahrheitsgetreu wiedergibt? Selbst in sich stimmige Bilder wären kein Beweis für eine akkurate Wiedergabe der externen Welt. Wird der Geist jedoch als Teil der Welt der Natur angesehen - statt von ihr getrennt zu sein-, dann ist er nicht auf die Welt "hier drinnen" - seine eigene Welt - beschränkt sondern kann vielmehr als Teil der Natur und ihren Gesetzen folgend verstanden werden. Dies ermöglicht, den Geist durch das Studium seiner Objekte und die Objekte durch das Studium der Arbeitsweise des Geistes zu erkunden.

Daher übernahmen die Romantiker das, was Kant als aus der Erfahrung des Schönen - die Harmonie zwischen Geist und Natur - abgeleitete bloße Ahnung bezeichnet hatte, und machten daraus den ersten Lehrsatz ihrer Philosophie. Für sie war dieses Prinzip jedoch keine bloße Ahnung sondern direkte Erfahrung. Schelling hatte hierfür Fichtes Ausdruck *intellektuelle Anschauung* benutzt: eine direkte Wahrnehmung der Aktivität des Selbst, ungefiltert durch Konzepte. Für ihn war diese Aktivität direkter Anschauung kein Kampf des Selbst gegen die Natur wie bei Fichte. Es handelte sich vielmehr um das harmonische Zusammenspiel zwischen Selbst und Natur. Wir spüren unsere Verbundenheit mit der Natur direkt in der Wahrnehmung, dass das Selbst die Natur gestaltet und gleichzeitig von der Natur gestaltet wird, und dass die eigentliche Existenz sowohl des Selbst als auch der Natur auf diesem Wechselspiel beruht.

Das dritte Gegensatzpaar, welches die Romantiker glaubten überbrückt zu haben, war die innere Kluft zwischen Gefühl und Vernunft. Gefühle wurden jetzt nicht länger als Leidenschaften oder Schwächen betrachtet, die für die Freiheit und Unabhängigkeit der eigenen Vernunft eine Bedrohung darstellen. Stattdessen wurden Gefühle und Vernunft als Punkte eines inneren Kontinuums mentaler Kräfte angesehen, welche den gleichen Gesetzen folgten und deshalb naturgemäß harmonisch zusammenarbeiten sollten.

Durch die Annahme, dass Gefühle und Vernunft ähnlichen statt radikal unterschiedlichen Gesetzen folgen, konnten die Romantiker die verschiedenen von Kant definierten Anlagen eines Individuums - das Tierische, das Menschliche und die Persönlichkeit, auf eine einzige reduzieren. Sie konnten so ebenfalls die Abgrenzung überbrücken, welche Schiller zwischen dem Formtrieb und dem Sinnestrieb gemacht hatte. Obwohl Schiller die Notwendigkeit gesehen hatte, diese beiden Triebe miteinander

zu versöhnen, so sah er sie doch als wesensmäßig unterschiedlich an. Moralische Gesetze und die Bedürfnisse der Sinne stellten für ihn entgegengesetzte Kräfte dar. Für die Romantiker jedoch handelte es sich lediglich um graduelle Unterschiede derselben Kraft. Daher gab es keinen immanent zwingenden Konflikt zwischen der moralischen Pflicht und den eigenen Gefühlen. Sie übernahmen Schillers Begründung für moralisches Handeln - der ästhetische Trieb zur Ganzheit, aber sie sahen keinen Grund für Handeln, das Schiller als *würdevoll* charakterisiert hätte. Stattdessen bestand für die Romantiker das moralische Ideal allein in - wie sie es genannt hätten - *Anmut*. Und Anmut wurde für sie nicht dadurch erreicht, dass den eigenen Gefühlen beigebracht wird moralische Gesetzte zu mögen. Sie wurde vielmehr durch die Empfindung erreicht, dass die eigenen Gefühle und die Vernunft - so sie mit der Einsicht in ihr Eins-Sein einhergehen - auf natürliche Art miteinander in Harmonie gebracht werden können.

Hierdurch entstand jedoch das Problem, dass die traditionelle Grundlage für das Verständnis dessen in Frage gestellt wurde, was als moralische Pflicht galt, und woraus diese Pflicht ihre Autorität ableitete. In den Augen aller Philosophen, von denen sich die Romantiker inspirieren ließen, beruhte die Autorität moralischer Pflichten auf der Tatsache, dass Pflichten nicht aus anderen, eher subjektiven Aspekten des Individuums abgeleitet wurden, wie etwa von Gefühlen oder körperlichen Trieben. Stattdessen leiteten sie sich aus objektiven Überlegungen ab, die auf unveränderlichen Prinzipien beruhten. Selbst Herder glaubte trotz seines allgemeinen Glaubens an kulturelle Relativität noch an die Universalität und Objektivität des Sittengesetzes: Es sei ein Teil der unendlichen Substanz Gottes, der sich nicht veränderte. Die Romantiker hingegen leugneten, indem sie die Teile des Individuums zu einer Einheit zusammenfügten, jede vom Gefühl unabhängige Quelle für Moral. Dennoch, so meinten sie, seien

manche Gefühle moralischer als andere.

Ihre Position zu diesem Thema - und die Unterschiede zu ihren Vorgängern - kann durch den Vergleich von Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* mit Schlegels *Lucinde* veranschaulicht werden. In *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* hingegen gibt es keine Tragödie. Der einzige Kampf ist der, sich zu artikulieren und sich seinen natürlichen Gefühlen echter Liebe hinzugeben, die auf einem Gefühl des naturgegebenen Eins-Seins basieren. Julius und Lucinde erwähnen nie die Gelübde der letzteren gegenüber ihrem Ehemann - dessen bloße Existenz in den Schatten verbannt wird - und sagen sogar, dass ihre Liebe, weil wahr, heiliger sei als leere Ehegelübde.

Was sie wahr und heilig macht, ist, dass sie mit der angeborenen Göttlichkeit und Unschuld der vereinten Kraft des Lebens übereinstimmt. 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 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 von allen Frühromantikern übernommene Lebenseinstellung zeigt, dass sie die Ideen des moralischen Imperativs und der Heiligkeit beibehielten, auch wenn sie ablehnten, was diese Ideen für ihre Elterngeneration bedeutetet hatten, woher sie kamen und woraus sie ihre Autorität ableiteten. Anstatt von einer grundlegenden Dualität in der Natur auszugehen, wurden diese Ideen nun aus den Imperativen dessen abgeleitet, was es bedeutet, Teil einer organischen Einheit zu sein. Man müsse den Gesetzen des organischen Wachstums folgen - nicht den Gesetzen der Vernunft. Kant hätte argumentiert, dass die Romantiker Pflicht ohne Würde lehren - Buddha hätte vielleicht Pflicht ohne Ehre gesagt -, aber die Romantiker hatten das Gefühl, dass das sich entwickelnde Universum auf ihrer Seite war.

Organisch

Aus ihrem Studium der Biologie und Paläontologie entwickelten die Romantiker drei miteinander verbundene Prinzipien von organischen Wachstum und Kausalität, die sie auf die Aktivität menschlicher Organismen innerhalb des größeren Organis-

mus des ganzen Universums anwendeten.

1) Das erste Prinzip dreht sich darum, was einen Organismus ausmacht: Dieser bestehe aus Teilen, die auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten, nämlich das Überleben des Organismus und die Produktion von weiterem Leben. Organische Kausalität sei also nicht blind und mechanisch sondern teleologisch, d.h. zielgerichtet. Dieses Ziel sei es, welcher dem Organismus seine Einheit verleihe und die Tatsache des Lebens in den Imperativ des Lebens verwandele: Jeder Teil des Organismus habe die Aufgabe, die Zielerreichung des Organismus zu fördern. Jede Handlung, die diese Zielerreichung fördere, sei gut; jede, die diesen Zweck stört, schlecht.

Da eines der Ziele jedes Organismus darin besteht, weitere Organismen zu erzeugen, sei er in den größeren Prozess eingebunden, den Fortlauf des Lebens sicherzustellen. Sein Ziel geht also über das eigene Überleben hinaus. Dieser Umstand allein verbinde den Organismus jedoch nicht mit dem Leben - oder dem Universum als Ganzem. Er verbinde den Organismus lediglich mit seinen eigenen Nachkommen. Die größere Verbindung, die Zusammengehörigkeit *allen* Lebens, ergebe sich aus dem dritten Prinzip (siehe unten).

2) Das zweite Prinzip besteht darin, dass Organismen ihren Zweck durch *Weiterentwicklung* erreichen. Dieses Prinzip zeige sich am deutlichsten auf der individuellen Ebene, in der Entwicklung eines Organismus vom Embryo bis zu seiner erwachsenen Form. Aber es gelte auch im größeren Maßstab: Für die Geschichte des Lebens. Während der Entwicklung des Lebens entwickeln sich auch die Gesetze des organischen Wachstums und die Natur der organischen Aktivität. So strebten frühe Lebensformen einfach nur nach Überleben, aber mit dem Fortschreiten des Lebens wurde es immer bewusster: seiner selbst und seiner Umgebung. Aus dem Bewusstsein entwickelte sich - insbesondere beim Men-

schen, der höchsten Form des Lebens - der Drang, die Kräfte seines Inneren durch Sprache und andere schöpferische Akte *auszudrücken*. Daher bestehe der besondere menschliche Beitrag zur Evolution des Lebens - welcher die Menschheit zur Avantgarde der Evolution mache - in der immer weiter fortschreitenden Freiheit und Fähigkeit, der allen innewohnenden Lebenskraft einen äußeren Ausdruck zu verleihen.

3) Das dritte Prinzip besteht darin, dass sich Organismen durch das Prinzip der Gegenseitigkeit weiterentwickeln. Auf der internen Ebene bedeute dies, dass alle Teile des Organismus einen wechselseitigen Einfluss aufeinander ausüben. Jeder Teil übe einen Einfluss auf die anderen aus und werde gleichzeitig von ihnen beeinflusst. Auch auf der äußeren Ebene gelte das gleiche Prinzip: Organismen formen ihre Umwelt zur gleichen Zeit, wie ihre Umwelt sie forme.

Organische Kausalität sei also nicht einseitig. Vielmehr sei es ein ständiges Hin- und Herfließen. Ein gesunder Organismus passe sich an die Einflüsse seiner Umwelt an, während er Teile dieser Umwelt für seinen eigenen Erhalt und sein Überleben nutze und der Umwelt neues Leben schenke. Mit anderen Worten erreiche er seine Ziele - zumindest teilweise - indem er anderen Organismen helfe, ihre zu erreichen, so wie diese ihre Ziele - wiederum zumindest teilweise - erreichen, indem sie ihm helfen.

Zugleich sei organische Kausalität nicht deterministisch. Anders ausgedrückt: Die Tätigkeit eines Organismus sei nicht vollständig durch seine Umgebung oder durch physikalisch-chemische Gesetze bestimmt. Die Tatsache, dass ein Organismus als Objekt Reize empfange, könne Schelling zufolge chemikalisch erklärt werden. Die Tatsache jedoch, dass er als Subjekt seine Reaktionen organisiere, nicht. Hier, so Schelling, müsse das äußerliche empirische Studium der Organismen als Objekte enden, und man müsse von innen heraus untersuchen, was es bedeute, so-

wohl Subjekt als auch Objekt zu sein. Das notwendige Ergebnis dieser inneren Untersuchung, so schloss er, wäre, dass alle Objekte zugleich auch Subjekte seien, von einer einzigen organischen Potenz beseelt, welche in der gesamten Natur wirke.

So führte das *Prinzip der Gegenseitigkeit* die Romantiker zu der Idee der *Verbundenheit allen Lebens*. Da kein Organismus für sich allein existieren könne, sei jeder nur als Teil eines größeren Ganzen begreifbar. Sein eigenes Sein ist mit allem Sein verbunden. Von diesem Prinzip leiteten insbesondere Novalis und Schelling die Idee ab, dass das organische System aller Individuen ein einziges lebendes Individuum bilde: die Weltseele. Alle individuellen Organismen müssten daher danach streben, den ultimativen Zweck der Weltseele zu fördern, auch wenn sie als Individuen nicht überleben, um diesen Zweck erreicht zu sehen. Da sich das Leben jedoch von den sterblichen Überresten anderen Lebens ernähre, entstünden aus den einzelnen Teilen eines jeden toten Organismus neues Leben. In diesem Sinne sei das Leben unsterblich.

Schelling - der unter den Romantikern am systematischsten über die Implikationen dieser Prinzipien nachdachte - erklärte weiter, dass das Ziel der Weltseele darin bestehe, die Einheit in der Vielfalt zu verwirklichen. Das Sein sei von der Einheit ausgegangen, hatte sich in eine Vielfalt aufgespalten und würde erst dann seine Vollendung erreichen, wenn es eine höhere, bewusste und vollständig ausgedrückte Einheit innerhalb der Vielfalt erreicht habe. Nun hatte der Ausdruck "Einheit in der Vielfalt" eine lange Geschichte in der philosophischen Ästhetik: Ein Kunstwerk wurde dadurch schön, dass seine einzelnen Teile als harmonisch in ein einheitliches Ganzes passend wahrgenommen werden konnten. So war die Weltseele nach Schelling in erster Linie ein Künstler, danach strebend, ein Werk ultimativer Schönheit zu schaffen. Sie sei auch ein Philosoph, der danach strebte, sich die-

ser Schönheit voll bewusst zu werden. Demnach bildeten Künstler und Philosophen die natürliche Avantgarde der Evolution des Universums und zeigten anderen den Weg - durch *Bildung*.

Von den drei Prinzipien des organischen Wachstums war das dritte - die Gegenseitigkeit und Verbundenheit zwischen dem Organismus und seiner Umgebung - für das romantische Programm der *Bildung* am wichtigsten. Zum einen sahen sie es als das am ehesten unmittelbar erfahrbare der drei Prinzipien an. Im Gegensatz zu Fichte vertraten sie die Auffassung, dass das Selbst sich nicht nur im Streben, die eigene Umwelt zu formen, sondern auch in seiner Offenheit gegenüber den Einflüssen der - das Selbst formenden - Umwelt erkennt. 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 festzuhalten, dass die Romantiker in ihrer Einschätzung von Gegenseitigkeit als *notwendiges* Zeichen einer organischen Einheit lediglich den damals aktuellen wissenschaftlichen Strömungen folgten. Neuere wissenschaftliche Erkenntnisse haben gezeigt, dass wechselseitige Interaktionen auch innerhalb von Systemen auftreten können, die nicht organisch sind, die kein allgemeine Ziel verfolgen und insbesondere nicht das Ziel, für das gemeinsame Wohl aller ihrer interagierenden Teile zu arbeiten. Mit anderen Worten: Interdependenz bedeutet nicht immer Eins-Sein; voneinander abhängige Aktivitäten verfolgen nicht immer ein gemeinsames Ziel. Die Relevanz dieses Punktes wird sich zeigen, wenn wir die romantischen Vorstellungen über wechselseitige Kausalität mit buddhistischen zum selben Thema vergleichen.

Allerdings hatten die Romantiker noch ein weiteres Motiv, die Prinzipien von Gegenseitigkeit und Verbundenheit als Zeichen einer größeren organischen Einheit in den Vordergrund zu stellen. Das lag daran, dass diese beiden Prinzipien den Im-

perativen des Lebens einen eher sozialen als egoistischen Charakter verliehen. Wenn das brutale Überleben eines Organismus sein einziger Zweck wäre, könnten die Gesetze des organischen Wachstums kein brauchbares Paradigma für soziale Harmonie liefern. Könnte man den Menschen jedoch bewusst machen, dass ihr Wohlergehen - als Teil einer größeren organischen Einheit - vom Wohlergehen des Ganzen abhängt, wären sie eher bereit, ihre Kräfte zum Wohle aller einzusetzen.

Die Erfahrung der Gegenseitigkeit - Sensibilität für die Auswirkungen der Umwelt auf einen selbst und Sensibilität für die eigene Wirkung auf die Umwelt - wurde so zum Prüfstein der ästhetischen und politischen Gebote, welche 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 direkte Erfahrung der Verbundenheit in ihrem Publikum inspirieren. Nur dann könne die Kunst einen Beitrag zu den Zielen des Universums leisten.

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

Das erste war, dass der Künstler sich darin üben müsse, *empfänglich* zu sein: sich den gesunden Einflüsse seiner Umgebung - wie der Liebe anderer und der Schönheit der Natur - zu öffnen. Erst dann solle er seiner Seele erlauben, auf diese Einflüsse in natürlicher Art und Weise zu reagieren, indem er ein Kunstwerk schafft - so wie eine Pflanze nur dann Früchte hervorbringt, wenn sie für die Einflüsse der sie umgebenden Welt offen ist. 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 *Blütenstaub*, "ist die Quelle aller Erniedrigung, so wie im Gegenteil der Grund aller echten Erhebung."[5] Dies nannte er "die höchste philosophische Wahrheit".

Das Ergebnis dieses wechselseitigen Prozesses war in seinen Augen, dass jede Seite die andere der Vollendung ihrer Entwicklung näher bringt. Das Selbst wächst und erweitert sich durch die Empfänglichkeit für die Welt, so wie seine aktive Gestaltung der Welt deren Entwicklung zu größerer Schönheit fördert. Auf diese Weise werden alle drei Prinzipien des organischen Wachstums - (1) ein Ziel (2) und die Entwicklung durch (3) Gegenseitigkeit - durch den Akt des künstlerischen Schaffens unterstützt.

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 noch anschaulicher aus. Seine Wortwahl zur Beschreibung dieses Prozesses war allerdings etwas unglücklich und mag von seinem "indischen Zustand" inspiriert gewesen sein. Er nannte den Prozess "Müßiggang" und "reines Vegetieren".

> "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, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein *reines Vegetieren*."[6]

Schleiermacher, obwohl er Schlegels Wortwahl nicht folgte, machte dieses erste ästhetische Gebot - die Empfänglichkeit - zum Eckpfeiler der romantischen Religion.

Das zweite - direkt aus dem ersten erwachsende - ästhetische Gebot war, dass die Kunst expressiv und nicht imitierend zu sein habe. Die Aufgabe des Künstlers bestand demnach nicht darin, die Außenwelt zu imitieren oder darzustellen, sondern die in ihm als Reaktion auf die Außenwelt entstehenden Gefühle auszudrücken. Denn das Ziel des Lebens als Ganzem - so wie es sich entwickelt hat - sei nicht die Imitation anderer Formen sondern der eigene Ausdruck. Der Ausdruck der eigenen Gefühle sei keine bloße Hingabe an eine Übung in Subjektivität. Stattdessen drücke man die organische, einheitliche Kraft des Lebens aus, so wie sie sich entwickelt und im jeweiligen Augenblick präsentiert. Nur so könne man im Publikum ein Gefühl für die gemeinsame Lebenskraft wecken, die auch in ihnen selbst wirke. Indem das Publikum sich mit dem Autor/Künstler identifiziere, könne es sich in seinen Ausdrucksversuch einfühlen und ein ähnliches Verlangen verspüren, dieselbe Lebenskraft ebenfalls auszudrücken. Diese Einfühlung sei es, die ein Kunstwerk zum Leben erwecke und über das Publikum zu weiterem Leben anrege.

So bemerkte Schlegel, als er den romantischen - d.h. romanhaften - Stil der Literatur lobte "und doch gibt es noch keine Form, die so dazu gemacht wäre, den Geist des Autors vollständig auszudrücken: so daß manche Künstler, die nur auch einen Roman schreiben wollten, von ungefähr sich selbst dargestellt haben." [7]Mit anderen Worten, das Ziel der romantischen Kunst war nicht, ein schönes Objekt für das freie Spiel interessenloser Kontemplation zu schaffen, wie Kant es wollte. Stattdessen sollte sie das Publikum mit dem verbinden, was im Autor am lebendigsten ist.

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 - welche die Romantiker als Paradigma für alle menschliche Tätigkeit ansahen - war also nicht die Darstellung oder Nachahmung der wahren Erscheinung oder Natur der Dinge außerhalb des Geistes. Stattdessen solle sie körperliche und geistige Gefühle ausdrücken. Dieser Punkt sollte einen starken Einfluss darauf ausüben, welches Bild die Romantiker von der Ausübung von Religion hatten.

Das dritte ästhetische Gebot, welches die Romantiker aus den organischen Prinzipien ableiteten, war, dass sich Kunst *entwickeln* müsse. Ein Künstler solle nicht an die Vorbilder oder ästhetischen Regeln der Vergangenheit gebunden sein, sondern eine Form finden, die geeignet ist, jede innere Inspiration so auszudrücken, wie sie sich im Hier und Jetzt präsentiert. Tatsächlich müsse der Künstler, sobald er ein Kunstwerk geschaffen habe, dieses aufgeben, damit es die Entwicklung seiner Sensibilität für die Lebenskraft nicht behindert, wie sie sich im nächsten Moment darstellen wird - und dann im nächsten. Andernfalls würde seine Kunst nicht zur Evolution der menschlichen Gesellschaft oder des Lebens als Ganzem beitragen. Auch dieser Punkt hatte einen großen Einfluss darauf, wie die Romantiker Religion als Aktivität des Menschen betrachteten.

Diese drei ästhetischen Gebote liefern zusammengenommen das, was man einen romanhaften Ansatz für die Schaffung und Rezeption eines Kunstwerks nennen könnte. Mit anderen Worten, sie behandeln den Künstler und sein Publikum so, wie ein Romancier seine Figuren behandeln würde, indem sie die Auf-

merksamkeit weg vom Kunstwerk selbst und hin zu den psychologischen Prozessen lenken, die es hervorbringen und die aus der Einfühlung in das Werk resultieren. Angesichts der Tatsache, dass die Romantiker von Herder das Prinzip gelernt hatten, dass alle menschliche Aktivität als Kunstwerk betrachtet werden sollte, kann es nicht überraschen, dass - wie wir weiter unten sehen werden - die Romantiker dieselben Prinzipien auf ihr Verständnis von Philosophie und Religion anwendeten: Wahrheit war in beiden Bereichen eine Angelegenheit - nicht von Aussagen oder Texten - sondern der psychologischen Prozesse, die einen Menschen dazu bringen, diese Dinge zu erschaffen, und der psychologischen Reaktion derer, die sie lesen.

Alle drei ästhetischen Gebote der Romantiker waren umstritten. Unter manchen Menschen fanden sie ein aufgeschlossenes Publikum, riefen bei anderen jedoch extremen Zorn hervor. Wie sollte Kunst, die durch Müßiggang inspiriert wurde, einer Kunst überlegen sein, welche durch Training und Beherrschung des künstlerischen Handwerks erreicht wurde? Warum sollen die Gefühle eines Menschen über die Welt interessanter sein als eine Darstellung der Realität? Wie soll man sich auf ein Kunstwerk beziehen können, wenn man darin keine erkennbare Form erkennen kann?

Mit diesen Fragen konfrontiert, erkannten die Romantiker, dass sie ihr Publikum dazu erziehen mussten ihre Kunst zu schätzen. Wie wir weiter unten sehen werden, kamen sie zu dem Schluss, dass die *Bildung*, welche sie den Menschen anboten, nicht allein von der Kunst abhängen durfte, sondern sie auch andere Wege finden mussten, ihr Publikum für die Wunder der Gesetze des organischen Wachstums zu sensibilisieren.

Bei allen Schwierigkeiten, auf die die Romantiker bei dem Versuch stießen, andere zur Übernahme ihrer ästhetischen Imperative zu bringen, stellten die politischen Gebote, welche 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 für die Gebote darstellten - jeder sollte in Harmonie leben -, alle individuellen Gebote darüber, wie diese Harmonie zu erreichen sei, untergruben. Außerdem untergruben sie den Status objektiver Wahrheit, auf welchen sich selbst die allgemeineren Gebote gründen könnten.

Das allgemeine politische Gebot der Romantik war, dass das ideale Kunstwerk die Gesellschaft der Verwirklichung des Ziels des Lebens als Ganzem näher bringen sollte. Für Schlegel und Hölderlin war dieses Ziel Freiheit und Harmonie, für Schelling die Einheit in der Vielfalt. Obwohl es möglich ist, diese beiden Prinzipien einfach als zwei verschiedene Ausdrücke der selben Sache zu sehen - die Menschen sollten ihre Freiheiten verantwortungsvoll auf eine Weise ausüben, welche die Einheit und Harmonie der Gesellschaft nicht beschädigt -, werden wir weiter unten sehen, dass die Romantiker viele widersprüchliche Vorstellungen davon hatten, was Freiheit in einer unendlichen organischen Einheit bedeuten könnte.

Bei dem Versuch, ihre politischen Gebote besser 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 jeder Mensch frei war, das Diktat der Lebenskraft in sich zu spüren, und diese Lebenskraft sich ständig veränderte: Wie konnten dann andere Menschen sagen, dass er sich irre, wenn seine Intuition mit ihrer kollidierte?

Noch grundlegender war die folgende Frage: Wenn moralische Gebote aus dem Ziel des Lebens abgeleitet werden, wie könnte dieses Ziel erkannt werden? Es ist ja schön und gut, von der Einheit in der Vielfalt als letztem Ziel des Lebens zu sprechen. Aber

wie kann dieses Prinzip erkannt, geschweige denn anderen bewiesen werden? Dieses Problem wurde vor allem durch den dritten Aspekt der romantischen Weltanschauung verschärft: Dass die organische Einheit des Kosmos unendlich sei. Wie sollten die Menschen als endliche Wesen den wahren Sinn eines unendlichen Universums begreifen können? Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, kamen die Romantiker zu ihrer unverwechselbaren Auffassung dessen, was Wahrheit bedeutet.

Unendlichkeit

Die Unendlichkeit der organischen Einheit des Kosmos, eine Idee, die die Romantiker von Herschel aufgegriffen hatten, unterscheidet ihr Weltbild von dem Herders. Für Herder war der Kosmos nur einer der potenziell unendlichen Aspekte Gottes, was bedeutet, dass es mehr als die organische Einheit des Kosmos gibt. Gott hatte für ihn auch andere, außerkosmische Aspekte. Für die Romantiker hingegen umfasste die organische Einheit des Kosmos alles - die Unendlichkeit allen Seins - und bot keinen Raum für irgendetwas, selbst Gott, außerhalb desselben. Der unendliche Gott - die Weltseele - war eins mit dem unendlichen Kosmos. Durch diese These glaubten sie die Menschheit von der ultimativen Dualität zu befreien: der Dualität zwischen Gott und seiner Schöpfung. Für sie war Gott nichts Separates, das die Schöpfung transzendiere. Stattdessen war er in ihr immanent. Wie zu erwarten, wurde dieser Aspekt ihrer Weltanschauung zu einem bestimmenden Merkmal ihrer religiösen Ansichten. Aber er stellte sie auch vor zahlreiche Herausforderungen, als sie seine Implikationen in Bezug auf ihr ästhetisches und politisches Programm ausarbeiteten.

Das erste Problem bestand in der Frage, wie ein unendlicher Organismus in ein menschliches Konzept gefasst werden könne.

Endliche Organismen sind dadurch definiert, dass sie ein Ziel haben, welches sie in Interaktion mit ihrer Umwelt erreichen. Ein unendlicher Organismus hat jedoch per Definition keine äußere Umgebung, mit der er interagieren kann. Was für eine Art von Organismus war es also? Und was für ein Ziel könnte er haben? Spinoza hatte diese Frage in seiner Sicht von Gott als unendlicher Substanz bereits aufgeworfen und angedeutet, dass, selbst wenn es eine Antwort gebe, kein endliches Wesen sie begreifen könnte. Wie er sagte, wäre das Ziel einer solchen unendlichen Substanz unserer eigenen Vorstellung von "Ziel" nicht ähnlicher, als der Hundsstern, Sirius, einem bellenden Hund ähnelt.

Unter den Romantikern versuchte Schelling als einziger, dieses Problem anzugehen. Seine modernen wissenschaftlichen Kommentatoren sind sich jedoch einig, dass die von ihm vorgeschlagenen Lösungen verworren waren und mehr Probleme schufen als sie lösten. Eines wahr für ihn jedoch deutlich: Obwohl der unendliche Organismus auf eine Einheit zusteuere, so würde er sie doch nie ganz erreichen. Totale, statische Einheit sei ein unerreichbares Ziel. Das Universum, um wirklich unendlich zu sein, müsse für immer in einem Prozess begriffen sein - eine Idee, die alle Romantiker teilten. Daraus ergab sich jedoch ein weiteres Problem: Das Ziel des Organismus war es, was ihm seine Einheit im Prozesshaften verlieh. Wenn das Ziel jedoch niemals erreicht werden konnte, würde das nicht bedeuten, dass die Einheit illusorisch war? Auch Schelling rang mit dieser Frage, jedoch ohne schlüssiges Ergebnis.

Dies stellt einen ernsthaften Schwachpunkt in der romantischen Weltanschauung dar. Ihre Annahme, dass das Universum ein Ziel habe, erlaubte ihnen zu behaupten, dass es eine organische Einheit sei. Das Prinzip der organischen Einheit war es wiederum, was sie davon überzeugte, dass der menschliche Geist die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrücken könne. Erst

nach Überbrückung dieser Kluft, so glaubten sie, könnten wir etwas über die Außenwelt erfahren - indem wir uns selbst untersuchen - und über uns selbst, indem wir die Außenwelt untersuchen. Aber wenn das Ziel des Universums als Ganzes nicht zu erkennen ist, dann scheitert die zugrunde liegende Metapher des romantischen Denkens. Anstatt die Spaltung zu beseitigen, welche das Universum "da draußen" unerkennbar macht, bleibt ein Universum übrig, das auf andere Weise unerkennbar ist: Es kann nur verstanden werden, wenn es ein Ziel hat, aber sein Ziel kann nicht erreicht oder auch nur erdacht werden. Dies bedeutet, dass nichts verstanden werden kann.

Ein weiteres Problem, mit dem sich allerdings alle Romantiker auseinandersetzten, war wie - vorausgesetzt, dass das Universum ein unendlicher Organismus ist - endliche Menschen diesen unendlichen Organismus als Wahrheit erkennen können sollen. Jeder endliche Organismus könnte als Teil eines unendlichen Organismus nur einen kleinen Teil von ihm sehen und verstehen. Und da sich der unendliche Organismus im Laufe der Zeit verändert, schrumpft dieser kleine Teil außerdem durch die perspektivische Begrenzung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort. So etwas wie einen privilegierten Standpunkt, von welchem aus ein endliches Wesen das unendliche Ganze erfassen und angemessen darstellen könnte, gab es also nicht.

Wie wir bereits gesehen haben, schloss die sich verändernde Natur des organischen Kosmos die Möglichkeit aus, dass die Gesetze der Vernunft universell - immer und überall - wahr sein können. Durch die Postulierung eines unendlichen Kosmos schlossen die Romantiker allerdings auch die andere in der westlichen Tradition allgemein beanspruchte Quelle für universelle Wahrheiten aus: Die christliche Offenbarung. Die christliche Tradition hatte behauptet, dass Gott - als unendliches Wesen, als Schöpfer eines endlichen Kosmos - für endliche Wesen innerhalb dieses

Kosmos im Wesentlichen unerkennbar sei. Die Tradition hatte jedoch außerdem beteuert, dass Gott dieses Problem umgangen habe, indem er den Menschen sich selbst und seine Absichten durch Akte der Offenbarung zu erkennen gebe. Da es nun aber keinen Gott außerhalb des Universums mehr gab, der den endlichen Menschen seinen unendlichen Standpunkt erklären könnte, und da die Weltseele nichts anderes ist als die Gesamtheit des Seins, gab es keine äußere Autorität, die das Ziel des unendlichen Universums in endlichen Begriffen erklären konnte.

Daher gaben die Romantiker die beiden in der westlichen Tradition überlieferten Kriterien für den Anspruch auf objektiv Wahrheit auf: Vernunft und Offenbarung. Folglich stellte sich ihnen die Frage, welche Kriterien sie stattdessen anbieten sollten.

Die allgemeine romantische Lösung dieses Problems bestand darin zuzugeben, dass endliche Wesen die Unendlichkeit nicht vollständig verstehen können, dass aber - aufgrund der organischen Gesetze, die endliche Wesen mit dem unendlichen Sein gemein haben - insbesondere menschliche Wesen das universelle Ziel des unendlichen Seins in Andeutungen verstehen können, indem sie in ihr Inneres schauen. Als Erklärung gaben die Romantiker zwei Gründe an. Erstens stehe der Mensch an der Spitze der Evolution. Indem er im kreativen Akt sein Inneres beobachte, sei der Mensch in der Lage, die allgemeine Richtung zu erkennen, in die sich das Leben bewege. Im Grunde seien Menschen die Akteure, die entscheiden, wohin sich das Leben gerade entwickle. Wie Schlegel sagte: "Gott ist wirklich nur eine Aufgabe für uns, und wir erschaffen ihn durch unsere eigenen Handlungen."[9] In Übereinstimmung mit Kants Diktum, dass wir nur wissen, was wir tun, waren die Romantiker der Ansicht, dass wir die Richtung des unendlichen Universums kennen, weil wir Agenten seiner Entstehung sind. Dies würde besonders dann zutreffen, wenn der Mensch seine Sensibilität durch die richtige *Bildung*

entwickle.

Zweitens sei die Introspektion der beste Weg, das Ziel des Kosmos zu erahnen, weil jeder Mensch ein *Mikrokosmos* sei: ein kleines Abbild des Kosmos, das nach den gleichen organischen Gesetzen funktioniert und das gleiche Verhalten zeigt. Wie Schleiermacher es ausdrückte, sei jedes Individuum eine "Darstellung des Unendlichen".[10] Oder in Novalis' Worten: "ist denn das Weltall nicht *in uns selbst*?...In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft."[11] Je mehr man sich die inneren Vorgänge des eigenen Körpers und Geistes bewusst machen könne, desto mehr könne man die entsprechenden inneren Vorgänge des gesamten Kosmos spüren und zum Ausdruck bringen. Aus diesem Grund waren die Romantiker der Meinung, dass die Introspektion zu Wahrheiten führt, die nicht nur subjektiv sind, sondern analog auch auf den gesamten Kosmos zutreffen. Schlegel nannte die aus der Introspektion abgeleiteten Wahrheiten - den christlichen Begriff entlehnend - "Offenbarungen", was darauf hindeutet, dass sie von Natur aus göttlich sind.

Das Problem bestand natürlich darin, wie man den relativen Wert selbst göttlicher Wahrheiten beurteilen könne, die nach eigenen Eingeständnis der Romantiker partiell waren und Veränderungen unterlagen. Als Antwort auf dieses Problem entwickelten sie eine Reihe unterschiedlicher Definitionen dessen, was eine Wahrheit ausmacht und wie diese am besten vermittelt werden könne.

Schelling war der einzige unter ihnen, der Kants Kriterium für Wahrheit folgte: dass sie widerspruchsfrei und kohärent sein muss. Er stimmte mit seinen Mitromantikern darin überein, dass die primäre intellektuelle Intuition die der Einheit allen Seins sei, aber er glaubte auch, dass diese Intuition nur dann einen Wahrheitswert habe, wenn man daraus eine widerspruchsfreie

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, dass sie dynamisch waren und nicht ein statisches Universum - wie das von Newton - erklärten, sondern ein sich entwickelndes. Jedes seiner Systeme zielte darauf ab, zu erklären, wie die Einheit des Seins als These ihre Antithese hervorbringt und dann durch die Spannung zwischen den beiden eine höhere Synthese schafft, welche dann als neue These eine neue Antithese hervorbringt. In diesem sich wiederholenden Prozess gibt die Anfangsthese bei Schlegel also den Anstoß für eine fortgesetzte Evolution. Die Tatsache, dass Schelling mit seinen Bemühungen nie zufrieden war und ein System nach dem anderen produzierte und wieder verwarf, mag seine Mitromantiker davon abgehalten haben, selbst philosophische Systeme zu entwickeln.

Sie hatten aber auch andere Gründe für die Vermeidung von Systembildung. Schlegel hatte in seinen frühen Schriften behauptet, dass das Streben nach einer systematischen Erklärung der gesamten Realität sowohl notwendig als auch unmöglich sei: *notwendig*, da der Verstand von Natur aus die Dinge als Ganzes sehen will; *unmöglich*, da seine Endlichkeit ihn daran hindert, jemals erfolgreich zu sein. Daher verfolgte er bei der Systembildung einen romanhaften Ansatz: Für ihn ähnelte der Systembildner dem Versuch des Schriftstellers, eine Romanfigur darzustellen. Die Quelle der Systembildung, so behauptete er, sei nicht in abstrakten ersten Prinzipien zu finden, sondern im psychologischen Drang des Systembildners nach Einheit des Wissens. Laut Schlegel beginne jede Philosophie mit dem Prinzip: "Ich strebe nach der Einheit der Erkenntnis."[12] In einem ehrlichen philo-

sophischen System solle alles darauf abzielen, die Implikationen der psychologischen Motivation des Philosophen zu untersuchen. Die Wahrheit solle nicht im System gefunden werden, sondern im umgekehrten Blick auf den Geist, welcher es erschaffen will. Wie in der Kunst liege die Wahrheit der Philosophie nicht in einer kohärenten Darstellung des Universums, sondern im Ausdruck und Verständnis des *Wunsches*, es kohärent darzustellen.

Auch Novalis empfahl, die Systembildung in erster Linie als eine Frage der psychologischen Entwicklung des Systembildners 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 sein, nicht zur Avantgarde der Veränderung zu gehören. Der Wunsch nach vollständiger Erklärung und Vertrautheit sei ein Versuch, sich dem Wunder und Neuen des gegenwärtigen Augenblicks zu verschließen. Wenn sich das Universum wirklich entwickle, könne kein System - selbst ein System zur Erklärung seiner Entwicklung - der authentischen Erfahrung gerecht werden, sowohl ein passiver als auch ein aktiver Teilnehmer an dieser Entwicklung zu sein.

Anstatt also nach Wahrheit als Kohärenz zu streben, war Novalis der Meinung, dass man nach der Wahrheit von *Authentizität* streben solle: der Tatsache treu zu sein, dass wir uns entwickelnde Geschöpfe an unserem eigenen besonderen Ort und zu unserer eigenen Zeit sind, während wir uns gleichzeitig durch unsere Vorstellungskraft über diese Beschränkungen erheben, um das Unendliche zu spüren. Für ihn war Authentizität das Gegenteil von Spießertum, der mechanischen Wiederholung der alltäglichen Gewohnheiten. Ein authentischer Mensch war jemand, der außerhalb des Alltäglichen lebte, der in der Lage war, die Erfah-

rung des Alltäglichen in etwas fortlaufend Magisches und Neues zu verwandeln.

So war der primäre Garant für eine authentische Teilhabe an der Evolution des Universums die Romantisierung des Alltäglichen - ein Prozess, der, wie Novalis zugab, nicht erklärt werden konnte, auch wenn man ihn erleben könne. Mit seinen Worten,

> "Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung. Das niedre 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 Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es."[14]

Die Romantisierung des Alltäglichen, so dachte Novalis, fördere eine Sensibilität für den zweifachen Prozess der Selbstentfremdung und der Aneignung, welcher es dem Geist ermögliche, besser auf die Welt zu reagieren und sie durch Imagination selbstbestimmter zu gestalten. Darüber hinaus verifiziere der Akt des Romantisierens - durch Blick auf die kosmischen Kategorien des Erhabenen, Mysteriösen und Unendlichen im Mikrokosmos der eigenen Erfahrung - zumindest subjektiv die Parallelen zwischen dem endlichen Organismus und der unendlichen organischen Einheit, von der er ein Teil sei. Zu spüren, was man das *mikrokosmische Erhabene* nennen könne, bedeute, die eigene Kraft zu erkennen, sich wie ein unendliches Wesen über das Klein-Klein der eigenen endlichen Zeit und des eigenen Ortes zu erheben. Die Kräfte der Phantasie, anstatt leere Erfindungen und Lügen zu sein, seien also in Wirklichkeit eine Quelle der Wahrheit. Für Novalis wurde diese Wahrheit durch die Tatsache bewiesen, dass die gewöhnliche Existenz elendig und somit unnatürlich sei. In

seinen Worten,

> "Brauchen wir vielleicht deshalb so viel Energie und Anstrengung für das Gewöhnliche und Alltägliche, weil für einen authentischen Menschen nichts mehr aus dem Gewöhnlichen herausfällt - nichts Ungewöhnlicheres - als die elende Alltäglichkeit?"[15]

Allerdings bot der natürliche und wahrhaftige Akt des Romantisierens keine Möglichkeit, anderen die Wahrheit der eigenen persönlichen Offenbarungen zu vermitteln. Da Authentizität nur innerlich erfahren werden könne, sei die Wahrheit einer momentbezogenen Offenbarung völlig subjektiv und nicht von außen überprüfbar, weil kein Mensch dieselbe Position in Zeit und Ort einnehmen kann wie ein anderer. Außerdem könne die Verortung einer Person in Zeit und Raum nicht maßgeblicher sein als die einer anderen. Das Beste, was ein Mensch tun könne, um andere von der Wahrheit der eigenen Offenbarungen zu überzeugen, schloss Novalis, sei der indirekte Weg: durch Poesie und Romane, welche die Welt als magisch darstellen.

Schlegel nahm im Laufe der Zeit eine ähnliche Position zum mikrokosmisch Erhabenen ein. Für ihn war das Gefühl des Erhabenen in der unmittelbaren Erfahrung eine Garantie für die Realität des Unendlichen. Es handele sich bei diesem Gefühl jedoch um eine "Fiktion" und könne also weder bewiesen noch widerlegt werden.

So war auch er der Meinung, dass Literatur das beste Mittel sei, um andere von der Wahrheit des Unendlichen zu überzeugen. Allerdings entwickelte er seinen eigenen Denkansatz, wie man die Tatsache am besten vermitteln kann, dass sich das Unendliche ständig verändert. Das Ergebnis waren zwei miteinander verbundene Konzepte - *Ironie* und *Idee* -, die seinen charakteristischen Beitrag zu den romantischen Vorstellungen von Wahrheit dar-

stellen.

Das erste Konzept betraf die Haltung des Autors gegenüber seinen Werken. Um die unaufhörliche Natur des Wandels zu vermitteln und gleichzeitig zu versuchen, einen Schritt zurückzutreten, müsse der Autor eine *ironische* Haltung einnehmen. Das Ziel bei der Erschaffung eines Kunstwerks sei, eine Wahrheit zu vermitteln, während der Künstler sich gleichzeitig bewusst ist, dass die Wahrheit sich unweigerlich ändert. Er solle also seine Botschaft ernst nehmen und dennoch eine humoristische - und kosmische - Distanz zu ihr einnehmen. In Schlegels eigenen Worten enthält und erweckt die Ironie "ein Gefühl von dem unauflöslichen 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 sowohl eine innere Eigenschaft, "die Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend, oder Genialität", als auch eine stilistische Eigenart des Autors, ähnlich der mimischen "Manier eines gewöhnlichen guten italienischen *Buffo*".[18]

Obwohl Schlegel die Ironie in vielen Gattungen fand - er sah zum Beispiel den sokratischen Dialog als die größte philosophische Gattung an, da dessen Sinn für Ironie die Starrheit philosophischer Systeme überstieg - perfektionierte er sein eigenes Genre, um die ironische Natur der Wahrheit zu vermitteln. Dies war das *Fragment*: eine Aussage, die kurz genug ist, um prägnant zu sein, aber 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 einen Teil darstellt. Laut Schlegel

vermittelt das ideale Fragment 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 Sinn des Begriffs behauptet nicht einfach die dynamische Natur der Realität. Sie stellt diese Wirklichkeit dar, indem sie zwei gegensätzliche Gedanken präsentiert, 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 sich verändernde Natur der Realität darstellen und verkörpern, sondern auch andeuten, dass die Wahrheit jenseits der Worte liegt. Schlegel nannte die Fähigkeit, mit dieser ironischen Haltung zu schreiben, *Vielseitigkeit* und *Agilität*: "Zur Vielseitigkeit gehört nicht allein ein weitumfassendes System, 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 geht auch eine Philosophie der Ironie von Grundannahmen über die Wahrheit aus. In Schlegels Fall war diese Annahme letztlich von den Pietisten entlehnt: Die Wahrheit ist nach ihrem praktischen Nutzen zu beurteilen. Als "Dichter" - sein Begriff für jeden literarischen Künstler - musste er demnach eine für die Schaffenskraft des Dichters förderliche Philosophie entwickeln. "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 - von Schlegel selbst schnell genug als "Mythos" bezeichnet - war ein Mythos, welcher wegen der positiven Wirkung auf die ihn akzeptierenden Menschen als Wahrheit angenommen wurde.

Auch Hölderlin entschied sich für ein pragmatisches Kriterium für Wahrheit. Seine Maßstäbe für "pragmatisch" waren jedoch nicht nur auf die für den Künstler oder Autoren erforderlichen Wahrheiten gerichtet. Vielmehr ging es ihm um die Frage, von welchen Wahrheiten ein sich ständig veränderndes Individuum in einer sich ständig verändernden Welt ausgehen sollte. In Anbetracht der Tatsache, dass er später einen totalen psychischen Zusammenbruch erlitt, hat sein Kriterium eine gewisse Brisanz: Jeder Mensch, so sagte er, solle die Philosophie wählen, die ihm am besten ein Gefühl innerer, psychischer Einheit und Harmonie verschafft. Verändere sich der Mensch, so müsse er eine andere ihm dienliche Philosophie wählen - ein Prinzip, das er in seinem Roman *Hyperion* illustrierte und in seinen philosophischen Skizzen erklärte.

Bei der Besprechung der gegensätzlichen Philosophien von Spinoza - der die Entscheidungsfreiheit leugnet und für passive Akzeptanz eintritt - und Fichte - der die Entscheidungsfreiheit bejaht und für aktiven Kampf eintritt - behauptete Hölderlin beispielsweise, dass Spinozas Sinn für die Einheit der Natur ein verlorenes Ideal darstelle, während Fichtes Ansicht den Kampf zur Wiedererlangung des Paradieses ausdrücke. Diese gegensätzlichen Ansichten eigneten sich für verschiedene Stadien im Leben, obwohl keine von ihnen notwendigerweise fortgeschrittener sei als die andere. Mit anderen Worten, man könne Trost und Inspiration finden, indem man je nach Bedarf zwischen diesen philosophischen Ansätzen wechsle. Das Bild, das Hölderlin für diesen Prozess gab, war die elliptische Umlaufbahn eines Planeten, der mal näher an den einen, mal näher an den anderen Brennpunkt der Ellipse heranrückt.

Anders ausgedrückt war Wahrheit für Hölderlin eine Sache der individuellen Wahl, die niemand einem anderen aufzwingen solle. Und kein anderer könne vom Einzelnen verlangen, dass

er sich konsequent an eine bestimmte Wahl halte. Konsequenz bedeutete für Hölderlin, dem pragmatischen Bedürfnis nach innerer Ganzheit und Frieden treu zu bleiben, wobei jeder Mensch selbst am besten beurteilen könne, welche Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt in Raum und Zeit am pragmatischsten sei.

Diese Einstellung zur Wahrheit funktioniert nur, wenn man glaubt, dass die eigenen Vorstellungen von Realität - und insbesondere vom Handeln - keine Auswirkungen auf irgendetwas anderes als auf den eigenen Seelenfrieden im gegenwärtigen Moment haben. Und, wie wir weiter unten sehen werden, vertrat Hölderlin genau diesen Glauben. In seinen Augen bedeutet das unendliche, wimmelnde Leben des Universums, dass - obwohl Handlungen die Verletzung eines Menschen zur Folge haben können - das Leben als Ganzes niemals Schaden nehme. Die überfließende Energie des Lebens heile alle Wunden. Die Konflikte der Welt entstünden aus unserer mangelnden Erkenntnis, dass unsere Sicht der Realität nur einen partiellen und flüchtigen Blick auf die Wahrheit bieten kann. Aus einer größeren Perspektive betrachtet, seien Meinungsverschiedenheiten - wie alle anderen Konflikte - nicht mehr als vorübergehende Dissonanzen in der sich entwickelnden Harmonie des gesamten Kosmos.

Dies wirft jedoch zwei wichtige Fragen im Hinblick auf alle frühromantischen Theorien über Wahrheit auf: Wenn die organische Unendlichkeit des Kosmos bedeutet, dass alle menschlichen Ideen nur partielle und vorübergehende Einblicke in Wahrheit bieten können: Was bedeutet das dann für die Idee, dass der Kosmos eine organische Unendlichkeit ist? Ist auch diese Idee nur partiell und vorübergehend? Wenn ja, würde das dann (1) nicht die Möglichkeit zulassen, dass die tatsächliche Struktur des Universums keine organische Unendlichkeit ist? Und würde das nicht auch die Möglichkeit zulassen, dass das Universum eine an-

dere Struktur hat, eine, die von Ideen erfasst werden kann, die adäquate und universelle Ansichten über Wahrheit bieten? (2) Wenn die Idee einer organischen Unendlichkeit nur teilweise wahr wäre, würde das nicht bedeuten, dass das Gefühl des Trostes, das die Idee der Harmonie dieser Unendlichkeit bietet, illusorisch ist? Schließlich wäre dann das Ziel der organischen Unendlichkeit im Wesentlichen unerkennbar. Wie kann man also darauf vertrauen, dass sie wohlwollend ist? Ist es nicht erschreckend, sich in einem Kosmos zu befinden, in dem das Leben so leicht über das Leben verfügt - wo das Leben sich tatsächlich vom Tod ernährt - und dessen Ziel nicht verstanden werden kann?

Als Antwort auf diese beiden Einwände bestanden die Romantiker darauf, dass die Idee der unendlichen organischen Einheit des Kosmos einen besonderen Status besitze. Anders als gewöhnliche menschliche Ideen unterliege sie nicht den Beschränkungen der Sinne. Stattdessen werde sie direkt durch den sensiblen Geist erahnt. Sie sei, ähnlich wie Kants Kategorien, in die Struktur einer direkten Intuition eingebaut. Einmal gewonnenen zeige eine solche Erfahrung, dass das durch die Sinne wahrgenommen Elend des Lebens - Altern, Krankheit und Tod - nur scheinbar ein Elend ist. Das größere Bild, welches sich durch diese Erfahrung ergebe, sei 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 hinausschieben 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 verborgner 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. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden."[24]

Wenn Schlegel von einem außerhalb jedes systematischen Denkens liegenden Chaos sprach, meinte er nicht, dass die Welt jenseits des Denkens eine Welt der Gefahr oder Unordnung sei. Sie sei nur eine der *scheinbaren* Unordnung. Die im schöpferischen Akt unmittelbar erfahrbare organische Interaktion mit dem Universum diene dem Künstler als Beweis, dass das erhabene Unendliche harmonisch und nicht zu fürchten sei.

Der Wahrheitsgehalt dieser Erfahrung konnte anderen jedoch nicht bewiesen werden. Sie war nur gefühlsmäßig erlebbar. Um aber zu beweisen, dass sie nicht rein subjektiv war, mussten die Romantiker andere Menschen dazu bringen, für dieselbe Erfahrung empfänglich zu werden. Und die einzige Möglichkeit hierzu war, die Idee einer solchen Erfahrung attraktiv zu machen.

Folglich lag ein großer Teil der romantischen *Bildung* mit dem Ziel der Schaffung einer freien und harmonischen Gesellschaft in ihren Versuchen, die Erfahrung des Eins-Seins zu einer attraktiven Idee zu machen. Bis zu einem gewissen Grad nutzten sie ihre literarischen Fähigkeiten, um diese Aufgabe zu meistern. Aber der vielleicht attraktivste Teil des romantischen Programms lag in ihrer Erklärung, was Freiheit im Kontext einer unendlichen organischen Einheit bedeute.

DER REIZ DER FREIHEIT

Sowohl Kant als auch Fichte hatten eindringlich argumentiert, dass die Annahme eines monistischen Kosmos - eines Kosmos, in dem alles Eins ist - die Möglichkeit der Freiheit in den beiden Bedeutungen des Begriffs leugnet, die für die menschliche Würde am wichtigsten sind: *Autonomie*, die Fähigkeit, vernunftgemäße Gesetze für das eigene Handeln zu formulieren, und *Spontanität*, die Fähigkeit frei zu wählen. Wenn der Mensch nur Teil einer größeren Einheit wäre, über die er keine Kontrolle habe, dann würden die Ziele dieser Einheit - was immer sie auch sein mögen - automatisch die menschliche Freiheit außer Kraft setzen. Ohne Entscheidungsfreiheit könne dem Menschen nicht die Würde zugestanden werden, welche mit Verantwortung einhergeht.

Die Romantiker waren sich dieser Argumente sehr wohl bewusst, und doch behauptete jeder von ihnen auf seine Weise, dass der Mensch - auch als Teil einer unendlichen organischen Einheit - frei sei. Der Weg, den sie zur Umgehung dieses Paradox wählten, bestand natürlich darin, neu zu definieren, was Freiheit bedeutet. Wenn wir die Art und Weise untersuchen, in der Schelling, Novalis, Schlegel und Hölderlin dieses Paradox angingen, werden wir daher in jedem einzelnen Fall sehen, dass ihre Lösungen direkt mit ihren individuellen Vorstellungen davon verbunden waren, was eine Wahrheit ausmacht.

Schelling - der als einziger von ihnen an dem Kriterium festhielt, dass Wahrheit logisch konsistent sein solle - kam zu der düstersten Ansicht, worin Freiheit besteht. Ausgehend von der Einheit des Kosmos schloss er, dass der Mensch als endliches Wesen gar nicht existiere, in dem Sinne, dass nichts an und für sich existieren kann. Aus dieser Schlussfolgerung argumentierte er weiter, dass endliche Menschen über keine Entscheidungsfrei-

heit verfügen. Tatsächlich kam er schließlich zu dem Schluss, dass die Idee der Entscheidungsfreiheit selbst die Quelle allen Übels sei. Um das Gute im Universum zu fördern, müsse der Mensch akzeptieren, dass seine einzige Freiheit darin bestehe, sich für die in ihm wirkende göttliche Kraft zu öffnen. Da diese Offenheit die innere Natur des Menschen - als Teil des Ganzen - zum Ausdruck bringe, bedeutete Freiheit also, die eigene innere Natur zum Ausdruck zu bringen.

Das war natürlich Spinozas Definition von Freiheit, in der für Freiheit überhaupt kein Platz war. Schließlich hatte man dieser Definition zufolge weder eine Wahl noch trug man Verantwortung dafür zu bestimmen, worin die eigene angeborene Natur besteht oder wie die göttliche Kraft handelt. Der einzige Unterschied zwischen Spinoza und Schelling bestand darin, dass für Spinoza die innere Natur in der eigenen Vernunft besteht, während für Schelling die innere Natur die Summe aller Kräfte - körperliche und geistige, Gefühle und Gedanken - war, die durch einen und in einem wirken.

Im Gegensatz zu Schelling verneinten die anderen drei Denker bei der Definition von Freiheit offen, dass das Prinzip der logischen Konsistenz irgendeine Autorität über sie besitze. Diese Verneinung war ein ausdrücklicher Bestandteil ihres Freiheitsausdrucks: Wenn man, um mit dem Prinzip einer unendlichen organischen Einheit logisch konsistent zu sein, sich selbst jede Entscheidungsfreiheit versagen müsse, dann behauptet man seine Freiheit, indem man die Unabhängigkeit vom Prinzip der logischen Konsistenz erklärt. Das bedeutete jedoch nicht, dass sie sich nicht bemühten, kohärent zu sein. Sie suchten einfach nach Kohärenz in anderen Begriffen.

Für Novalis bestand Freiheit in der Fähigkeit, das eigene Leben zu *romantisieren*. Nur in dem Maße, in dem man mit Hilfe der eigenen Vorstellungskraft das Erhabene im Alltäglichen se-

hen könne, erhalte der Mensch die Gewissheit, dass er bei der Gestaltung des Kosmos eine Rolle spiele und an der schöpferischen Freiheit des Unendlichen teilhabe.

Für Schlegel bestand die Freiheit in der *Vielseitigkeit*, der Fähigkeit, sich in widersprüchlichen Fragen nicht auf eine Seite festzulegen zu lassen. So konnte er zwei völlig widersprüchliche Vorstellungen von Freiheit in einer einzigen "Idee" unterbringen: Dass einerseits das Eins-sein und die Harmonie des Universums die einzige Idee seiner Philosophie sei; und andererseits, dass der Mensch sich selbst bei dem Versuch kennenlerne, sich zu definieren, da gerade das sich-selbst-definieren ihn zu dem mache, was er sei. Die Fähigkeit, beide Ansichten gleichzeitig mit einer ironischen Attitüde - die keiner der beiden verpflichtet ist - zu vertreten, befreie einen von den einschränkenden Bedingungen der eigenen Zeit und des eigenen Ortes und ermögliche die Teilhabe an einer unendlichen Perspektive.

In ähnlicher Weise bestand für Hölderlin die Freiheit in der Fähigkeit, den eigenen Standpunkt zu ändern, falls dies für die eigene spirituelle Ganzheit und Gesundheit notwendig sein sollte. Dies wiederum war abhängig von der eigenen Spontaneität, ein von Kant entliehener Begriff, dem Hölderlin eine neue Bedeutung gegeben hatte. Statt absoluter Entscheidungsfreiheit bedeutete *Spontaneität* für Hölderlin die Fähigkeit, die eigenen schöpferischen Kräfte gegenüber der äußeren Welt durchzusetzen. Um wirklich spontan zu sein und die eigene innere Harmonie zu fördern, müsse man glauben, dass man die Realität auf jede beliebige Weise betrachten könne.

Trotz ihrer Bemühungen, Entscheidungsfreiheit auch in einer unendlichen organischen Einheit möglich erscheinen zu lassen, bestätigten alle drei Denker am Ende einfach nur die Tatsache, dass Freiheit für Teile einer organischen Einheit nichts anderes bedeuten könne als die Freiheit, der eigenen Natur zu folgen -

jedoch ohne die Freiheit, diese Natur zu wählen oder zu verändern. Die Fähigkeit, das Leben zu romantisieren, eine Haltung der Ironie aufrechtzuerhalten oder spontan in der Wahl der eigenen Sicht der Realität zu sein, mag sich subjektiv wie eine Ausübung von Freiheit anfühlen. Wenn man sie jedoch von außen - als Teil einer unendlichen organischen Einheit - beschreibt, dann können diese Fähigkeiten nichts anderes sein als ein Ausdruck von Impulsen, über welche man keine Kontrolle ausübt.

Auch hier waren die Romantiker also in dem Konflikt zwischen Beschreibung und Ausdruck gefangen. Da sie behaupteten, dass Ausdrücke von Gefühlen wahr seien, mussten sie eine Beschreibung der Realität anbieten, die ihre Behauptung rechtfertigte. Aber ihre Beschreibung der Realität stand in logischem Widerspruch zu einer ihrer anderen Behauptungen: Dass der Ausdruck von Gefühlen frei sei.

Nach der Lektüre von Kant scheinen alle drei Denker diesen Konflikt erkannt zu haben. Deshalb gaben sie die Idee der sich aus ersten Prinzipien ableitenden logischen Kohärenz auf und ersetzten sie durch ein Prinzip der ästhetischen Kohärenz: ein Prinzip, das nicht in logischen oder rationalen Begriffen sondern in künstlerischen Begriffen Sinn macht und sowohl *in einem Werk* der romantischen Kunst als auch *im kreativen Akt* der Erschaffung eines solchen Werks zum Ausdruck kommt. Einerseits ähnelt diese Art von Kohärenz derer bei der Beschreibung der Handlungsmotive einer Romanfigur: Man kann verstehen, woher die Figur kommt und was sie mit einer bestimmten Handlung zu erreichen versucht, auch wenn die Figur keine logischen ersten Prinzipien anführen kann, um diese Handlung zu rechtfertigen. Andererseits ähnelt die Kohärenz dieser Freiheitslehre derer in der Haltung des Autors, wenn er Energie in den künstlerischen Schaffensakt steckt: Ein Dichter muss - wie Schlegel sagte - an

die Macht des menschlichen Geistes glauben, die Dinge durch seine Gesetze zu prägen. Nicht an diese Macht zu glauben, wäre für einen Autor lähmend.

Diese Lehren über die Bedeutung der Freiheit - was auch immer ihre Gültigkeit als Richtlinien für aufstrebende Künstler sein mag - 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 Verantwortlichkeit. Es findet keine Diskussion über die Konsequenzen der eigenen Handlungen oder Konfliktlösung - wenn eine Person bei der Ausübung ihrer Freiheit die Freiheit einer anderen Person einschränkt - statt. Eine Sozialphilosophie, die kein Mittel anbietet, mit dem Individuen für ihre Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden können, und kein Mittel, um Konflikte zu schlichten, ist überhaupt keine Sozialphilosophie. Es ist ein Rezept für Chaos.

Die Romantiker bestanden natürlich darauf, dass, wenn alle Menschen ihre Freiheit aus einer direkten Intuition der unendlichen organischen Einheit des Kosmos heraus ausüben würden, es keinen Missbrauch der Freiheit und keine Konflikte geben würde. Ein Gefühl der Mitmenschlichkeit würde jeden dazu inspirieren, einander mit Zartgefühl und Mitgefühl zu behandeln. Das Beunruhigende an ihren Ansichten über Freiheit ist jedoch nicht nur, dass in ihnen keine Fragen der Verantwortlichkeit gestellt werden, sondern dass durch sie selbst die Idee von Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflicht unmöglich wird.

Man könnte argumentieren, dass Novalis, Schlegel und Hölderlin - mit ihrem ironischen, magischen, romanhaften Zugang zu Freiheit und Wahrheit - einfach Schillers Lehre vom Spieltrieb verkörperten: 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, hieße

demnach, seine Freiheit im Spiel auszuüben. Aus dem Spiel entsteht die Moral. Diese romantische Version von Schillers Idee lässt jedoch - wenn man sie aus Schillers Gesamtsicht betrachtet - einen wichtigen Schritt aus. Denn der Spieltrieb musste in seinen Augen so erzogen werden, dass er zu Verantwortungsbewusstsein führt: die Erkenntnis, dass man, um dauerhaft spielen zu können, verantwortungsvoll und nach den Regeln der Vernunft handeln und die eigenen Gefühle in Richtung einer Liebe zu diesen Regeln erziehen müsse. Andernfalls würde das Spiel der Gesellschaft auseinander fallen. Nun gab es aber für die Romantiker keine Regeln, nach denen man spielen muss, und keine Verantwortlichkeit, wenn die eigenen Gefühle des Eins-Seins zu Handlungen führten, gegen die andere Menschen Einwände haben könnten. Für sie wäre der Einwand - nicht das Gefühl - falsch.

Dieser Punkt wird noch deutlicher, wenn wir die Grundgedanken der Romantiker mit denen von Kant vergleichen. Wie Kant erklärten sie, dass der Zweck des Universums "da draußen" im Wesentlichen unerkennbar sei, und dass das Einzige, was direkt erkannt werden kann, die Art und Weise sei, in der der Verstand seine Erfahrung dieses Universums gestaltet. Wie er erklärten auch sie, dass viele der scheinbaren Konflikte der menschlichen Vernunft durch den Rückgriff auf einen ästhetischen Sinn für die Harmonie, die das Schöne vermittelt, und den Sinn für die Unendlichkeit, den das Erhabene vermittelt, gelöst werden können.

Diese Grundgedanken allein können den Menschen jedoch leicht in die Irre führen, da sie ihm erlauben, auf völlig willkürliche Weise seine Erfahrung zu formen und Harmonie in der Erfahrung der Schönheit zu finden. Kant vermied diese Falle, indem er auf der Objektivität des Sittengesetzes beharrte. Der Mensch verdient in seinen Augen Respekt, da er den objektiven

Forderungen der Vernunft gegenüber rechenschaftspflichtig ist. Es war dieses dem Menschen eigene Gefühl der Verantwortlichkeit, das Kant zu seiner Bemerkung über die Ordnung des nächtlichen Himmels veranlasste: "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 innerlich wahrgenommene Ordnung des Sittengesetzes sei es, die dem Menschen eine Ahnung von der Ordnung hinter dem erhabenen Nachthimmel gebe. Der Respekt vor dem Sittengesetz ist es, der in seinen Augen den Menschen über die Ebene des Tierischen erhebt und ihm Würde verleiht.

Die Romantiker boten jedoch kein objektives Prinzip an, um zu verhindern, dass ihre Weltanschauung zu willkürlichem Verhalten führt. Das ist es, was Schleiermacher meinte, als er behauptete, das Chaos in den Sternen zu sehen: Die organische Natur der unendlichen Einheit ihres Universums mache die Existenz von universellen moralischen Gesetzen unmöglich. Die Einheit dieses unendlichen organischen Prozesses bedeute, dass kein Mensch wirklich für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden könne. Deshalb sei es nicht notwendig, die Gründe für die eigenen Handlungen in universell akzeptablen Begriffen zu erklären. Der einzige Schutz gegen Willkür in der romantischen Weltanschauung war der Glaube, dass die im Universum wirkenden Kräfte im Wesentlichen gut seien. Daher bestand ihrer Meinung nach keine Notwendigkeit für ein moralisches Gesetz jenseits des Forderung, die eigene Sensibilität für die Einheit aller Dinge zu kultivieren.

Aus diesem Grund verunglimpfte die romantische Sichtweise jeden Versuch, die Handlungen eines anderen anhand irgendeines moralischen Gesetzes zu beurteilen. Stattdessen war es die Pflicht der empfindsamen Seele, die sich mit der Einheit des Kos-

mos im Einklang befand, sich in die psychologischen Beweggründe für alle Arten von Verhalten einzufühlen - unabhängig von den Konsequenzen des Handelns. Auf diese Weise änderte sich die Sichtweise bei der Beurteilung von Handlungen von der der Moralphilosophie zu der des Romans. Und der ideale Roman versuchte diesbezüglich eine Perspektive der Unendlichkeit zu präsentieren, in der auch falsches Verhalten einen Platz in der wunderbaren Lebendigkeit des Ganzen hat.

Hölderlins *Hyperion* ist ein gutes Beispiel hierfür. Es ist ein trauriger Roman, in dessen Mittelpunkt die emotionalen Umwälzungen im Leben des Erzählers stehen. Hyperion, ein junger Grieche des späten 18. Jahrhunderts, findet einen großartigen Freund, Alabanda, und verliebt sich in eine noch großartigere Frau - Diotima, benannt nach Sokrates' Lehrerin. Hyperions Hauptproblem - ähnlich wie das des Autors - ist seine Neigung zu extravaganten, plötzlichen Stimmungsschwankungen. Als er von einer versuchten Revolution gegen die Türken erfährt, verlässt er Diotima gegen ihren besseren Rat, um sich einer Gruppe von Revolutionären anzuschließen und diese schließlich zusammen mit Alabanda anzuführen. Das barbarische Verhalten seiner Truppen bei der Eroberung einer Hafenstadt lässt ihn jedoch von der Revolution desillusioniert zurück, und so beschließt er, zu seiner Liebe zurückzukehren. Doch es ist zu spät. Aus gebrochenem Herzen - nach Falschmeldungen über seinen Tod - krank geworden ist sie dem Tode nahe. Als sie erfährt, dass er noch am Leben ist, schreibt sie ihm, dass er nicht nach Hause zurückkehren soll, da ihre Familie für ihren Tod Rache nehmen will.

Ähnlich ergeht es Alabanda, der - wiederum in einer Ereigniskette, die durch Hyperion ausgelöst wurde - durch die Hand einer geheimen kriminellen Bruderschaft stirbt. Hyperion wird dadurch ins Exil gezwungen, kehrt aber nach vielen Jahren nach Hause zurück. Dort wird er Einsiedler und findet endlich Frie-

den - 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 feststellt, ist Hyperions Geschichte nicht um der Moral willen zu lesen - die offensichtlich darin bestünde, den eigenen Impulsen nicht zu trauen -, sondern um die "Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter" zu würdigen. Aus der Perspektive der Unendlichkeit, die Hyperion am Ende der Geschichte entwickelt, sind selbst seine schwerwiegenden Fehler nichts weiter als kleine Dissonanzen im harmonischen Fortschreiten des Universums. Sie führen zu keinen schädlichen Konsequenzen, und Hyperion braucht seine Handlungen nicht anders zu rechtfertigen, als dass sie durch seinen Charakter motiviert waren. Das Universum, in seiner unendlichen Vitalität, wird sich um den Rest kümmern, indem es alles zum Eins-Sein zurückführt.

Diese Sicht der Freiheit ohne Verantwortlichkeit wurde zu einem der Hauptverkaufsargumente für die romantische Sicht des Kosmos. Das ist bedauerlich, denn sie bot keine Antwort auf die Frage, wie man aus seinen Fehlern lernen kann. Stattdessen war die einzige Lektion, die sie anbot, wie man nicht unter dem Wissen um die eigenen vergangenen Fehler leiden müsse: Man solle sie als unwirklich betrachten. Obwohl diese Sichtweise der Freiheit lehrte, dass Handlungen keine realen Konsequenzen haben, führte die Annahme dieser Sichtweise zu vielen unglücklichen Konsequenzen im wirklichen Leben.

DAS ROMANTISCHE PROGRAMM

Wie wir festgestellt haben, übernahmen die Romantiker Schillers Doktrin, dass der Mensch Harmonie und Freiheit nur durch eine ästhetische Erziehung erreichen könne. Da sich jedoch ihre Sicht der menschlichen Psychologie radikal von seiner unterschied, war ihre Auffassung von dem, was zu dieser Erziehung gehört, auch radikal anders. Anstatt zu versuchen, ihr Publikum auf die Notwendigkeit aufmerksam zu machen, zwei disparate Teile ihres Menschseins in Einklang zu bringen - wie in Schillers Programm -, sahen die Romantiker 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 ihren Zuhörern die *Idee* dieser bereits existierenden Einheit und Harmonie nahe gebracht hatten, war der nächste Schritt, sie dazu zu bringen, die *direkte Erfahrung* der unendlichen organischen Einheit zu machen, die sich in ihnen manifestiere.

Bildung bestand in den Augen der Romantiker also aus zwei Aspekten: einem *beschreibenden* - das Reden und Schreiben *über* die unendliche organische Einheit - und einem *performativen* - das Reden und Schreiben in einer Art und Weise, die ein unmittelbares Empfinden für diese Einheit *entstehen lassen* sollte.

Die Romantiker nutzten zahlreiche Gattungen für die Beschreibung ihres Programms wie z.B. Literaturkritik und Essays über die Anwendung des Konzepts 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 zwischen den Figuren oder als erzählerische Nebenbemerkung. Diese Beschreibungen wirken oft spontan und fragmentarisch, ganz im Sinne von Schlegels Beobachtung, dass

endliche Worte besser geeignet seien, das Unendliche anzudeuten als es zu beschreiben.

Aus der Annahme, dass alles nur als Teil eines Ganzen existiere, folgte für Schelling jedoch, dass etwas nur verstanden werden könne, wenn man im Detail zeige, wie es in das Ganze passt. Dies wiederum könne nur gezeigt werden, indem man ein dynamisches Bild davon biete, wie jedes Ding durch die einheitliche, das Ganze belebende Kraft, entstehe. Mit anderen Worten: Man müsse seinen Platz in der Geschichte des Universums darstellen.

Dieser Ansatz wird, wie wir bei der Diskussion über Herder erwähnt haben, *Historismus* genannt: der Glaube, dass etwas nur durch seine eigene Geschichte und seinen Platz in der größeren Geschichte der Welt verstanden und gewürdigt werden kann. Für Schelling war die Vergangenheit keine zufällige Abfolge von Ereignissen. Im Gegensatz zu Fichtes Bewertung von Geschichte als langweiliger als Erbsenzählen, war Schelling der Meinung, dass Geschichte - wenn man sie als den Fortschritt der Weltseele betrachte - ein gewaltiges und inspirierendes Drama sei. Alle seine philosophischen Systeme enthielten dieses historische Element als wesentliches Erklärungsprinzip. Die Dinge könnten nur verstanden und bewertet werden, indem man sie in eine Zeitlinie einordne, an ihren richtigen historischen Platz.

In seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) vertrat er - mit großem Einfluss auf die deutschen Gelehrtenwelt - die Ansicht, dass alle akademischen Themen als Kapitel in der Geschichte der Weltseele behandelt werden sollten, um deren Ziele von Einheit und Harmonie zu fördern. So sollten zum Beispiel Professoren der Rechtswissenschaft untersuchen, wie das öffentliche und private Leben im idealen Staat in größere Harmonie gebracht werden könne. Vor allem sollte das Studium der Geschichte selbst mit Bezug auf die Gesetze des göttlichen organischen Wachstums durchgeführt werden. 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 erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann."[26]

Diese Art von Historismus verwandelt Geschichte von einer Sammlung von Fakten in eine Zuweisung von Werten. Je nachdem, wie man den allgemeinen Trend der Geschichte sieht - aufwärts, abwärts, abwärts-aufwärts-abwärts, aufwärts-abwärts-aufwärts -, wird aus der simplen Tatsache, dass x vor y kommt, ein Urteil: Dass x entweder besser oder schlechter sei als y. Mit diesem Werturteil wird die Beschreibung zur Vorschrift: Der allgemeine Verlauf der Vergangenheit zeigt jetzt nicht mehr nur, *was geschehen ist*, sondern - und 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 - diese Absichten intuitiv erfassen kann.

Da sich der Historismus zu einer Zeit entwickelte, als die Menschen um ihr begrenztes Wissen über die Weltgeschichte wussten, bestand die Tendenz, den göttlichen Plan der Geschichte zu erahnen, bevor die Fakten auf dem Tisch lagen. Herder z.B. - der Vater des modernen Historismus - hatte 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 von einigen Ro-

mantikern übernommene Ansicht, dass die gegenwärtige, kranke Gesellschaft Europas am besten durch das Studium der Kulturen der Antike und ferner, unschuldigerer Länder kuriert werden könne. Für Herder verlief die Bahn der Geschichte also abwärts, konnte aber im Prinzip korrigiert und auf eine aufsteigende Bahn gebracht werden.

Schellings Ansicht, die später von Hegel und Herbert Spencer weiterentwickelt wurde, ging in eine andere Richtung: Moderne Dinge seien besser als primitive, da sie weiter entwickelt seien. Den richtigen Weg nach vorne erahnte man am besten, indem man (a) sieht, wie sich das moderne Europa als fortschrittlichste Gesellschaft aus dem primitiven Zustand früherer Zeiten und ferner Länder entwickelt hatte, um dann (b) diese Linie noch weiter vom Primitiven weg zu führen. So war für Schelling der geschichtliche Verlauf aufsteigend.

Sowohl Herders als auch Schellings Ansicht über die allgemeine Entwicklungsrichtung der Geschichte haben eine Rolle in der buddhistischen Romantik gespielt. Wenn buddhistische Romantiker Lehren im Pāli-Kanon verwerfen wollen, die sie nicht gutheißen - wie Kamma und Wiedergeburt -, dann nehmen sie Herders Perspektive ein und sagen, dass diese Lehren in Wirklichkeit aus der Zeit nach dem Buddha stammen und deshalb minderwertig seien. Um den Buddhismus wieder auf seine ursprüngliche Botschaft zurückzuführen, so argumentieren sie, sollten diese Lehren verworfen werden. Wenn jedoch dieselben buddhistischen Romantiker spätere buddhistische Lehren, die nicht im Kanon zu finden sind, übernehmen wollen - wie die Buddha-Natur oder Nāgārjunas Interpretationen der Leerheit -, dann folgen sie Schellings Weg und argumentieren, dass diese Lehren - da später entstanden - weiter entwickelt und somit den früheren Lehren überlegen seien. Auf diese Weise biegt der Historizismus der buddhistischen Romantik den Bogen der Geschichte

von Fall zu Fall von oben nach unten oder von unten nach oben.

Was die *performative* Seite des romantischen Programms betrifft: Hölderlin sprach für die meisten Frühromantiker, als er schrieb, dass die Erfahrung der unendlichen organischen Einheit am besten auf eine von zwei Weisen herbeigeführt wird: durch die Liebe und durch die Erfahrung des Schönen. Hier ließ sich Hölderlin natürlich von Platon inspirieren. Die romantische Auffassung von der organischen Einheit der Realität veranlasste ihn jedoch, sich in seinem Verständnis der Art und Weise, wie Liebe und Schönheit auf die individuelle Seele wirken, von Platon zu entfernen.

Erinnern wir uns, dass für die Romantiker die unmittelbarste Erfahrung der unendlichen organischen Einheit des Kosmos im Prinzip der Gegenseitigkeit im Organischen lag: das Geben und Nehmen des Organismus im Austausch mit seiner Umgebung, bei welchem äußere Einflüsse passiv aufgenommen werden und die Umgebung als Antwort auf diese Einflüsse aktiv gestaltet wird. Die Erkenntnis der gegenseitigen Verflechtung dieses Gebens und Nehmens ist es, was in ihren Augen dann zu einem Gefühl der Einheit führt.

Das ist auch, nach Hölderlin, die aus wahrer Liebe zu ziehende Lehre, denn die Liebe erfordere beides: *Empfindsamkeit* - sein Wort für die volle Akzeptanz und Empfänglichkeit für den anderen - und *Spontaneität* - sein Wort für die Freiheit der aktiven Reaktion. Liebe löst das Problem existentiell, wie diese beiden Impulse harmonisch vereint werden können, da der eine aus freiem Willen den freien Entscheidungen vertraut, die der andere zum Ausdruck bringt. Wenn Liebende zu Harmonie miteinander finden, wird das Gefühl der Unterschiedlichkeit, welches entsteht, wenn jeder Seite erlaubt wird, frei zu handeln, in einem Gefühl der Einheit gehalten, welches groß genug ist Unterschiede auszuhalten. Dies kann dann auf ein größeres Gefühl von Einheit mit

dem Leben als Ganzes ausgerichtet werden.

Schlegel schrieb in *Lucinde* in glühenden Worten über diese beiden Aspekte dessen, was zu Recht als romantische Liebe bezeichnet wird. Zunächst über das Gefühl der organischen Einheit, die eine Ahnung davon vermittelt, Teil einer größeren Einheit 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]

Danach über 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 liebte nicht mehr nur die Freundschaft in seinen Freunden, sondern sie selbst... 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]

In der Tatsache, dass Julius immer wieder zu Lucinde zurückkehrt, um sie geistig zu nähren, unterscheidet sich Schlegels Sicht der Liebe - die von den anderen Romantikern geteilt wird - von Platons Ansicht, dass die körperliche Liebe überwunden werden müsse. Das liegt daran, dass für Schlegel die letztendliche spirituelle Realität nicht in abstrakten, unveränderlichen Formen der Schönheit selbst liegt, sondern in dem gegenseitigen Geben und Nehmen der unmittelbaren Erfahrung. Für die frühen Romantiker im Allgemeinen musste die spirituelle Liebe also nie der körperlichen Liebe entwachsen. Stattdessen war deren Fortsetzung 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 fortschreitenden Entwicklung sah, die von einem zeitlichen zu einem ewigen Reich führe, 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]

Was das zweite Mittel zur Herbeiführung eines Gefühls für die unendliche organische Einheit des Kosmos betrifft - die Wertschätzung des Schönen -, so vertrat Hölderlin die Ansicht, dass Schriftsteller die Vermittler seien, welche andere durch ihre Texte für die physischen Schönheiten der Natur und die Schönheit des Geistes sensibilisieren. Denn die Kunst bringe Einheit in das, was sonst die fragmentarischen Elemente des Lebens zu sein scheinen. Obwohl man sagen könnte, dass die Philosophie durch ihre Versuche eine Einheit des Wissens zu erreichen, eine ähnliche Funktion erfüllt, war Hölderlin der Meinung, dass die Literatur viel besser geeignet sei, die Tatsache zu vermitteln, dass sich das

Sein immer in einem Prozess des Werdens befinde - einem organischen Wandel unterworfen -, und nur die Literatur könne diesen Prozess in Aktion darstellen, wenn die Charaktere und Erzähler versuchen, Gleichgewicht und Harmonie unter den wechselnden Dissonanzen des Lebens zu finden.

In diesem Teil seiner Theorie gab es wenig Neues. Schließlich war man sich seit den Anfängen der Literatur der Rolle der Kunst bei der Vermittlung von Einheit im Unterschiedlichen und der Lösung von Konflikten bewusst gewesen. Der charakteristische Beitrag der Romantik bestand darin, den Fokus der literarischen Kunst primär auf das psychologische Element zu legen: Das ist es, was Schlegel mit der Aussage meinte, dass alle Literatur seiner Zeit, sogar die Lyrik, romantisch sei. Die gesamte Literatur folgte dem Roman, indem sie sich auf das Thema der geistigen Entwicklung konzentrierte.

Dieser Fokus war zweifach. Einerseits war es im Rahmen der romantischen *Bildung* das *Ziel* der Literatur, dem Leser bei seiner geistigen Entwicklung hin zu einer intuitiven Einfühlung in die Verbundenheit des Universums zu unterstützen. Andererseits bestand das *Mittel* zur Erreichung dieses Ziels darin, die geistige Entwicklung einer Figur oder eines Erzählers in einfühlsamer Weise darzustellen. Dieses Thema der organischen geistigen Entwicklung sollte sowohl im Inhalt eines literarischen Werks als auch in seiner Form entwickelt werden - was das romantische Beharren darauf erklärt, dass Kunstwerke nicht versuchen sollten, sich an etablierte Normen anzupassen, sondern organisch aus ihrer besonderen Botschaft erwachsen sollten.

Die Frühromantiker entwickelten zahlreiche Theorien darüber, wie Literatur diese Ideale am besten verkörpern könne. Die Theorien, welche für ihre Ansichten über Religion jedoch am relevantesten waren, betrafen die Art der Empathie, die idealerweise durch ein Kunstwerk hervorgerufen wird. Hier folgte vor

allem Schlegel zwei von Herders Vorgaben darüber, 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 einem Stück mit dem Titel "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 Geschäfte... daran liegt mir nicht, was Baco[n] ausgedacht hat; sondern wie er dachte. Ein Bild von der Art ist nicht todt: es bekommt Leben: es redet in meine Seele."[30]

Schlegel machte den gleichen Punkt, als er sich auf Autoren bezog, die "die nur auch einen Roman schreiben wollten," und "von ungefähr sich selbst dargestellt haben." Dieses Porträt ihrer selbst ist es, das den sensiblen Leser dazu bringe, sich in sie einzufühlen. Die Einfühlung führe dann zu einem Gefühl der Verbundenheit - offen für die Aufnahme der Botschaft der Autoren - und inspiriert schließlich dazu, kreativ auf diese Verbundenheit zu reagieren.

Schlegel nahm auch ein zweites 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]

Schlegel bemerkte scharfsinnig, dass diese Fähigkeit zur unendlichen Einfühlung ein Aspekt der Ironie sei. Mit anderen Worten: Man könne sich mit einem anderen Menschen identifizieren, aber gleichzeitig Distanz wahren, sich gleichzeitig auf die Wahrheit des Ausdrucks des Anderen einlassen und doch nicht einlassen. Man fühle sich - mittels Identifizierung - eins mit dem Autor und wisse gleichzeitig, dass man innerhalb dieser Einheit eine separate Person sei. Für Schlegel blieb man durch diese doppelte Fähigkeit auf das Unendliche ausgerichtet, das jenseits von einem selbst und dem Autor lag. Der ironische Aspekt der unendlichen Einfühlung verhindert jedoch, dass man sich ernsthaft auf die von einem Autoren aufgenommenen Lehren einlässt. In Bezug auf Romane wäre dieser Mangel an Sicheinlassen kein ernsthaftes Problem. Wie wir jedoch sehen werden, schlugen die Romantiker die gleiche Haltung in Bezug auf religiöse Texte vor. Wenn ein Text Anleitungen für eine geschickte Lebensführung enthält, *wird* die mangelnde Bereitschaft, sich lange genug - für die Dauer eines fairen Tests - an diese Anleitungen zu halten, zu einem Problem. Und wie wir weiter unten sehen werden, ist diese Haltung der ironischen Einfühlung im Verhältnis der buddhistischen Romantik zu alten buddhistischen Texte wieder aufgetaucht.

Beide Methoden zur Erzeugung eines Gefühls für die unendliche organische Einheit des Kosmos - Liebe und Wertschätzung der Schönheit - wurden in den literarischen Werken kombiniert, für die die frühen Romantiker bekanntesten sind: Romane und Gedichte, die über die Liebe handeln. Und die gängige Einschät-

zung, die Darstellung der Liebe in ihren Schriften sei überspannt und unrealistisch, ist durchaus begründet. Lucinde, Julius, Diotima und Hyperion zum Beispiel kann man sich beim besten Willen nicht als echte Menschen vorstellen. Selbst Spätromantiker fanden die frühromantischen Darstellungen von Liebe und Liebenden schwer erträglich. Der Dichter Heinrich Heine zum Beispiel kanzelte 1836 *Lucinde* als "liederlich romantisch" ab. In Anspielung auf Schlegels späteren Übertritt zum Katholizismus bemerkte er außerdem, dass zwar die Muttergottes Schlegel das Schreiben des Buches verziehen haben mag, die Musen aber niemals.[32]

Novalis, wäre er damals noch am Leben gewesen, hätte jedoch darauf bestanden, dass diese Kritik am Thema vorbeigeht. Natürlich seien die Darstellungen unrealistisch. Sie seien Lektionen darin, wie man das Erhabene im Alltäglichen finde. Schließlich könne man sich nur im Prozess der Romantisierung der eigenen Kräfte bewusst werden, schöpferisch auf die Einflüsse des Kosmos - während diese sich im Bewusstsein manifestieren - zu reagieren, und sich als Teil des Unendlichen wahrzunehmen. Die eigene Liebe zu romantisieren bedeute, die eigene Freiheit von der Notwendigkeit auszudrücken.

Schlegel distanzierte sich - wie in Kapitel 1 erwähnt - später in seinem Leben von *Lucinde*. Während er an dem Buch schrieb hätte er jedoch anders auf Kritik reagiert: Dass ein sensibler Leser in der spielerischen Ironie, in welcher die Darstellungen gehalten sind, die vom Autor angedeutete Haltung zur Unendlichkeit erkennen könne. Die Darstellungen seien nicht realistisch gemeint. Sie seien Teil eines sich seiner selbst bewussten Mythos, und solch ein Mythos solle nicht für bare Münze genommen werden. Auch ihm solle man sich mit einer ironischen Haltung nähern, ernsthaft und spielerisch zugleich. Diese Herangehensweise prägte auch die romantische Sichtweise - und die der buddhisti-

schen Romantik - religiöser Texte: Dass ihre Lektüre nicht der Findung objektiver Wahrheiten dienen solle, sondern dass sie als Mythen zu behandeln seien, denen man sich am besten mit ironischer Einfühlung nähere.

Und in der Tat schrieb Schlegel *Lucinde*, als er begann, die Verbindung zwischen dem Lesen von Romanen und dem Lesen religiöser Texte zu erkennen. Wie ebenfalls in Kapitel 1 erwähnt, beabsichtigte er, *Lucinde* als das erste einer Reihe von Büchern zu schreiben, die geplant, aber nie vollendet wurde, und die als Bibel einer neuen Religion für die moderne Welt gedacht war. Er formulierte diesen Plan aus der Erkenntnis heraus, dass die ästhetische Auffassung, die er und seine Freunde entwickelten, auch religiöse Dimensionen hatte. Ursprünglich hatte er geglaubt, dass es immer weniger Bedarf an Religion geben würde, wenn die Menschen sich mehr und mehr der romantischen *Bildung* widmen würden. Nun aber war er zu der Auffassung gelangt, dass Religion tatsächlich die höchste *Bildung* sei, und dass die Mittel der romantischen *Bildung* - Liebe und die Wertschätzung des Schönen - dazu dienen sollten, an der Erneuerung der spirituellen Wertschätzung des Unendlichen in der modernen und postmodernen Welt mitzuwirken.

Die Inspiration zu dieser Überzeugung kam von einem anderen Mitglied des frühromantischen Kreises: Friedrich Schleiermacher.

KAPITEL FÜNF

Romantische Religion

Friedrich Schleiermacher war in den Gesprächen, welche in seinem Buch *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) mündeten, hauptverantwortlich dafür, seine frühromantischen Mitstreiter davon zu überzeugen, dass ihre Sicht des künstlerischen Schaffens eigentlich auch ein ideales Modell für die religiöse Erfahrung sei. Ebenso wie sich Künstler den organischen Einflüssen der unendlichen Einheit des Kosmos, welche in ihrem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig sind, öffnen und schöpferisch darauf reagieren sollten, so sollten sich alle Menschen der Intuition und dem Gefühl des Eins-Seins mit dem Unendlichen öffnen und dieses Gefühl dann schöpferisch ausdrücken. Dieses Gefühl, sagte er, sei Religion. Die gleiche Haltung des Romanciers, mit der seine Mitromantiker an Kunst und Philosophie herantraten, nutzte Schleiermacher gegenüber den Religionen der Welt.

Die "gebildeten Verächter" im Titel seines Buches waren vom Christentum oder Judentum desillusionierte Menschen, und zwar sowohl durch die Beschäftigung mit moderner Philosophie als auch durch die Bestürzung, mit der sie das Verhalten der etablierten religiösen Institutionen beobachtet hatten. Die moderne Philosophie lehrte Gesetze der Vernunft und des Bewusstseins mit einer Klarheit und Konsequenz, welche die Glaubenssysteme des konventionellen Monotheismus düster und krude erscheinen ließen. Religiöse Institutionen, die an den Staat oder an alte

Bräuche und Texte gebunden waren, schienen das zu verraten, was man in ihren Lehren als die guten Grundsätze - wie Harmonie, Vergebung und Liebe - ansah.

Gleichzeitig war Schleiermacher der Meinung, dass die Anstrengungen früherer Philosophen, Religion eine rationale Grundlage zu geben und ihr dadurch bei gebildeten Menschen zu Ansehen zu verhelfen, die Religion eigentlich entwertet habe. Insbesondere - allerdings ohne Namen zu nennen - machte er sich über Kants und Fichtes Bemühungen lustig, Religion einfach als moralgesetzliche Grundlage zu rechtfertigen. Dies mache die Religion zu einer Dienerin enger, zeitgebundener Konventionen von "richtig" und "falsch". Um die Gefahr zu bannen, dass Religion verachtet wird, sah Schleiermacher die Notwendigkeit, sie nicht als Mittel zu einem sozialen Zweck, sondern als Selbstzweck darzustellen.

Die Lösung für diese Probleme verdankte er offensichtlich seinen pietistischen Wurzeln. Er definierte Religion nicht als System von Glaubensgrundsätzen, Verbund von Institutionen oder philosophisches System, sondern als ein Gefühl. Und so wie das pietistische Universum nur Platz für ein einziges echtes religiöses Gefühl hatte - das Gefühl der Gegenwart Gottes -, so hatte auch Schleiermachers Universum nur Platz für ein einziges religiöses Gefühl, ungeachtet des jeweiligen religiösen Hintergrunds. Allerdings hatte er ebenso wie sein Publikum die Auffassungen über das Universum aufgegeben, an welche die Pietisten und orthodoxen Anhänger jeder anderen monotheistischen Religion glaubten. Daher erklärte er das religiöse Gefühl nicht in monotheistischen Begriffen als eine gefühlte Beziehung zu Gott, sondern in Begriffen der Psychologie und Kosmologie der unendlichen organischen Einheit: als gefühlte Beziehung zum Unendlichen.

Ferner beanspruchte Schleiermacher, eine objektive Erklärung für die universellen Gesetze des religiösen Gefühls selbst

- in allen Religionen - zu liefern. In seinen Worten beschrieb er etwas, das nicht nur "allgemein sein *darf* in der Religion, sondern gerade dasjenige was allgemein sein *muß* in ihr [kursive Formatierung des Autors]."[1] Er versuchte eine transzendentale Analyse - im Sinne von Kants Verwendung des Begriffs - der für alle Menschen und überall als natürliches Phänomen notwendigen Struktur der religiösen Erfahrung zu liefern. In seinen Augen gab es eine allen gemeinsame religiöse Erfahrung - bestehend aus einer Intuition in Verbindung mit einem Gefühl für das Unendliche -, die von den einzelnen Menschen entsprechend ihrem Temperament, ihrer individuellen *Bildung* und der allgemeinen Kultur ihrer Zeit und ihres Ortes auf unterschiedliche Weise interpretiert wird. Diese Interpretationen entfielen jedoch auf eine festgelegte Anzahl von Kategorien, basierend auf der Struktur der menschlichen Persönlichkeit und der Struktur, wie Intuition und Gefühle auftraten.

Schleiermacher präsentierte diese Theorien im Einklang mit der allgemeinen romantischen Sichtweise des Universums als unendliche organische Einheit, wobei er gleichzeitig spezifische Bezüge zu den Naturwissenschaften herstellte, auf denen diese Sichtweise beruhte. Einige seiner eindrucksvollsten Bilder stammten aus der Astronomie, Chemie und Biologie; und diese Wissenschaften beeinflussten mehr als nur seine Bildsprache. Sein Verständnis der Psychologie religiöser Erfahrung und der Funktion von Religion in der fortschreitenden Entwicklung des Universums wurde stark von der Biologie und Astronomie seiner Zeit geprägt. Diese Wissenschaften lieferten die transzendentalen Kategorien, welche seiner Meinung nach die Art und Weise bestimmen, in der alle religiösen Erfahrungen auftreten müssen.

DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Gegenstand von Religion, so Schleiermacher, sei die Beziehung des Menschen zum Universum. Nun ist diese Beziehung auch Gegenstand von Metaphysik und Moral, so dass Schleiermacher es für notwendig hielt zu zeigen, wie sich Religion von ihnen unterscheidet. Die Metaphysik, sagte er, befasse sich mit der Verortung der Menschheit innerhalb des Systems der Gesetze, die das Universum regieren. Moral befasse sich mit der Formulierung von Verhaltensregeln für die Menschheit im Universum. Religion sei jedoch etwas Unmittelbareres und Persönlicheres als beide. Sie sei ein aus einer direkten Erfahrung des unendlichen Universums entstehendes Gefühl, bei welchem das Universum direkt auf das eigene Bewusstsein einwirke.

Schleiermacher analysierte diese unmittelbare Erfahrung als eine Kombination von zwei Prozessen - Anschauung und Gefühl - ausgehend von einem Moment, in dem beide Prozesse als ein einziger Prozess erlebt werden, und bevor sie sich in getrennte Phänomene aufspalten. Auf der einen Seite gebe es die Anschauung des Unendlichen, die auf das Bewusstsein einwirke. Hier verwendet Schleiermacher das Wort "Anschauung" in dem ihm eigenen technischen Sinn. In Übereinstimmung mit der psychologischen Sichtweise, die er sowohl von Kant als auch von Schelling übernommen hatte, schrieb er, dass jede Anschauung jeglicher Art der Eindruck eines Gegenstandes sei, welcher auf das Bewusstsein wirke. Dieser Eindruck sage aus zwei Gründen nicht alles über den Gegenstand aus.

Erstens sage der Eindruck nur etwas über diese besondere Wirkung des Gegenstands auf das Bewusstsein. Mehr könne er nicht über das Objekt aussagen.

Und genau hier stellt sich die Frage, wie man wissen könne, dass das Unendliche tatsächlich auf das eigene Bewusstsein

einwirkt, da es so etwas wie eine unendliche Wirkung nicht gibt, welche ein endlicher Verstand als unendlich begreifen könnte. Alles, was der Verstand registrieren kann, sind endliche Wirkungen, über die er nicht hinaussehen kann. Was sich unendlich *anfühlt*, ist vielleicht einfach nur wirklich groß - aber dennoch endlich. Dieses Problem ist fatal für Schleiermachers Theorie - wie kann man eine Ahnung vom Unendlichen erlangen, wenn es unmöglich ist zu wissen, ob das, was einen Eindruck hinterlassen hat, tatsächlich unendlich ist?

Schleiermachers zweiter Grund, warum der Eindruck nicht alles über den Gegenstand sagt, ist, dass der Grad der Empfänglichkeit für die Anschauung bestimme, wie die Wirkung wahrgenommen und was davon mitgenommen werde. Dieses "was davon mitgenommen werde" - die subjektive Reaktion auf die Anschauung - sei ein Gefühl. Im Moment des Kontakts scheinen Anschauung und Gefühl ein und dasselbe zu sein, aber wenn die Anschauung ende, existiere das Gefühl weiter. Es entwickle sich dann zu dem natürlichen Drang, das Gefühl anderen gegenüber auszudrücken.

In einem Fall der direkten Erfahrung des Unendlichen sei der Moment, in dem Anschauung und Gefühl eins seien - wenn der Mensch sich mit der Einwirkung durch das Unendliche völlig eins fühle - der heilige Moment der Begegnung. Dieser Moment habe eine heilende Wirkung auf den Geist, denn die menschliche Persönlichkeit sei in drei Teile geteilt: einen nach innen gerichteten - auf das eigene Selbst -, einen nach außen gerichteten - auf die Außenwelt -, und einen dritten, der zwischen den beiden anderen pendle und niemals Ruhe finde, bis sie in Einklang gebracht seien. Habe man also ein Gefühl des Eins-Seins mit dem Unendlichen, so werde auch die Persönlichkeit als Ganzes zum Eins-Sein gebracht, und alle drei Teile kämen zur Ruhe. Schleiermacher verglich diesen Moment mit der kurzen Zeitspanne einer

Umarmung zweier Liebenden, in der man den anderen als sich selbst erlebt.

Dieser heilende Moment könne jedoch nicht ewig dauern, da er ja Bedingungen unterworfen und abhängig von inneren und äußeren Handlungen sei - der Empfänglichkeit des jeweiligen Menschen und der Tätigkeit des Unendlichen -, die nur eine kurze Zeitspanne andauern können. Auch hier lässt Schleiermacher die Frage unbeantwortet, warum das Unendliche, wenn es wirklich unendlich ist, nur kurz auf ein Individuum einwirken kann. Diese Frage ist jedoch nicht zentral für seine Diskussion, denn selbst wenn das Unendliche unaufhörlich auf das Individuum einwirken würde, würde die begrenzte Empfänglichkeit des Individuums ausreichen, um seine Schlussfolgerung zu stützen: Dass man, obwohl man das Unendliche intuitiv wahrnehmen könne, das Unendliche nicht als eine *transzendente*, d.h. außerhalb von Raum und Zeit liegende Dimension erfahren könne. (Man beachte, dass *transzendent* in diesem Sinne sich von Kants Verwendung des Begriffs *transzendental* unterscheidet.) Die Anschauung des Unendlichen durch das Individuum sei, wie alle Anschauungen, völlig *immanent*, d.h. finde seine Begrenzungen *innerhalb* der Bedingungen der organischen Kausalität und der Dimensionen von Raum und Zeit.

Nach dem unvermeidlichen Ende der Anschauung bleibe nur noch das Gefühl der Heilung. Bei diesem Gefühl handelt es sich laut Schleiermacher um Religion. Wie er in einer seiner berühmtesten Definitionen von Religion formulierte: "Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche".[2] Mit anderen Worten: Religion gehöre nicht in den Bereich von Wissen oder Vernunft, sondern in den Bereich der Ästhetik: Sie ist, in Kants Worten, der Sinn für das Erhabene, aber sie erlebt das Gefühl des Erhabenen eher als therapeutisch denn als erschreckend.

Aus diesem Gefühl heraus entstünden alle Formen religiösen

Ausdrucks - Versuche, aus diesem Gefühl abgeleitete Wahrheiten über die Beziehung der Menschheit zum Universum zu kommunizieren - darüber, was der Mensch sei und wissen könne, was das Universum sei, und wie die richtige Beziehung zwischen beiden aussehe. Oft hätten diese Ausdrücke die Form von Weltanschauungen, Überzeugungen über das Unendliche, Götterglaube, Moralkodizes usw. Diese Ausdrücke seien jedoch keine Religion, und sie sollten nicht so verstanden werden, dass sie irgendwelche ewigen Wahrheiten über das Unendliche darstellen. Sie seien einfach Ausdruck eines bestimmten Gefühls eines bestimmten Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt.

Mit anderen Worten: Die Ausdrucksformen des religiösen Gefühls seien im Bereich der Kunst zuhause: der kreative Ausdruck menschlicher Gefühle. Aus diesem Grund sollten diese Ausdrucksformen in Schleiermachers Augen den Geboten folgen, welche die Romantiker für alle Kunst aufgestellt haben. Wir haben zwei dieser Gebote bereits in seiner Theorie wirken sehen: Dass Religion aus der Empfänglichkeit heraus entstehen und dass sie ausdrucksvoll sein müsse. Dem dritten Gebot gab Schleiermacher in seiner Argumentation jedoch noch mehr Raum: Dass Religion sich entwickeln müsse. Schließlich entwickle sich das Unendliche als organische Einheit ständig weiter, also müsse sich auch das Verständnis der eigenen Verortung darin weiterentwickeln.

Aus diesem Grund solle man auch aus dem Ausdruck seiner religiösen Gefühle keinen Fetisch machen. Andernfalls verschließe man sich der Möglichkeit, weitere religiöse Erfahrungen zu machen. Mehr noch: Andere Menschen sollten diese Äußerungen nicht als verbindlich oder als ihnen auferlegte und zu befolgende Pflichten ansehen, denn das würde ihr natürliches Potenzial, eigene religiöse Erfahrungen zu machen, unterdrücken. Je mehr man versuche, die Ausdrucksformen der Religion in einer kohä-

renten Weltanschauung oder einem moralisches System zu systematisieren, desto weiter entferne man sich von echter Religion und desto mehr bleibe einem nichts als "tote Buchstaben" und "leere Mythologie".

Hierbei handelt es sich um psychologische Gründe, warum man keiner religiösen Äußerung Autorität zusprechen solle. Darüber hinaus führt Schleiermacher auch kosmologische Gründe an, die aus der Astronomie seiner Zeit stammen: Da der Mensch endlich sei, müsse jede Aussage oder jedes Regelsystem, das von endlichen Menschen formuliert werde, ebenfalls endlich sein. Das Universum sei jedoch unendlich, weshalb es durch endliche Ideen nicht umfasst werden könne. Außerdem sei das Universum nicht nur räumlich sondern auch in seiner Fähigkeit unendlich, sich weiterzuentwickeln und neue Lebens- und Ausdrucksformen hervorzubringen. Daher könne das, was für einen Zeitpunkt wahr sein mag, unmöglich auch für andere Zeitpunkte gelten. Deshalb handelt es sich bei früheren religiösen Ausdrucksformen in seinen Augen um nichts anderes als Blumen, die nach ihrer Bestäubung abgestorben sind. Er schreibt über Religion: "Nie soll sie ruhen...".[3] Laut dieser Sichtweise funktioniert Religion wie ein Organismus innerhalb des größeren Organismus des Universums und muss sich daher weiterentwickeln, um zu überleben.

Die Kehrseite von Schleiermachers Behauptung, dass kein äußerer Ausdruck von Religion Autorität besitze, ist seine Forderung, dass alle Religionen akzeptiert und toleriert werden müssten. Niemand könne den religiösen Ausdruck eines Anderen beurteilen, da niemand die Anschauung des Unendlichen eines Anderen beurteilen könne. Man müsse alle religiösen Ausdrucksformen als für ihren jeweiligen Ort und ihre jeweilige Zeit angemessen akzeptieren.

Auch hier gibt Schleiermacher sowohl psychologische als auch kosmologische Gründe für seine Forderung. Der psychologische

Grund für die Tolerierung aller Religionen ist, dass man umso mehr in der Lage sei, das Unendliche selbst zu erahnen, je mehr man sich in jeden möglichen Ausdruck der Erfahrung des Unendlichen einfühlen könne. Wenn die eigenen Ansichten darüber eng seien, was an religiösem Ausdruck toleriert werden könne und was nicht, wäre der eigene Geist zu begrenzt, um die Handlungen des Unendlichen auf sich wirken zu lassen. Was die kosmologischen Gründe für Toleranz betrifft, so erklärte Schleiermacher, dass das Universum - da in seiner Macht unendlich - diese Macht zeigen müsse, indem es jede mögliche Form von Verhalten hervorbringe. Da es unendlich sei, gäbe es Raum für all diese Möglichkeiten nebeneinander zu existieren, ohne sich gegenseitig einzuschränken. Jede verdiene ihre Zeit und ihren Raum.

Schleiermacher bemerkte schnell, dass diese Behauptungen für das unbedarfte Ohr wie jede andere Ansicht über den Menschen und seinen Platz im Universum klingen können, die sich aus religiöser Erfahrung ableitet. In diesem Fall würden seine Behauptungen als Ausdruck von Gefühlen und nicht als tatsachengemäße Beschreibungen betrachtet werden. Im Fall einer generellen Ablehnung anderer religiöser Weltanschauungen würde dies bedeuten, dass seine Behauptungen keine Autorität besäßen. Er versichert jedoch, dass dies nicht der Fall sei, da sich seine Behauptungen aus der eigentlichen Struktur der Anschauung des Unendlichen ableiteten und daher - wie Kants transzendentale Kategorien - eine höhere Ebene der Wahrheit vermitteln würden. Schleiermacher vertieft diesen Punkt jedoch nicht weiter, und wie wir sehen werden, sollte aus dieser Frage immer wieder dort ein Paradox entstehen, wo romantische Ansichten über Religion auftauchen: Es wird behauptet, dass keine religiöse Ansicht über die Menschheit und das Universum Autorität besitze. Die Begründung für diese Behauptung hängt jedoch davon ab, dass man ihre Ansichten über das Verhältnis des Menschen zum

Universum als Ganzem als maßgebend akzeptiert.

RELIGIÖSE BILDUNG

Schleiermachers Empfehlungen, wie *Bildung* auszusehen habe, welche die Menschen dazu ermutige, direkte religiöse Erfahrungen zu machen, sind von ähnlicher Ironie kennzeichnet. Wie bereits erwähnt, wird laut ihm jede Intuition nicht nur durch das auf den Geist wirkende äußere Objekt geformt, sondern auch durch die Empfänglichkeit des Geistes für diese Wirkung. In einem Zeitalter wie dem seinen, behauptet er, in dem die wirtschaftliche Tätigkeit die Aufmerksamkeit aller Gesellschaftsschichten in Anspruch nehme, sei das angeborene menschliche Verlangen und die Empfänglichkeit für den Kontakt mit dem Unendlichen erstarrt. Der Einzelne könne jedoch Sinne und Sensibilität für das Unendliche kultivieren und so sein inneres Potenzial wiedererwecken, für das Gefühl des heilenden Eins-Seins empfänglich zu sein, das eine Intuition des Unendlichen vermitteln kann - wenn das Unendliche dazu bewegt wird. Tatsächlich erklärt Schleiermacher den Zweck seiner Vorträge folgendermaßen: Seine Zuhörer zu dieser Kultivierung anzuregen, damit sie vorbereitet sind, wenn das Unendliche zu handeln beschließt.

Hier steht er vor einem Dilemma, denn - genau genommen - könne kein Mensch einem anderen Religion beibringen, und niemand könne einem anderen genau sagen, wie er sich dem Unendlichen öffnen könne. Da Religion eine Frage des Geschmacks sei, müsse jeder Mensch auf seine eigene Weise einen Geschmack für das Unendliche entwickeln. Deshalb gebe es keinen einzigen Weg zum Unendlichen, und jeder Mensch müsse den Weg nehmen, den er oder sie am attraktivsten findet.

Dennoch hoffte Schleiermacher, dass seine Botschaft bei einigen Menschen auf Resonanz stoßen würde. Diesen offeriert er

eine religiöse *Bildung*, die dem Aufbau der romantischen *Bildung* entspricht: Sie verfügt über eine *beschreibende* - mit inspirierenden Beschreibungen religiöser Erfahrung - und eine *performative* Seite: Um die Einfühlung in das Unendliche zu ermöglichen, gibt er konkrete Empfehlungen zur Herbeiführung eines empfänglichen Geisteszustandes. Mit der Herbeiführung dieses Geisteszustands ist es jedoch nicht getan - und hier kommt die Ironie ins Spiel. Trotz seiner festen Überzeugung, dass religiöse Ausdrücke nicht beurteilt werden sollten und dass es für jede Art von religiösem Ausdruck im Kosmos einen Platz gebe, glaubte Schleiermacher, dass einige religiöse Ausdrücke höher entwickelt seien als andere. Diese höher entwickelten Ausdrucksformen beruhten auf den Erfahrungen von Menschen, welche darauf vorbereitet waren, das Universum auf eine höher entwickelte Art und Weise zu sehen. Die von ihm vorgeschlagene *Bildung* verfolgte das Ziel, seine Zuhörer in dieser Richtung vorzubereiten.

Laut seiner Analyse gibt es drei Möglichkeiten, das Unendliche intuitiv zu erfassen. Die am wenigsten entwickelte sei, es als eine undifferenzierte Einheit zu sehen - eine einzige Masse von chaotischen Ereignissen. In diesem Fall versuche man nicht, Gesetzmäßigkeiten im Unendlichen zu finden, und neige zur Hervorbringung animistischer Religionen, in denen Idole und Fetische verehrt werden.

Eine fortgeschrittenere Art, das Unendliche intuitiv zu erfassen, bestehe darin, es als eine Vielheit zu sehen - als System nach Ordnungsgesetzen interagierender einzelner, getrennter Dinge, die jedoch keine übergeordnete Einheit bilden. In diesem Fall versuche man, Gesetzmäßigkeiten im Unendlichen zu finden, aber man habe es noch nicht vermocht, ein übergreifendes System für diese Gesetze zu entdecken. Dies führe tendenziell zu polytheistischen Religionen.

Die beste Art, das Unendliche intuitiv zu erfassen, bestehe

darin, es als eine von einer übergeordneten Einheit umgebenen Vielheit zu sehen - z.B. wie die organische Einheit des romantischen Universums. Diese Art der intuitiven Erfassung des Unendlichen entstehe aus der Suche nach den übergeordneten Gesetzmäßigkeiten, welche alles Verhalten im Universum regeln. Diese Ebene der Intuition könne monotheistische Religionen hervorbringen, obwohl Schleiermacher die Ansicht vertrat, dass eine höhere Form dieser Intuition ganz auf einen persönlichen Gott verzichte und das Ganze des Unendlichen von einer Weltseele beseelt sehe. Mit anderen Worten: Die am weitesten entwickelte Religion sehe die Unendlichkeit als völlig immanent, ohne transzendente Dimension außerhalb der Unendlichkeit des Kosmos. Darüber hinaus suche die wahre Religion nicht nach persönlicher Unsterblichkeit außerhalb des Universums, denn das würde dem idealen religiösen Wunsch widersprechen: sich im Unendlichen zu verlieren. Stattdessen solle die Unsterblichkeit im Augenblick gesucht werden: "Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."[4]

Auch über diese drei Kategorien sagt Schleiermacher, dass sie eher beschreibend als bloß expressiv seien. Sie seien nicht das Ergebnis eines religiösen Gefühls. Stattdessen leiteten auch sie sich aus der eigentlichen Struktur der Intuition des Unendlichen ab. Und auch hier erklärt er seinen Standpunkt nicht weiter. Er erklärt jedoch die Rangfolge der drei Kategorien - mit der bloßen Einheit als niedrigster und der Einheit, die die Vielheit umfasst, als höchster - mit einem Überblick darüber, wie Religionen im Laufe der Menschheitsgeschichte entstanden sind und sich weiterentwickelt haben. In seinen Worten, die an Schelling erinnern, zeigt die Geschichte Religion "als ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Geistes."[5] Schleiermachers *Bildung* soll den Bogen dieses Fortschritts weiter spannen, indem sie den Geist dazu bringt,

in der Vielfältigkeit nach der Einheit zu suchen.

So wie die performative Seite der allgemeinen romantischen *Bildung* zur Herbeiführung einer Erfahrung der unendlichen organischen Einheit des Universums auf der Kultivierung der Empfindsamkeit in zweierlei Hinsicht beruhte - durch die Liebe und durch die Wertschätzung des Schönen -, so beruhte die performative Seite von Schleiermachers religiöser *Bildung* 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 für Religion, denn wenn man einen anderen Menschen gefunden habe, der die ganze Welt widerzuspiegeln scheine, erkenne man, dass es einem an Menschlichkeit fehle, wenn man nur kleinliche egoistische Ziele anstrebe. Die eigene Menschlichkeit sei nur dann vollständig, wenn man seinen Horizont erweitere und das Unendliche begehre. Dieses Verlangen sei es, das den Menschen dann für den Genuss des Unendlichen öffne.

In der Tat war die Erfahrung der Liebe für Schleiermacher nicht nur eine Vorbereitung auf Religion. Er sah sie vielmehr als Bild - und mögliche 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 wenigs-

> tens, 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 Ahndung 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. Könnt ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott – das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen."[6]

Was die *Bildung* betrifft, um die Schönheit des Unendlichen schätzen zu lernen, empfiehlt Schleiermacher Meditationen, die den Geist für das Unendliche sowohl nach außen als auch nach innen öffnen. Obwohl er die Verbindung selbst nicht herstellt,

fallen die von ihm empfohlenen Meditationen in zwei Gruppen, welche den ersten beiden Typen der persönlichen Orientierung zu entsprechen scheinen - nach innen und nach außen - und, von dort ausgehend, innerhalb beider Orientierungen den dritten Typus der Orientierung stärken: denjenigen, der sich zwischen den beiden hin und her bewegt und keine Ruhe findet, bis sie zur Einheit zusammengebracht werden. Einige der Meditationen sind recht umfangreich, aber zwei kurze Versionen können eine Vorstellung von den längeren vermitteln. Zunächst eine Meditation, die im Inneren beginnt und darauf abzielt, alles Gefühl des eigenen Selbst aufzulösen und nur das Unendliche zu hinterlassen:

> "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]

Als Zweites eine Meditation, bei der man mit der Außenwelt beginnt und durch eine Hin- und Herbewegung feststellt, dass alles Äußere auch auch im Inneren vorhanden 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 Mittelpunkte immer öfter und in weitern 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 Weltreligio-

nen. Auffallend an den von ihm genannten Religionen ist, dass - obwohl Herder und andere Fragmente indischer religiöser Texte in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht hatten und der Islam in Europa schon lange bekannt war - Schleiermachers Liste nur fünf Religionen umfasst: Die ägyptische, die griechische und die römischen Religionen, sowie das Christentum und das Judentum.

Sein Hauptpunkt würde jedoch für das Studium jeder Religion gelten: Man müsse darauf achten, dass man sich allen Religionen mit der richtigen Methode nähere. Anstatt Religionen als richtig oder falsch, hoch- oder unterentwickelt, edel oder grotesk zu beurteilen, solle man nach der Art und Weise suchen, in der jeder religiöse Ausdruck aus einer Intuition des Unendlichen komme, und sehen, wie jede ihren Platz innerhalb der grenzenlosen Schaffenskraft des Unendlichen habe. Dieses Herangehen an Religion ähnelt - wie wir festgestellt haben - der Empfehlung, welche die Romantiker für den Zugang zu einem Roman geben würden. Wenn man versuche, sich in die Perspektive der anderen hineinzuversetzen und sich sogar in das einzufühlen, was einem am fremdesten erscheine, sehe man sich selbst in ihnen und sie in sich selbst. Das helfe, die Grenzen zwischen dem Inneren und dem Äußeren zu überwinden, und ermögliche es dem Geist, für eine Intuition 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... 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

> fühltet, so handeltet, 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 Kompendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur... 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."[9]

Natürlich zielt die von Schleiermacher empfohlene *Bildung* darauf ab, Religion in mehr als nur dieser Hinsicht zu vervollständigen. Wenn man das Unendliche im Inneren und Äußeren entdeckt habe, solle der Ausdruck des daraus resultierenden Gefühls idealerweise zur weiteren Entwicklung der Religion beitragen. Auf diese Weise werde die eigene Beziehung zur Religion völlig organisch und entspreche dem allgemeinen Programm der Romantik: zu wachsen, indem man sich den Einflüssen des Unendlichen öffne, und dem Universum zu helfen, in Richtung Vollkommenheit zu wachsen, indem man kreativ auf diese Einflüsse reagiere.

Ein paar weitere Zitate aus Schleiermachers *Reden* sollen helfen, sein Bild von Religion abzurunden und dessen Parallelen zum romantischen Denken im Allgemeinen aufzuzeigen.

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 hineinzuzeichnen, 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 und seine eigene Rubriken, das Einzelne kann dadurch weder gewinnen noch verlieren..."[11]

Über die Gefahr, religiösen Texten Autorität zu verleihen:

"Jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Erzeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion; aber durch knechtische Verehrung wird sie nur ein Mausoelum, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, so würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühl der Gleichheit auf sein früheres Werk sehen, welches doch immer nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann?"[12]

Über die Unzulässigkeit, religiöse Pflichten oder Verhaltensregeln festzulegen:

"Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten."[13]

Und über die Notwendigkeit, dass sich Religionen weiterentwickeln:

"...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]

SCHLEIERMACHER REZEPTION

Schleiermachers *Reden* erwiesen sich als sehr umstritten, und als er älter wurde, überarbeitete er sie 1806 und 1821, um einige ihrer unorthodoxeren Positionen abzumildern.

Aber unter seinen frühromantischen Freunden fand die erste Ausgabe der *Reden* ein eifriges und aufgeschlossenes Publikum. Schlegel haderte mit einigen von Schleiermachers Aussagen, aber zum größten Teil akzeptierten die Romantiker seine Ideen von ganzem Herzen. Und sie taten mehr, als sie nur zu akzeptieren. Sie reagierten kreativ auf sie, indem sie begannen, sich selbst mit dem Thema Religion auseinanderzusetzen. In mancher Hinsicht griffen sie seine Gedanken einfach auf, wie zum Beispiel, als Schlegel schrieb, dass "Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit."[15] Schlegel stimmte ihm auch darin zu, dass die Erfahrung des Unendlichen jedem Gotteskonzept vorausgehe und dass ein solches Konzept eher die Gefühle eines Menschen ausdrücke, als dass es ein tatsächliches Wesen repräsentiere. In Schlegels Terminologie war es ein Produkt der Vorstellung: "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]

Die Frühromantiker führten Schleiermachers Ideen allerdings

auch weiter. Hölderlin und Schlegel zum Beispiel, die unabhängig voneinander schrieben, zogen ähnliche Schlussfolgerungen aus Schleiermachers Standpunkt, dass religiöse Texte vor allem wegen ihrer Ausdruckskraft gelesen werden sollten. Da das Gefühl für das Unendliche unmittelbar und direkt sei und da endliche Worte dieser Unmittelbarkeit im Wege stünden, so argumentierten sie, sei ein adäquater sprachlicher Ausdruck dieses Gefühls unmöglich. Dennoch empfinde man ein Bedürfnis es auszudrücken. Die Lösung für dieses Dilemma sei die Erkenntnis, dass die einzigen angemessenen sprachlichen Ausdrucksformen für Religion die des *Mythos* und der *Allegorie* seien, da diese literarischen Formen Geschichten erzählten, die explizit auf Bedeutungen jenseits ihrer selbst verwiesen. Mythos und Allegorie vereinten das Historische - konkrete Handlungen und Beschreibungen - mit dem Intellektuellen - der Bedeutung hinter diesen Beschreibungen. Da sie unverhohlen suggestiv seien, stelle ihre Sprache die beste Möglichkeit für Worte dar, über sich selbst hinaus zu weisen. Das bedeutete, in Hölderlins Worten, dass "alle Religion in ihrem Wesen poetisch ist."[18]

Hier verschob Hölderlin Schleiermachers Bedeutung von "Religion" von *Gefühl* des Unendlichen zu *Ausdruck* dieses Gefühls. Schlegel, in seinen *Ideen*, verschob die Bedeutung des Wortes in gleicher Weise. Diese Verschiebung sollte später wichtige Konsequenzen für das akademische Studium von Religion haben. Wie wir sehen werden, konzentrierten sich die humanistische Psychologie und die vergleichende Religionswissenschaft in ihrem Studium von Religion als psychologisches und historisches Phänomen auf diese beiden Pole.

Auch auf diesem Gebiet waren die Frühromantiker führend, vor allem in den Programmen Schellings und Schlegels zur Frage, wie das Studium von Religion in der *Bildung* den Fortschritt der Freiheit fördern könne.

Die beschreibende und präskriptive Seite dieser Bildung fand sich in ihrem Programm darüber, wie sie und zukünftige Generationen das akademische Studium von Religion angehen sollten. Schelling forderte in seiner *Methode des academischen Studium*, dass Theologen die Geschichte der Religion nicht aus der Perspektive ihres Glaubenssystems betrachten sollten, sondern aus einer "supra-konfessionellen" Perspektive. Das "supra-" bedeutet hier natürlich "über". Schelling war der Ansicht, dass seine Theorie der von der Weltseele vorangetriebenen Entwicklung des Universums einen Blick von oben bot, von dem aus alle religiösen Aktivitäten verstanden werden sollten. Was auch immer in einem bestimmten Glaubenssystem an Wahrheiten enthalten sei, sollte einfach als Produkt der historischen Umstände dieses Systems betrachtet werden. Der Historismus solle das letzte Wort über den Wert dieser Wahrheiten behalten und darüber, wie weit ihre Gültigkeit reiche.

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 ein Studium der "Religion innerhalb der Grenzen der Kunst". Damit meinte er, dass das Studium der Religion darauf achten sollte, wie das Endliche und das Unendliche in mythischen, symbolischen Formen kombiniert wurden, "durch dasselbe, wodurch überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung gesetzt und eben dadurch in sie aufgelöst wird: durch Allegorie, durch Symbole." Ob diese endlichen Symbole ursprünglich das Unendliche symbolisieren *sollten*, war keine Frage, die Schlegel zu stellen gedachte. In der Religion gehe es um die Beziehung zum Unendlichen, Ende der Diskussion! Was die Grundannahmen dieser Beschäftigung mit Religion betrifft: "Aber die *Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller na-*

türlichen Dinge, und die Menschlichkeit der Götter, würde das ewige große Thema aller dieser Variazionen bleiben."[19] Mit anderen Worten: Was auch immer eine bestimmte Religion zu diesen Themen sagen möge, Schlegels Annahmen über die Menschheit, die Natur und die Götter waren als höhere Wahrheiten zu behandeln, aus deren Perspektive diese Religion beurteilt werden sollte.

In seinen *Gespräch über die Poesie* (1800) gab Schlegel den etwas postmodernen Kommentar ab, dass es sich bei diesen Annahmen ebenso um Mythen handle wie bei den Mythen, über die sie Urteile fällen. Dann fügte er jedoch hinzu, dass der Mythos des Historikers einem pragmatischen Zweck diene: Er fördere die Entwicklung der menschlichen Freiheit, indem er einen Verständnisrahmen dafür biete, wie Sinn und Zweck der Geschichte in Richtung dieser Freiheit ziele. Hier wurde die beschreibende Kraft dieses Studiums ebenso präskriptiv wie in Schleiermachers *Reden*: Das Studium der Religionsgeschichte zeige nicht nur, *dass* sich Religionen im Laufe der Zeit verändern, sondern auch, dass sie sich verändern *sollten* - oder verändert werden sollten. Schleiermachers Programm forderte die Befreiung der Religion. "Laßt die Religion frei", sagte er in einer seiner *Ideen*, "und es wird eine neue Menschheit beginnen."[20] Und weiter: "...laßt uns alle Religionen aus ihren Gräbern wecken, und die unsterblichen neu beleben und bilden durch die Allmacht der Kunst und Wissenschaft."[21]

Eine Orientierungshilfe suchend, wie Religion mit Hilfe von Kunst und Wissenschaft befreit werden könne, blickte Schlegel nach Indien, denn das wenige, was er über die indische Religion wusste, überzeugte ihn davon, dass Indien die romantischen Ideale verkörpere. "Im Orient" - sagte er und meinte, wie er später sagte Indien - "müssen wir das höchste Romantische suchen."[22]

Was er in diesem Fall unter Romantik verstand, erklärte er weiter in *Reise nach Frankreich* (1803): "[D]ie geistige Selbstverleugnung des Christen und der wildeste, überschwängliche Materialismus in der Religion der Griechen fanden beide ihr höheres Urbild im gemeinsamen Vaterland, in Indien." Die "erhabene Sinnesart", in der diese Extreme als das "Göttliche ´ohn Unterschied in ihrer Unendlichkeit" zusammengeführt werden, lieferte die Grundlagen einer "wahrhaft universellen *Bildung*."[23] Aus diesem Grund, so deutete Schlegel an, sei er nach Frankreich gegangen, um in Paris Sanskrit zu studieren.

Nun, wie wir bereits von *Lucinde* erfahren haben, war Schlegel offensichtlich nicht daran interessiert, was Sanskrit-Texte über spirituelle Selbstverleugnung lehrten. Sein Fokus lag eher auf der überschwänglichen Seite Indiens. Dies, so glaubte er, würde die performative Seite seiner *Bildung* rechtfertigen: die Behauptung, dass erotische Liebe eine echte und direkte Erfahrung des Unendlichen biete und daher als heilige Quelle religiöser Erneuerung in jedem Menschen betrachtet werden sollte. Hier nahm Schlegel ein Thema auf, das Schleiermacher in seinen *Reden* als "Eleusisches Mysterium" angedeutet hatte, und sprach es offen aus:

> "Es ist die älteste kindlichste einfachste Religion, zu der ich zurückgekehrt bin. Ich verehre 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]

Später sagt Julian zu 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]

Nach dem Erscheinen von *Lucinde* entrüstete sich die Öffentlichkeit, dass der Text unmoralisch sei. Schleiermacher verteidigte ihn im Jahr 1800 und schrieb einen ganzen Roman in Form von fiktiven Briefen, *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels 'Lucinde'*, um die Kritik zu widerlegen und stattdessen zu erklären, dass das Buch tatsächlich ein heiliger Text sei, der die Prinzipien der wahren Religion verkörpere und zeige, dass der Geschmack und die Sensibilität für das Unendliche durch erotische Liebe entwickelt werden könne. Wie Ernestine - Schleiermachers weibliches Alter Ego in dem Buch - bemerkt, sei eine körperliche Umarmung eigentlich eine Erfahrung der Umarmung Gottes:

> "Der Gott muss in den Liebenden seyn, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung, die sie in demselben Augenblicke gemeinschaftlich fühlen und hernach auch wollen."[26]

Wenn die Romantiker also Liebe als heilig oder als Akt der Anbetung bezeichneten, handelte es sich nicht um bloße Übertreibung. Sie wollten ernst genommen werden: Dass die erotische Liebe ein Tor zum Unendlichen und eine Quelle der Erneuerung echter Religion und Moral in einer Welt sei, in welcher religiöse Lehren und Institutionen die Religion zu Grabe getragen hatten. Sie würden also ihre moralische Pflicht nicht vernachlässigen, wenn sie auf wahrer Liebe basierende Beziehungen eingingen - auch wenn diese ehebrecherisch waren. Stattdessen würden sie einer höheren moralischen Pflicht folgen, die das Endliche und Getrennte in das unendliche Eins-Sein zurückführe.

ROMANTISCHE RELIGION IDENTIFIZIEREN

Da die folgenden Kapitel die Wege zu beschreiben versuchen, auf denen die romantischen Ansichten über Religion bis ins 20. und 21. Jahrhundert gelangt sind, soll hier aus praktischen Gründen eine kurze Checkliste folgen, welche Identifizierungsmerkmale für romantische Religion gibt. Dies wird uns helfen, romantische religiöse Ideen auf ihrem Weg in unsere Zeit als solche zu erkennen, ihre Veränderung auf dieser Reise einschätzen zu können und sie bei ihrem Wiederauftauchen in der buddhistischen Romantik zu identifizieren.

Diese Liste enthält zwanzig Hauptpunkte, welche romantische Religion charakterisieren. Im späteren Kapiteln wird häufig auf diese Punkte Bezug genommen. Es lohnt sich also, sie im Hinterkopf zu haben.

Der erste Punkt betrifft die Fragestellung, mit welcher sich aus Sicht der Romantiker alle Religion befasst.

> *1) Gegenstand der Religion ist die Beziehung der Menschheit zum Universum.*

Die nächsten beiden Punkte geben die grundlegende romantische Antwort auf diese Fragestellung.

> *2) Das Universum ist eine unendliche organische Einheit.* Das bedeutet unter anderem, dass das Kausalprinzip im Universum (a) auf Gegenseitigkeit beruht und nicht mechanistisch oder deterministisch ist und (b) teleologisch - es hat ein Ziel - und nicht blind ist. Der Mensch ist jedoch weder in der Lage zu wissen noch zu verstehen, worin dieses Ziel besteht. Die Behauptung, dass das Universum eine unendliche organische Einheit sei, bedeutet auch, dass es keine die organischen Prozesse des Universums übersteigende Dimension 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 und die man befriedigen sollte. Als Teil der organischen Einheit des Universums besitzt man keine Entscheidungsfreiheit sondern lediglich die Freiheit, die eigene Natur als Teil des Kosmos auszudrücken. Um die eigene Natur auszudrücken und sich zu verwirklichen, hat man daher die Pflicht darauf zu vertrauen, dass die eigenen inneren Antriebe gut sind und dass auch das Gesamtziel des Universums gut ist, selbst wenn dieses jenseits menschlicher Erkenntnis liegt. Man hat außerdem die Pflicht, auf die Erreichung dieses Ziels - so weit man es verstehen kann - hinzuarbeiten.

Auf diesen ersten drei Punkten basieren alle weiteren Punkte.

Die nächsten sechs Punkte legen den Fokus auf die religiöse Erfahrung und das psychische Leiden, welches sie heilt.

4) Der Mensch leidet, wenn sein Gefühl für die innere und äußere Einheit verloren geht - wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühlt.

5) Trotz ihrer zahlreichen Ausdrucksformen ist die religiöse Erfahrung für alle gleich: eine intuitive Erfahrung des Unendlichen, welche ein Gefühl von Einheit mit dem Universum und ein Gefühl der inneren Einheit erzeugt.

6) Dieses Gefühl von Einheit ist heilsam, aber völlig immanent. Mit anderen Worten: (a) es geht vorüber und (b) es vermittelt keine direkte Erfahrung einer Raum und Zeit übersteigenden, nicht-bedingten Dimension. Hierfür gibt es zwei Gründe. Erstens bietet die menschliche Wahrnehmung als bedingter, organischer Prozess keinen Zu-

gang zu etwas Nicht-Bedingtem. Zweitens gibt es, wie bereits erwähnt, keine die unendliche organische Einheit des Universums übersteigende Dimension.
7) Keine durch religiöse Erfahrung mögliche Freiheit - der größten Freiheit, die in einem organischen Universum möglich ist - kann daher die Gesetze der organischen Kausalität übersteigen. 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, wiederholte religiöse Erfahrungen in der Hoffnung zu machen, ein besseres Gefühl für diese Einheit zu erlangen, kann sie aber nie ganz erreichen.
9) Obwohl die religiöse Erfahrung nicht transzendent ist, bringt sie die Fähigkeit mit sich, die alltäglichen Ereignisse der immanenten Welt als erhaben und wundersam zu sehen. Tatsächlich ist diese Fähigkeit ein Zeichen für die Echtheit der eigenen Empfindung der Einheit mit dem Unendlichen. Dieser Punkt weist Parallelen zu Novalis' Definition von Authentizität und Romantisierung der Welt auf.

Die nächsten vier Punkte betreffen die Kultivierung der religiösen Erfahrung.

10) Menschen haben ein angeborenes Verlangen nach und die Befähigung zur religiösen Erfahrung - im Grunde genommen ist die religiöse Erfahrung ein völlig natürlicher Vorgang - der aber durch Zeitgeist oder die lokale Kultur unterdrückt werden kann. Aber auch dann kann man durch die Kultivierung einer offenen Empfänglichkeit für das Unendliche eine religiöse Erfahrung herbeiführen. Da Religion eine Geschmacksfrage ist, gibt es nicht den einen Weg, diese Empfänglichkeit zu entwickeln. Ein Leh-

rer kann lediglich seine eigene Meinung in der Hoffnung anbieten, dass diese in anderen einen Widerhall findet.
11) Eine der vielen Möglichkeiten, Empfänglichkeit für das Unendliche zu kultivieren, ist die erotische Liebe.
12) Eine andere Möglichkeit, Empfänglichkeit für das Unendliche zu kultivieren, besteht in der Entwicklung von Toleranz gegenüber allen religiösen Ausdrucksformen, indem man sie als endliche Ausdrucksformen des Gefühls für das Unendliche betrachtet, ohne einer von ihnen Autorität zu verleihen. Dieser Punkt weist Parallelen zu Schlegels Anleitung auf, wie man sich in die Verfasser literarischer Werke einfühlen könne, und hat zwei Implikationen. Erstens macht sie das Studium religiöser Texte zu einem Zweig der Literaturwissenschaft. Zweitens enthält Einfühlung und Toleranz hier ein ironisches Element: Man sympathisiert mit dem Ursprung der Gefühle, die man in dem Ausdruck zu erkennen vermag, hält aber Distanz zum Ausdruck selbst.
13) Gesteht man ihnen zu viel Autorität zu, dann wirken selbst die bedeutendsten religiösen Texte zum Schaden für echte Religion.

Die letzten sieben Punkte drehen sich um die Ergebnisse religiöser Erfahrung.

14) Da der Verstand ein organischer Teil des schöpferisch expressiven Unendlichen ist, ist auch er schöpferisch expressiv, so dass seine natürliche Reaktion auf eine Empfindung des Unendlichen darin besteht, es ausdrücken zu wollen.
15) Infolge der Endlichkeit des menschlichen Geistes 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 einfach Ausdruck der Wirkung dieser Realität auf die individuelle Persönlichkeit eines Menschen. 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 die Gefühle eines Individuums ausdrücken, besitzen sie keine Autorität über den Gefühlsausdruck einer anderen Person. Die Wahrheit der Erfahrung eines jeden Einzelnen liegt in der rein subjektiven Unmittelbarkeit dieser Erfahrung und überträgt sich nicht auf irgendeinen Ausdruck dieser Erfahrung.

17) Obwohl ein religiöses Gefühl den Wunsch wecken kann, Verhaltensregeln zu formulieren, besitzen 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 -, braucht man keine Regeln, die den Umgang mit dem Rest der Gesellschaft steuern. Das eigene Verhalten gegenüber den anderen wird auf natürliche Art und Weise liebevoll und mitfühlend.

18) Mehr noch: Eine echte Wertschätzung für die unendliche organische Einheit des Universums führt zu der Einsicht, wie diese Einheit alle Ideen von richtig und falsch transzendiert. Die Unendlichkeit des Universums bietet mehr als genug Platz, um sowohl richtiges als auch falsches Verhalten zu umarmen und zu umfassen, und mehr als genug Kraft, um alle Wunden zu heilen. Daher haben die Pflichten, die durch Vorstellungen von richtigem und falschem Verhalten impliziert werden, keinen legitimen Platz im religiösen Leben.

> *19) Alle religiösen Ausdrucksformen haben ihre Berechtigung, wenn auch einige weiter entwickelt sind als andere. Daher muss die Beschäftigung mit Religion in einem historistischen Rahmen geschehen, 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 diese Religion in der allgemeinen Evolution der menschlichen geistigen Aktivität einzuordnen ist.
> *20) Religiöser Wandel ist nicht nur eine Tatsache. Er ist auch eine Pflicht.* Religionen sind - wie alles andere im Universum - organisch, weshalb die Menschen ihre religiösen Traditionen weiter verändern müssen, um sie lebendig zu halten. Dieser Drang und die Pflicht, sich zu verändern - zu *werden* - sollte gefeiert und gepriesen werden.

Wir haben also zwanzig Punkte, auf die wir bei der Identifizierung des romantischen Einflusses auf den modernen westlichen Buddhismus zurückgreifen können. Schlegels Konzept der Ironie erscheint in der Liste als eine mögliche Interpretation der Punkte 15-17, aber es gibt eine größere, unbeabsichtigte Ironie, die der Liste als Ganzem zugrunde liegt, auf die wir bereits angespielt haben. Obwohl die Punkte 16-18 darauf bestehen, dass die religiösen Überzeugungen eines Menschen über die menschliche Identität und die Pflichten im Universum keine Autorität über die Überzeugungen anderer haben, leiten alle zwanzig Punkte ihre Autorität von dem in den ersten drei Punkten ausgedrückten Glaubenssystem ab. Mit anderen Worten: Es steht Ihnen frei, zu glauben oder nicht zu glauben, was Sie wollen, aber nicht frei, die ersten drei Punkte nicht zu glauben.

Eine grundlegender Widerspruch besteht auch darin, dass

die Punkte 17 und 18 konkrete, aus Fragen wie "richtig" oder "falsch" folgende Pflichten im religiösen Leben ausschließen, während die Punkte 3 und 20 auf der Pflicht bestehen, den eigenen inneren Antrieben zu vertrauen und die organische Entwicklung des Universums als Ganzes zu fördern. Diese Ungereimtheit wird noch verschärft durch die widersprüchlichen Vorstellungen einzelner Romantiker darüber, was *Pflicht* für einen menschlichen Organismus bedeutet, der Teil der unendlichen organischen Einheit des Kosmos ist.

Diese widersprüchlichen Ideen haben ihren Ursprung in der unterschiedlichen Art und Weise, wie die Romantiker Freiheit und inneres Eins-Sein für einen solchen Menschen definierten. Wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, behaupteten Schlegel und Hölderlin, dass Freiheit bedeute, sich selbst von Moment zu Moment widersprechen zu können. Für Hölderlin bedeutete inneres Eins-Sein, diejenige Philosophie anzunehmen, welche sich in einem bestimmten Moment gut mit den eigenen emotionalen Bedürfnissen vereinbaren lässt, um so zu einem Gefühl des inneren Friedens zu gelangen. Für Schlegel bedeutete inneres Eins-Sein, diejenige Philosophie anzunehmen, die die größte Freiheit im Ausdruck der eigenen schöpferischen Kräfte erlaubt - wiederum in jedem Moment. Für beide bestand also die Pflicht darin, den Bedürfnissen der sich in den eigenen Gefühlen ausdrückenden inneren Natur zu folgen, um inneres Eins-Sein zu erfahren.

Für Schelling handelte es sich jedoch bei der Idee von Freiheit überhaupt um einen schädlichen Mythos. Der Glaube an die individuelle Entscheidungsfreiheit, so lehrte er, sei die Quelle allen Übels. Als Teil der übergreifenden organischen Einheit des Universums sei es die Pflicht des Einzelnen, auf seinen individuellen Willen zu verzichten und den Willen des Universums zu akzeptieren, so wie dieser durch die eigene angeborene Natur

wirke. Nur so könne man eine Freiheit von inneren Konflikten erfahren, welche für Schelling das innere Eins-Sein bedeutet.

Hierbei handelt es sich um grundlegende Widersprüche. Aus der ihnen eigenen Haltung zu Widersprüchlichkeit hätten die Romantiker argumentieren können, dass Widersprüche dieser Art eigentlich eine Form von Freiheit seien, was schließlich - wie Schlegel bemerkte - der eigentliche Zweck von religiösen Äußerungen sei. Wenn man jedoch die allgemeine romantische Sicht auf die Natur des Universums nicht akzeptiert, dann ist auch die romantische Argumentation bezüglich Inkonsistenz, Pflicht und Freiheit nicht stichhaltig.

Wie wir sehen werden, finden sich diese Widersprüche, die unterschiedlichen Vorstellungen von Pflicht sowie die Vorstellung von beschränkter Freiheit in der romantischen religiösen *Bildung* auch in der buddhistischen Romantik wieder. Die Widersprüche zeigen sich insbesondere nicht nur in den spezifischen Veränderungen, die buddhistische Romantiker dem Dhamma aufzwingen, sondern auch in ihrer Rechtfertigung dafür. Einige Änderungen werden mit der Begründung gerechtfertigt, dass die romantischen Grundaussagen über Religion objektiv wahr seien, weshalb alle großen Religionen diese anerkennen sollten. Wenn also dem Buddhismus hier also etwas fehle, dann tue man ihm einen Gefallen, wenn man diese Grundaussagen in das Dhamma einführe. Andere Änderungen werden mit der Begründung gerechtfertigt, dass es keine objektiv wahren Grundaussagen über Religion gebe: Jedes Individuum hat nicht nur das *Recht*, seinen eigenen Glauben zu erschaffen, sondern auch die *Pflicht*, die eigene Tradition zu verändern. Die Tradition hat daher kein Recht, gegen diese - wie auch immer gearteten - Überzeugungen Einspruch zu erheben. So oder so, das Dhamma verliert.

Dies hängt mit einer zweiten Ironie zusammen: Obwohl die meisten wissenschaftlichen und philosophischen Grundlagen für

die zwanzig Punkte seither entfallen sind, haben die Punkte selbst bis zum heutigen Tag Einfluss auf westliche Ansichten über Religion im Allgemeinen und die buddhistische Romantik im Besonderen ausgeübt. Dieser anhaltende Einfluss lässt sich durch die Tatsache erklären, dass diese Punkte - unabhängig davon, wie Wissenschaft und Philosophie gegenwärtig an den Universitäten gelehrt werden - den Status von unhinterfragten Annahmen in drei Bereichen des Denkens erlangt und beibehalten haben: in der humanistischen Psychologie, in den akademischen Lehrplänen für Religionsgeschichte und in populären Schriften über "Ewige Philosophie" (Philosophia perennis). Das nächste Kapitel soll beleuchten, wie es dazu gekommen ist und wie diese drei Denkbereiche dazu beigetragen haben, die buddhistische Romantik zu schaffen - und zu rechtfertigen.

Um aber zunächst unterscheiden zu können, was als romantischer Einfluss auf die buddhistische Romantik zählt und was nicht, ist es hilfreich zu klären, was das Dhamma über die oben aufgeführten zwanzig Punkte lehrt. Es folgt daher eine zweite Liste, die aus dem zweiten Kapitel stammt und Ihnen ermöglicht, Punkt für Punkt zu vergleichen, wo sich das Dhamma und die Romantik ähneln und wo sich ihre Wege trennen. Dies hilft zu unterscheiden, was in der modernen buddhistischen Romantik buddhistisch und was romantisch ist.

Diese beiden Listen divergieren von Anfang an. Sie bieten eine unterschiedliche Sicht auf den Zweck von 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 das, dass sich das Dhamma und das romantische Programm grundlegend unterscheiden. Allerdings ist es auch wichtig zu beachten, dass sie Ähnlichkeiten in einigen der abgeleiteten Punkte enthalten - Ähnlichkeiten, die es möglich gemacht haben, das Dhamma und das romantische

Programm miteinander zu verwechseln.

Über den Gegenstand des Dhamma:

1) Der Gegenstand des Dhamma ist nicht die Beziehung der Menschheit zum Universum, sondern das Ende von Leiden und Stress (§2). Den Fokus auf die Verortung der Menschheit im Universum zu legen, bedeutet, in Begriffen des Werdens zu denken, was der Beendigung von Leiden und Stress faktisch den Weg verstellt.

Über das Individuum und das Universum:

2) Die Fragen, ob das Universum unendlich ist oder nicht und ob es Eins ist oder nicht, sind irrelevant für die Beendigung von Leiden und Stress. Tatsächlich bedeutet das Beharren auf dem Eins-Sein und der Unendlichkeit des Universums, dass man vom Pfad zum Ende des Leidens abweicht (§6; §25). Obwohl es wahr ist, dass das Kausalprinzip im Universum nicht deterministisch ist, hat das Universum selbst keinen Zweck. Darauf zu bestehen, dass es einen Zweck und eine Bedeutung hat, erlaubt die Vorstellung, dass das Leiden einem Zweck dient, und macht es somit schwieriger zu sehen, dass das Leiden am besten beendet wird.

3) Das Festhalten an einer Definition dessen, was man als Mensch "ist", verstellt den Weg zur Beendigung des Leidens, welches jede solche Definition mit sich bringt (§17; §20). Nicht allen menschlichen Trieben kann man trauen - die meisten entspringen der Unwissenheit -, so dass man achtsam wählen muss, welchem Verlangen man nachgeht und welchem man widersteht. Tatsächlich haben Menschen die Freiheit der Wahl. Aber da das Universum kein Ziel verfolgt, haben sie keine Pflicht, dessen Wachstum zu fördern.

Über die höchste religiöse Erfahrung und die spirituelle Krankheit, die sie heilt:

4) Das Leiden des Menschen entsteht aus Verlangen und Anhaften, die zu Werden führen und die aus der Unwissenheit darüber resultieren, welches die Ursachen für Leiden sind und wie es beendet werden kann (§3; §25).

5) Auf dem Weg zum Ende des Leidens kann ein Meditierender ein Gefühl von Einheit mit dem Universum und ein Gefühl von innerer Einheit erfahren. Das Dhamma stimmt mit der Romantik darin überein, dass dieses Gefühl vorübergehend und unbeständig ist. Dieses Gefühl ist jedoch nicht die höchste religiöse Erfahrung (§23). Es gibt viele mögliche religiöse Erfahrungen. Der Kanon stellt fest, dass die Lehrer vor dem Buddha die verschiedenen Ebenen von jhāna oder geistiger Absorption fälschlicherweise für die höchstmögliche Erfahrung hielten, dass aber diese Ebenen der Konzentration alle gestaltet sind und daher hinter dem höchsten Ziel zurückbleiben. Die höchste Erfahrung ist Befreiung, bei der es sich um kein Gefühl handelt, sondern die völlig über die sechs Sinne hinausgeht (§§45-47; §54).

6) Befreiung ist transzendent, eine nicht-bedingte Dimension außerhalb von Raum und Zeit (§§48-49; §51).

7) Die mit der Befreiung erlangte Freiheit ist also frei von allen Beschränkungen und Bedingungen (§20).

8) Obwohl es Stufen des Erwachens gibt, bleibt, wenn volles Erwachen erreicht ist, keine weitere Arbeit mehr für das eigene Wohlbefinden zu tun. Das Ziel ist vollständig erreicht. Das Heilende und das Wohlbefinden der Befreiung unterliegen, weil sie nicht-bedingt sind, keiner Veränderung (§50).

9) Beim Sinn für das Erhabene - im Sinne Kants als

inspirierender Schrecken - handelt es sich um eine der Praxis-Triebfedern auf dem Weg zur Beendigung des Leidens. Was die Fähigkeit betrifft, alltäglichen Ereignisse als leuchtend zu erleben: Hierbei handelt es sich um eine Phase, die manche Menschen auf dem Weg zum Erwachen durchlaufen. Eigentlich ist dies jedoch ein Hindernis auf dem Weg, das überwunden werden muss. Und alle Dinge als erhaben zu sehen, bedeutet, die Grenze zwischen Geschicktem und Ungeschicktem zu verwischen, was den Geist des Gefühls der Achtsamkeit beraubt und somit jegliche Motivation für die Praxis untergräbt (§33).

Über den Praxisweg zum Erwachen:

10) Die Erfahrung des Erwachens stellt sich nicht von selbst ein (§50). Sie muss bewusst - oft im direkten Widerspruch zu "natürlichen" Wünschen und Impulsen - angestrebt werden. Dieses Streben beinhaltet viel mehr als offene Empfänglichkeit. Offene Empfänglichkeit kann hingegen die Achtsamkeit schwächen, welche die eigentliche Grundlage für alle geschickten Handlungen darstellt (§33). Um zum Erwachen zu gelangen, müssen alle acht Faktoren des edlen Pfades - dem einzigen Pfad zum Erwachen - achtsam bis zu einem Punkt der Vollendung entwickelt werden (§§58-60).
11) Freundschaft mit vorbildlichen Menschen ist die erste Voraussetzung, um dem Pfad zu folgen. Da sinnliche Begierde jedoch eine der Ursachen für Leiden darstellt, ist in vorbildlicher Freundschaft kein Platz für erotische Liebe. Auf dem Pfad ist erotische Liebe ein Hindernis und keine Hilfe (§§64-65; §13).
12) Andere Religionen können toleriert werden, sind jedoch nicht als gültige alternative Wege zum Ende des Leidens sondern einfach als Formen guten Benehmens zu

betrachten. Der Buddha erkannte, dass andere Religionen Elemente des Dhamma enthalten können. Aber der volle Pfad zum Erwachen kann nur dort gefunden werden, wo der edle achtfache Pfad in sich widerspruchsfrei gelehrt wird (§60). Er argumentierte jedoch entschieden gegen jede Religion, die lehrt, dass Handeln keine Konsequenzen hat (§8), und empfahl den Mönchen, jeden Mönch aus dem Saṅgha auszuschließen, der eine dem Dhamma ernsthaft widersprechende Ansicht lehrt.
13) Einfacher Respekt vor dem Pāli-Kanon reicht nicht aus - seine Lehren müssen mittels Umsetzung in die Praxis überprüft werden (§61). Dem Kanon jedoch eine vorläufige Verbindlichkeit zuzugestehen, ist kein Hindernis auf dem Weg.

Über die Ergebnisse des Erwachens:

14) Im Gestaltungsprozess der eigenen Erfahrung ist der Geist ein aktiver Teilnehmer - in diesem Punkt stimmt das Dhamma mit den Romantikern überein -, seine Aktivität ist jedoch nicht allein expressiv. Er kann genau beobachten und beschreiben, wie Leiden entsteht und wie es beendet werden kann, auch wenn die Erfahrung der Befreiung jenseits von Worten liegt und daher nicht ausgedrückt werden kann. Und auch wenn der Kanon einige poetische Passagen enthält, die das aus dem Erwachen erwachsende Glücksgefühl beschreiben, liegt der Fokus hauptsächlich auf der nützlichsten Reaktion auf das Erwachen: praktische Anweisungen, wie andere das Erwachen erreichen können.
15) Die Wahrheiten über das Entstehen und Vergehen von Leiden sind kategorisch - universell wahr - und nicht spezifisch für eine bestimmte Kultur (§6). Bei den Anleitungen zu diesen Themen handelt es sich nicht einfach

um den Ausdruck von Gefühlen oder Mythen, die auf das Nicht-Ausdrückbare verweisen. Es sind vielmehr exakte Beschreibungen realer Handlungen, die gemeistert werden können. Da diese Anleitungen auf die Praxisumsetzung zielen, sollten sie in einem Kontext gelehrt werden, in welchem die Schüler ermutigt werden, Fragen zu 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. Bei seinen Lehren handelt es sich um Wahrheiten, die durch andere einem Erfahrungstest unterzogen werden können. Das Maß, in welchem sie den Test bestehen, zeigt, dass diese Wahrheiten im Pāli-Kanon korrekt wiedergegeben werden.
17) Obwohl das durch den Pfad geförderte Wohlwollen und Mitgefühl dazu inspirieren, sich anderen gegenüber gut zu verhalten, ist auch hier Achtsamkeit erforderlich, damit diese Eigenschaften nicht aufgrund von Unwissenheit in die Irre laufen. Daher brauchen sie die Führung durch Übungsregeln, die ein wesentliches Element des Pfades zum Erwachen sind. Und obwohl erwachte Menschen sich nicht mehr über diese Verhaltensregeln definieren (MN 79), halten sie sich doch konsequent an diese und schützen sie mit ihrem Leben (AN 3:87; Ud 5:5).
18) Ein Ergebnis des Erwachens ist die Erkenntnis, dass Handlungen Konsequenzen haben, und dass es sich bei den Grundsätzen geschickten und ungeschickten Verhaltens um kategorische Wahrheiten handelt (AN 2:18). Analog müssen die den vier edlen Wahrheiten entsprechenden Pflichten, obwohl sie nicht von einer äußeren persönlichen Autorität auferlegt werden, von jedem be-

folgt werden, der Leiden und Stress beenden will (§3).
19) Die historische Methode taugt nicht zur Beurteilung des Dhamma. Das Dhamma kann nur durch eigene Versuche, es in die Praxis umzusetzen, erkannt und geprüft werden.
20) Die Essenz des Dhamma ist zeitlos und unveränderlich (§39; §§48-49). Die Dhamma-Lehre wird schließlich verschwinden, da verfälschtes Dhamma sie ersetzt (§§69-71), aber diese Entwicklung sollte nicht gefördert werden. Das Verschwinden der Dhamma-Lehre kann hinausgezögert werden, indem man das Dhamma praktiziert und es nicht mit neuen Formulierungen "verbessert" (§§72-74). Um das Dhamma am Leben zu erhalten, ist es wichtig, diese Lehren nicht zu verändern, damit andere die Möglichkeit haben zu lernen, was der Buddha gelehrt hat und seine Lehren selbst einem fairen Test unterziehen können.

Drei dieser Punkte sind besonders wichtig:

- Punkt 1: Das Dhamma behandelt nicht die gleiche Frage wie die romantische Religion. Die romantische Frage ist in Begriffen formuliert, welche (a) die Fähigkeit begrenzen, das Transzendete zu erfahren und (b) die Beantwortung der Frage unmöglich machen, welche das Dhamma stellt;

- Punkt 5: Befreiung liegt jenseits der von den Romantikern postulierten höchsten religiösen Erfahrung; und

- Punkt 7: Die Freiheit, welche das Dhamma bietet, wird nicht durch die Beschränkungen des romantischen Begriffs der Freiheit begrenzt.

Diese drei Punkte zeigen deutlich, dass das Dhamma *außerhalb* der "Gesetze" und "Pflichten" liegt, die die Romanti-

ker für das religiöse Leben formulierten. Das liegt daran, dass das Dhamma den Fokus auf ein Thema legt, das sich vollständig von der romantischen Vorstellung dessen unterscheidet, worum sich das religiöse Leben dreht. Das Dhamma verweist daher auf eine Freiheit, welche erheblich größer als die von den Romantikern vorgeschlagene größtmögliche Freiheit ist. Daher entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass die buddhistische Romantik das Dhamma *unter* romantischen Gesetzen behandelt. Im folgenden Kapitel wird es um einige der Gründe gehen, wie es zu dieser ironischen Situation kam und warum die buddhistische Romantik frühromantischen Theorien mehr Autorität einräumt als den besten verfügbaren Aufzeichnungen über das Dhamma, welches der Buddha lehrte.

KAPITEL SECHS

Die Übermittlung romantischer Religion

Heutzutage wird Schleiermacher kaum noch gelesen, und die meisten Menschen kennen nicht einmal mehr seinen Namen. Dasselbe gilt für die anderen deutschen Frühromantiker. Dennoch haben ihre Ideen über Kunst und Religion in den darauf folgenden Jahrhunderten viele Denker beeinflusst. Denker, deren Namen bekannter sind und die einen weithin anerkannten Einfluss auf die gegenwärtige Kultur ausüben - in Literatur, humanistischer Psychologie, vergleichender Religionswissenschaft, vergleichender Mythologie und ewiger Philosophie. Eine kurze Auflistung dieser bekannteren Denker würde Sir Edwin Arnold, Helena Blavatsky, Joseph Campbell, Ralph Waldo Emerson, G. W. F. Hegel, Hermann Hesse, Aldous Huxley, William James, Carl Jung, J. Krishnamurti, Abraham Maslow, Friedrich Nietzsche, Rudolph Otto, Huston Smith, Henry David Thoreau, Swami Vivekananda und Walt Whitman umfassen. Und es gibt viele, viele andere. Diese Menschen haben romantische Religion in die Gegenwart geführt und - durch ihren Einfluss - buddhistische Romantik möglich gemacht.

Ein Teil des anhaltenden Einflusses der Romantiker lässt sich durch die Tatsache erklären, dass, obwohl einige von ihnen ihre abstrakteren Gedanken gelegentlich recht undeutlich ausdrückten - William Hazlitt begann seine Rezension von A. W. Schle-

gels *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* mit der Bemerkung: "Das Buch ist deutsch", um eine Vorstellung davon zu geben, wie undurchdringlich es war -, sie in einer Reihe von englischen und französischen Schriftstellern Fürsprecher fanden, die im frühen 19. Jahrhundert eine Begeisterung für das deutsche Denken entwickelten und in der Lage waren, es mit größerer Klarheit in ihren eigenen Sprachen zu popularisieren. Unter den Engländern waren Samuel Coleridge (1772-1834) und Thomas Carlyle (1795-1881) die wichtigsten Vertreter des deutschen romantischen Denkens; selbst Hazlitt (1778-1830) nahm in seinen Texten über Shakespeare starke Anleihen bei genau dem Buch, das er als deutsch verunglimpft hatte. Unter den Franzosen war Madame de Staël (1766-1817), die wir bereits kennengelernt haben, eine frühe Bewunderin der deutschen Romantiker, und Victor Cousin (1792-1867) war ein weiterer.

Diese Übersetzer stellten das frühromantische Denken als eine natürliche Verlängerung von Kants Philosophie dar, da es sowohl für Kant als auch für die Romantiker darum ging, alle Aspekte einer Fragestellung in Bezug auf die Psychologie des menschlichen Geistes zu verstehen, der die Frage stellt. Mit anderen Worten: Die Betonung lag nicht auf der Außenwelt, sondern auf dem Geist als aktivem Prinzip, das die Erfahrung seiner inneren und äußeren Umgebung formt. Diese Verknüpfung von Kant mit den Romantikern verlieh dem Denken der Frühromantiker in der westlichen Kultur insgesamt zusätzliche Autorität, auch wenn die Frühromantiker selbst die Theorien ihrer Jugend weitgehend aufgegeben hatten.

Eine weitere Erklärung für den anhaltenden Einfluss der Romantiker auf das Denken des 20. und 21. Jahrhunderts liegt darin, dass die Frühromantiker und die erste Generation ihrer Anhänger in einigen Fällen selbst die Forschungsfelder begründeten, in denen ihr Einfluss überlebt hat. So stammt z.B. einer der

Grundlagentexte der vergleichenden Mythologie - *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-12) - von dem Gelehrten Friedrich Creuzer, angeregt durch Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.* In ähnlicher Weise wurde die der Ewigen Philosophie zugrunde liegende Prämisse - das Prinzip, dass der Monismus die zentrale Lehre aller großen Religionen sei - zuerst von Herder vorgeschlagen, nachdem dieser einige englische Übersetzungen der Bhagavad Gīta gelesen hatte, die er dann in einer den Monismus - welchen er in den Text hineingelesen hatte - betonenden Art und Weise ins Deutsche übertrug. Herders Prämisse wurde dann von Schlegel in seinen Schriften über Indien erweitert und popularisiert, bevor er das romantische Denken seiner Jugend völlig aufgab.

Die Ewige Philosophie ist im Wesentlichen immer noch ein romantisches Unterfangen. In Religionsgeschichte und vergleichender Mythologie werden viele der romantischen Annahmen, die diese Disziplinen hervorgebracht haben, inzwischen in Frage gestellt. Reste dieser Annahmen bilden aber immer noch das Fundament, auf dem in diesen Disziplinen gearbeitet wird.

Die wissenschaftliche Grundannahme romantischer Religion - die unendliche organische Einheit des Universums - hat nur einen Teil des 19. Jahrhundert überlebt, worin eine der Ironien ihres anhaltenden Einflusses zu sehen ist. Doch vor allem durch die Arbeit des amerikanischen Psychologen William James wurden die Prinzipien romantischer Religion aus der Weltanschauung, die ihren ursprünglichen Kontext bildete, herausgelöst und erhielten in einem neuen Kontext ein eigenständiges Leben und Ansehen: als Prinzipien der akademischen Psychologie mit praktischem Wert für das gesunde Funktionieren des menschlichen Geistes. So konnten die Prinzipien romantischer Religion überleben, auch wenn sich die Paradigmen der Natur- und Sozial-

wissenschaften weiter veränderten - unabhängig davon, welche Formen diese Paradigmen annahmen.

Gegenwärtig existiert keine allgemein akzeptierte wissenschaftliche Theorie zum Verständnis des Universums, und dennoch hat auch diese Tatsache den romantischen Ideen zum Überleben verholfen. Wenn man davon ausgeht, dass der Zweck des Universums unerkennbar ist, dann macht das romantische Programm, sich auf den Geist zu konzentrieren - nicht als Verkörperung der Vernunft, sondern als eine Ansammlung von organischen Prozessen, Gefühlen und Emotionen auf der Suche nach Gesundheit und Wohlbefinden - Sinn. Wenn wir schon den Zweck des Universums im Zeitverlauf nicht verstehen können, so die Überlegung, können wir wenigstens versuchen, ein Gefühl innerer Gesundheit in der Gegenwart zu finden. Und obwohl sich auf dem Gebiet der modernen bzw. postmodernen Forschung zum menschlichen Geist zahlreiche Denkströmungen finden, tendiert die Strömung, welche der Religion eine positive Rolle beim Streben nach geistiger Gesundheit zugesteht, dazu, in Begriffen romantischer Konzepte zu denken - wie z.B. Integration der Persönlichkeit, Non-Dualismus, Empfänglichkeit, Unvoreingenommenheit und die spirituellen Vorteile der erotischen Liebe.

Auch wenn viele dieser Konzepte auf sehr wackeligen Annahmen beruhen, so hat ihnen die Aufnahme in den akademischen Bereich dennoch wissenschaftliche Seriosität verliehen. Aufgrund dieser Aura der Respektabilität verfügen sie über eine beträchtliche Autorität, wenn sie in die Populärkultur eingebracht werden. Diese Autorität hat die ihnen zugrundeliegenden Annahmen unsichtbar gemacht - eine Tatsache, die ihnen die Macht gegeben hat, Einstellungen in vielen Bereichen der westlichen Kultur zu formen. Diese Einstellungen wiederum haben dazu gedient, die Entwicklung der buddhistischen Romantik zu formen und zu rechtfertigen.

Eine gründliche Untersuchung aller Kanäle, durch welche romantische Ideen in das moderne Dhamma eingeflossen sind, würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Daher werde ich in diesem Kapitel einfach die Ideen einiger prominenter Denker skizzieren, welche romantische Religion in die Gegenwart geführt haben. Mein Ziel ist es zu zeigen, welche Teile der romantischen Religion bei der Übertragung verändert wurden, welche Teile gleich blieben und wie zufällig der ganze Prozess ablief: Vieles war von den persönlichen Anliegen der einzelnen Autoren geprägt; es hätte leicht auch ganz anders ausgehen können. Ich möchte auch zeigen, wie verschiedene Denker einige Punkte romantischer Religion aufgriffen, während sie andere verwarfen. Und dennoch war der kumulative Effekt - wie wir im nächsten Kapitel sehen werden -, dass alle zwanzig Hauptpunkte romantischer Religion in der buddhistischen Romantik wieder zusammengeführt wurden. Der Prozess war wie ein Fluss, der von einem See ausgehend viele Seitenarme bildet, nur damit sich die Seitenarme flussabwärts in einem anderen See wieder vereinigen.

Ich werde mich mit vier Hauptbereichen beschäftigen: Literatur, humanistische Psychologie, Religionsgeschichte und Ewige Philosophie. Obwohl ich diese Bereiche in der folgenden Diskussion getrennt behandle, werden wir dennoch sehen, dass Autoren, die sich auf einen Bereich konzentrieren, oft auch von den Theorien und Entdeckungen der Autoren aus anderen Bereichen beeinflusst wurden. Der Psychologe Maslow zum Beispiel wurde stark von dem Ewigen Philosophen Huxley beeinflusst; James und Jung wurden von Fortschritten in der Religionsgeschichte beeinflusst. Die Seitenarme des Flusses vermischten sich, noch bevor sie sich im See der buddhistischen Romantik wieder vereinigten.

Im Bereich der Literatur werde ich mich auf einen Schriftsteller - Emerson - konzentrieren. Dies zum Teil deshalb, weil er

einer der wenigen bedeutenden englischsprachigen Schriftsteller war, der Schleiermacher im Original gelesen hatte - James war ein weiterer - und zum Teil, weil sich sein Einfluss auf alle vier oben genannten Bereiche erstreckte. Seine Schriften waren der englischsprachige See, von dem viele Seitenarme des romantischen Denkens ausgingen.

EMERSON

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) war die führende Figur einer Gruppe von Denkern und Schriftstellern aus Neuengland, die als Transzendentalisten bekannt wurden. Weitere Mitglieder der Gruppe waren Henry David Thoreau, Bronson Alcott, Orestes Brownson, Margaret Fuller, Elizabeth Peabody und Theodore Parker. Der Begriff *Transzendentalisten* wurde zunächst auf die Gruppe gemünzt, um sie lächerlich zu machen. Die Transzendentalisten beschlossen jedoch schnell, die Beleidigung zu umarmen und den Namen für sich selbst zu verwenden, um ihn seines Stachels zu berauben.

Die ursprünglich gemeinte Beleidigung weist auf eine der Ironien ihrer Stellung in der amerikanischen Literatur hin. Obwohl spätere Generationen die Transzendentalisten als die ersten wirklich amerikanischen Denker betrachteten, die in englischer Sprache schrieben, sahen ihre weniger beeindruckten Zeitgenossen in ihnen krasse Nachahmer der deutschen Art zu denken. Der Begriff *transzendental* stammte in diesem Fall von Kants tran-

szendentalen Kategorien, gefiltert durch Coleridges romantische Interpretation dieser Kategorien. Die Kritiker der Transzendentalisten warfen ihnen den Versuch vor, kleine Kants zu sein. Wie wir jedoch sehen werden, war Emerson sowohl im Stil als auch in der Art seines Denkens den Romantikern viel näher als Kant.

Emerson schrieb zahlreiche Essays, nie jedoch eine systematische Abhandlung über seine religiösen Ansichten. In der Tat war die Idee eines "Systems" ein Gräuel für sein Verständnis der Funktionsweise von Religion. Er nahm Schleiermachers Diktum ernst, dass Religion nicht gelehrt werden könne, da sie eine Sache der inneren Erfahrung sei. Ein Mensch könne höchstens versuchen, andere Menschen zu einer Innenschau zu provozieren, bei der sie in sich selbst einen Glauben finden. Infolgedessen übernahm Emerson die Rolle des Provokateurs und reihte Epigramme aneinander, die mal die eine extreme Position und dann wieder eine andere einnahmen - oft im Widerspruch zur ersten - in der Hoffnung, dass dies seine Zuhörer dazu bringen würde, 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 Sinn für Ironie. Wie Schlegel betrachtete er die Fähigkeit, sich selbst zu widersprechen, nicht als ein Zeichen für verworrenes Denken, sondern für die Fähigkeit, sich über kleinliche Sorgen und Beschränkungen zu erheben und einen unendlichen Standpunkt einzunehmen:

> "... jeden vorhandenen Gegenstand mit gutmütiger Bedächtigkeit gesondert zu betrachten, wie zum Beispiel eine Maus ... sich dann über das Gesicht zu freuen, das jedes selbstzufriedene einzelne Geschöpf in dem ungeheuren Ganzen schneidet." ("Über das Komische")

Emersons Übernahme romantische 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 von Religion als "die Verbindung des Menschen mit der Natur". Die Natur war für ihn eine unendliche organische Einheit, die von der Über-Seele beseelt war - einem immanenten, unpersönlichen Prinzip, das, wie Schellings Weltseele, immer im Werden begriffen war:

> "...jene große Natur, in der wir ruhen, wie die Erde in den weichen Armen der Atmosphäre liegt; jene Einheit, jene Über-Seele, in der das Einzeldasein jedes Menschen bereits enthalten und Eins mit dem aller andern wird." ("Die Über-Seele")

> "In der Natur ist jeder Moment neu; die Vergangenheit ist immer dahin und vergessen; nur das Kommende ist unentweiht. Nichts ist gewiss als das Leben des Augenblicks, der Übergang, und der schaffende Geist.... Keine Wahrheit ist so erhaben, als dass sie nicht morgen im Lichte einer neuen trivial erscheinen könnte." ("Kreise")

Jeder Mensch sei ein organischer Teil dieser fortlaufenden, sich entwickelnden Einheit und leide dennoch, wenn er sich von ihr getrennt fühle. Dieses Gefühl der Trennung sei verbreitet, da jeder Mensch sich auch in sich selbst geteilt fühlte. Das grundlegende Heilmittel - das allen, da war sich Emerson mit den Romantikern einig, zur Verfügung stehe - bestehe darin, durch direkte Einfühlung in diese bereits existierende Einheit das Empfinden für sie zurückzuerlangen.

> "...weil das Herz in dir das Herz aller ist; kein Ventil, keine Mauer, keinen Abschnitt gibt es irgendwo in der

> Natur, sondern ein Blut rollt ununterbrochen in endlosem Kreislauf durch alle Menschen, sowie das Wasser des Erdballs nur ein großes Meer und seine Flutbewegung, richtig geschaut, nur eine ist." ("Die Über-Seele")

> "Der Grund, warum es der Welt an Einheit gebricht..., ist darin zu suchen, dass der Mensch mit sich selbst uneins ist.... Wir leben in aufeinanderfolgenden Momenten, in steter Trennung, in Teilen und Teilchen. Und indessen lebt im Menschen die Seele des Ganzen, das weise Schweigen, die Weltschönheit, mit welcher jeder Teil und jedes Teilchen in Zusammenhang steht: das Ewig-Eine. Und diese tiefe Macht, in der wir existieren, und deren Seligkeit uns durchaus zugänglich ist, ist nicht nur zu jeder Stunde sich selbst genügend und vollkommen, sondern mehr noch: der Akt des Sehens und das gesehene Ding, der Sehende und das Schauspiel, das Subjekt und das Objekt sind Eins." ("Die Über-Seele")

Indem er diese Einheit sowohl als ein bereits existierendes Merkmal des unendlichen Universums als auch als direkte Erfahrung beschrieb, legte Emerson mehr Gewicht auf ihren mentalen und weniger auf den physischen Aspekt als die Romantiker. Der individuelle Geist sei Teil eines vereinten universellen Geistes. Diese Akzentverschiebung bedeutete, dass er den körperlichen Trieben wenig Bedeutung, den Botschaften, die der Geist als Ergebnis der Erfahrung empfing, hingegen allergrößte Bedeutung beimaß.

Emerson nannte diese Botschaften "Gesetze", was eine weitere Akzentverschiebung von seiner Seite andeutet. Tatsächlich war diese besondere Verschiebung sein markantester Beitrag zur romantischen Religion. Für ihn war die Intuition des Unendlichen nicht eine Frage des ästhetischen *Geschmacks*, sondern

der moralischen und sozialen *Gebote*. Wenn sich das Unendliche dem menschlichen Geist einpräge, ergebe sich daraus nicht nur ein allgemeines Gefühl, sondern auch eine direkte Einsicht in die eigene Pflicht. Inneres Eins-Sein drücke sich in der Bereitschaft aus, sich diesen Einsichten nicht zu widersetzen, wohin sie auch führen mögen. Im Gegensatz zu Kants Pflichtgefühl als universelles, unveränderliches Gesetz war Emersons "Pflicht" ständig offen für Veränderungen. Tatsächlich seien ihre Veränderungen ein Zeichen dafür, dass sie im Einklang mit dem lebendigen Universum stehe. Da sich das Universum ständig im Zustand des Werdens befinde und sich mit jedem Tag weiterentwickele, sollten keine äußeren Gesetze die sich entwickelnden Einsichten eines Menschen bezüglich seiner Pflicht außer Kraft setzen, da diese sich notwendigerweise täglich ändere.

> "[Der Transzendentalist] widersteht allen Versuchen, sich andere Regeln und Maßstäbe als die des eigenen Geistes andrehen zu lassen. In seinem Handeln zieht er sich durch sein Bekenntnis, dass er den Gesetzgeber in sich hat und mit Sicherheit jedes geschriebene Gebot nicht nur vernachlässigen, sondern sogar übertreten kann, leicht den Vorwurf des Antinomianismus zu" ("The Transcendentalist")

> "Mit Konsequenz hat eine große Seele einfach nichts zu tun. Ebenso wichtig wäre es, sich um seinen Schatten an der Wand zu kümmern. Sprich, was du heute denkst, in harten Worten, und morgen sprich, was du morgen denkst, wieder in harten Worten, und wenn du jedes Wort des heut Gesprochenen wiederrufen müsstest." ("Selbstständigkeit")

Emerson unterschied die eigenen inneren Gesetze des Geistes von bloßen willkürlichen "Vorstellungen", und er war der Meinung,

dass jeder Mensch die angeborene Fähigkeit besitze zu erkennen, welche Gedanken göttlichen Ursprungs seien und welche nicht.

> "Jeder Mann unterscheidet zwischen den willkürlichen Handlungen seines Geistes und seinen unwillkürlichen Wahrnehmungen, und weiß, dass die letzteren den vollkommenen Glauben verdienen." ("Selbstvertrauen")

Nachdem man diese inneren Gesetze intuitiv erkannt habe, drücke man die Authentizität der eigenen Eingebung aus, nicht indem man die Welt romantisiere, sondern indem man der inneren Stimme der Pflicht folge, auch wenn - oder *gerade* wenn - die Pflichten und Regeln der Gesellschaft in eine entgegengesetzte Richtung zeigen. Man romantisiere zuerst die eigenen *Handlungen*, und die Romantisierung der Welt würde folgen.

Auf diese Weise gab Emerson nicht nur der Empfindung des Unendlichen, sondern auch der Idee der Authentizität eine moralische und soziale Dimension. Beide Bedeutungsverschiebungen haben bis in die Gegenwart hinein wichtige Konsequenzen für die Gestaltung der romantischen Religion gehabt.

Emerson stimmte mit den Romantikern darin überein, dass die Erfahrung, durch welche Menschen innere Einheit erlangen, im Wesentlichen für alle gleich ist. Er stellte jedoch fest, dass manche Menschen - und hier führte er eine umfassende Liste sowohl christlicher als auch nicht christlicher, göttlich inspirierter Menschen an wie Sokrates, Plotin, Porphyr, der Apostel Paulus, George Fox und Swedenborg - ein stärkeres Gefühl von Veränderung empfinden als andere.

Dieses Empfinden der unendlichen Einheit, oder "Offenbarungen" in Emersons Worten, können nicht von Dauer sein. Da sie aus einer diesseitigen Quelle stammten, seien sie naturgemäß diesseitig. Emerson ging wie Schleiermacher nicht von einer zeitexternen transzendenten Dimension aus und lehnte den Wunsch

nach persönlicher Unsterblichkeit als einen Akt des Wanderns "von der Gegenwart, die unendlich ist, zu einer Zukunft, die endlich wäre" ab. Obwohl er also Offenbarungen als etwas ansah, das in seiner Bedeutung die gewöhnlichen Sinneseindrücke transzendiert - in diesem Sinne ist er Transzendentalist -, betrachtete er sie nicht als Zugang zu einem Bereich, der Raum und Zeit übersteigt.

Da Offenbarungen nur endliche, momentane Einblicke in das Unendliche bieten könnten, sei das religiöse Leben ein ständiges Streben nach wiederholten Einblicken - in der Hoffnung, dass sich das Verständnis dieser Einblicke allmählich vertieft. Es werde jedoch nie ein Punkt kommen, an dem man ein totales Verständnis erlangt habe. Daher sei die religiöse Suche ein ständiger Prozess ohne endgültige Zielerreichung. Und wie wir oben festgestellt haben, beschränkt sich für Emerson das aus diesen Erfahrungen gewonnene Gefühl der Freiheit darauf, seiner Natur treu zu sein und die Berechtigung zu haben, sich über soziale Normen hinwegzusetzen.

Auch wenn Emerson die Echtheit dieser Erfahrungen an der Fähigkeit misst, im Einklang mit den Pflichten zu sprechen und zu handeln, welche sie auferlegen, hatte er in seinem Denken doch auch Platz für Novalis' Sinn für Authentizität: die Fähigkeit, alltägliche Ereignisse des Lebens in das mikrokosmisch Erhabene zu verwandeln.

> "Das unveränderliche Merkmal der Weisheit ist, das Wunderbare im Gewöhnlichen zu sehen." ("Die Natur: Ein Essay")

> "So in Ehrfurcht die Seele erkennend, und erkennend, wie die Alten sagten, „dass ihre Schönheit unermesslich ist", wird der Mensch auch dahin gelangen, zu erkennen, dass die Welt das fortwährende Wunder ist, das die Seele

> schafft, und wird über Einzelwunder weniger erstaunen; er wird erfahren, dass es keine profane Geschichte gibt, dass alle Geschichte heilig ist, dass das Weltall bereits in einem Moment, in einem Augenblick sich darstellt. Dann wird er nicht länger ein buntscheckiges Leben aus Flecken und Stücken weben, sondern in göttlicher Einheit leben." ("Die Über-Seele")

Was die Mittel zur Entwicklung dieses Gefühls von Einheit betrifft, so stimmte Emerson mit den Romantikern voll und ganz darin überein, dass die Befähigung zu religiösen Erfahrungen durch eine Haltung offener Empfänglichkeit kultiviert werden könne. Er stimmte ihnen auch darin zu, dass diese Empfänglichkeit auf vielfältige Weise entwickelt werden könne - entsprechend dem eigenen Temperament und der eigenen Kultur.

Im Gegensatz zu den Romantikern spielte für ihn jedoch erotische Liebe bei der Entwicklung dieser Haltung keine Rolle. Seine Auffassung von Liebe war eher platonisch: Die frühen Stadien der Liebe mögen den Liebenden in einen höheren spirituellen Zustand versetzen, aber man müsse über die Faszination für die Schönheit des Geliebten hinauswachsen, wenn man spirituell wachsen und die höhere Schönheit des Bewusstseins schätzen wolle. Und dies, so lehrte er, erfordere, dass man in die Einsamkeit, in die Natur gehe. Nur dort könne man das Gefühl für das Selbst aufgeben, welches eine offene Empfänglichkeit für das Unendliche behindere.

> "Unter freiem Himmel stehend - mein Haupt von der heiteren Luft umspült und aufblickend in den unendlichen Raum - schwindet alle kleinliche Selbstsucht. Ich werde zu einem durchsichtigen Augapfel. Ich bin nichts. Ich sehe alles. Die Ströme der Weltseele circulieren durch mich hindurch. Ich bin ein Theil oder ein Theilchen Got-

> tes. Der Names des nächsten Freundes klingt dann fremd und zufällig... Ich liebe eine unbegrenzte, unsterbliche Schönheit. In der Wildnis finde ich etwas Lieberes und Verwandteres, als in Städten und Dörfern. In der stillen Landschaft und besonders in der fernen Linie des Horizontes schaut der Mensch ein Etwas, das ebenso schön ist als seine eigne Natur." ("Natur")

Emerson teilte die ambivalente Haltung der Romantiker gegenüber religiösen Traditionen als Quelle spiritueller Inspiration. Sein Essay "Geschichte" illustriert diesen Punkt gut. Als erweiterte "Idee", in Schlegels speziellem Sinn des Wortes befürwortet der Essay zunächst die Vorteile des Studiums der Geschichte, wenn man es richtig angehe. Da jeder Geist Teil des universellen Geistes sei, bestehe die richtige Art, Geschichte zu verstehen, darin, sie als die Geschichte der eigenen Entwicklung zu betrachten. Bei der Beschäftigung mit Geschichte lese man auch über sich selbst, und man solle sich eine ironische Toleranz gegenüber allen Handlungen - gute wie schlechte - bewahren, die im Laufe der Geschichte aus dem universellen Geist entstanden sind.

Dann aber schaltet der Aufsatz einen Gang höher:

> "Es ist der Fehler unserer Rhetorik, dass wir eine Tatsache nicht mit Nachdruck behaupten können, ohne dass es den Anschein hat, als würden wir eine andere Lügen strafen. Für mich hat unser eigentliches Wissen wenig Wert.... Der Weg der Wissenschaft und der Buchstaben ist nicht der Weg in die Natur. Der Idiot, der Indianer, das Kind und der ungebildete Bauernjunge stehen dem Licht, durch das die Natur zu lesen ist, näher als der Anatom oder der Antiquar." ("Geschichte")

Mit anderen Worten: Geschichtliche Aufzeichnungen mögen ihren Nutzen haben, aber sie verblassen neben der Natur als

Wegweiser zu wahrer religiöser Inspiration. Dieser Gangwechsel macht den Essay zu einer "Idee" im Sinne Schlegels.

Selbst wenn heilige Texte in dunklen Stunden Halt bieten, sollten sie nach Emersons Ansicht nicht als Tatsachenbehauptungen, sondern als Mythen und Poesie gelesen werden: Symbole und Allegorien, deren Bedeutungen der Leser nach eigenem Gutdünken kreativ interpretieren darf.

> "[Man] muss jenen erhabenen Blick erlangen und bewahren, in dem Poesie und Annalen gleich sind." ("Geschichte")

> "Der Garten Eden, die Sonne immer noch in Gideon stehend, ist von nun an Poesie für alle Völker. Wen kümmern die damaligen Tatsachen, wenn wir ein Sternbild daraus gemacht haben, um es als unsterbliches Zeichen am Himmel aufzuhängen." ("Geschichte")

Wenn ihnen zu viel Autorität eingeräumt wird, können religiöse Texte wahren Intuitionen in die Quere kommen.

> "Die Beziehungen der Seele zu dem göttlichen Geist sind so rein, dass es profan wäre, Vermittler einschieben zu wollen... Wenn daher ein Mensch vorgibt, Gott zu kennen und von ihm zu sprechen, und dich zurückführt zur Ausdrucksweise eines alten vermoderten Volkes in einem anderen Land, in einer anderen Welt, glaube ihm nicht. Ist die Eichel mehr als die Eiche, ihre Erfüllung und Vollendung? Sind die Eltern mehr als das Kind, in das sie ihre gereiftes Wesen hineingelegt haben? Woher also diese Verehrung für die Vergangenheit? Die Jahrhunderte sind Verschwörer gegen die Gesundheit und Autorität der Seele." ("Selbstvertrauen")

Emerson teilte auch die von den Romantikern vertretene Idee, dass die natürliche Reaktion auf eine Erfahrung des Unendlichen darin bestehe, sie auszudrücken, und dass diese Reaktion durch individuelles Temperament und Kultur diktiert würden. Wie wir bereits festgestellt haben, betrachtete er diese Reaktion jedoch eher in moralischen als in ästhetischen Begriffen - obwohl Emersons Sinn für "Moral" wie gesagt dem von Schlegel und Schleiermacher sehr ähnlich war, da für ihn Vorschriften oder Verhaltensregeln nicht in Betracht kamen. In letzter Konsequenz könnten die Menschen nichts anderes tun, als ihrer Natur zu folgen - selbst wenn das bedeutete, Schaden anzurichten. Schließlich war Emerson, wie Hölderlin, der Meinung, dass das Universum zu groß sei, um Schaden davonzutragen.

> "Als ich nämlich sagte: "Was hab' ich mit der Heiligkeit der Tradition zu thun, wenn ich ganz nach den Geboten meines Innern lebe?" meinte mein Freund: "Aber diese Impulse können leicht vom Bösen und nicht von oben kommen!" und ich erwiderte: "Es scheint mir nicht, daß dies der Fall ist, aber wenn ich des Teufels Kind bin, dann will ich auch nach des Teufels Geboten leben!" Kein Gesetz kann mir heilig sein, als das meiner eigenen Natur. "Gut" und "schlecht" sind nur Namen, die man leicht auf dies und jenes übertragen kann. Recht ist einzig und allein, was meinem Wesen entspricht, unrecht nur, was ihm widerspricht." ("Selbstvertrauen")

> "Aller Verlust, aller Schmerz ist ein solcher nur vom Teilstandpunkt betrachtet; das Weltall bleibt dem Herzen unverletzt... denn es ist nur das Endliche, das gekämpft und gelitten hat, das Unendliche liegt in lächelnder Ruhe da... Eine Seele lebt im Mittelpunkte der Natur und wacht über dem Willen der Menschen, sodass deren kei-

> ner dem Weltall Schaden bringen kann." ("Geistige Gesetze")

Schließlich teilte Emerson mit den Romantikern die Vorstellung, die Veränderung religiöser Traditionen sei nicht nur eine historische *Tatsache*. Sie sei auch eine *Pflicht* angesichts des fortwährenden Fortschritts der Über-Seele. Das mag paradox klingen: Woher soll in einem letztlich gleichgültige Universum das Pflichtgefühl herkommen? Emersons Antwort bestand darin, dass die Seele ihre wahre Natur am besten im Angesicht von Veränderungen ausdrücken könne. Mit anderen Worten: Die Pflicht sei eine Pflicht gegenüber der eigenen Natur, und nicht gegenüber dem Rest der Welt.

Emerson kam oft auf das Thema der Pflicht, Religion weiter zu entwickeln, zurück - und dies mit stärkeren Gefühlen als selbst die Romantiker.

> "Wenn wir einmal den Gott unserer Tradition zerbrochen und mit dem Gott unserer Rhetorik geendet haben, dann mag Gott mit seiner Gegenwart das Herz in Flammen setzen." ("Die Über-Seele")

> "Dennoch sieh, welch starke Intellekte nicht wagen, Gott selbst zu hören, wenn er nicht in der Sprache irgendeines David, Jeremias oder Paulus spricht....Wenn wir eine neue Wahrnehmung haben, werden wir uns mit Freuden das Gedächtnis von seinen gehorteten Schätzen wie von altem Schutt befreien." ("Selbstverantwortung")

Emersons Denken und Leben wies mehrere Diskrepanzen auf, die größtenteils von seinem Wunsch herrührten, als endliches Wesen eine unendliche Sichtweise auszudrücken. Eine Diskrepanz bestand darin, dass er zwar Toleranz gegenüber der Intuition eines jeden Menschen für das Unendliche predigte, sich aber sträubte,

wenn andere Menschen ihn wirklich beim Wort nahmen. Ein solcher Fall war Walt Whitman, der - Emersons Diktum folgend - seiner inneren Natur folgend in *Grashalme* offen seine Sexualität zum Ausdruck brachte. Emerson war schockiert, als er ein Exemplar von Whitman erhielt, und riet ihm, die für ihn anstößigen Gedichte zu löschen.

Ein anderer Fall war Emersons Bruch mit vielen seiner Mit-Transzendentalisten über Fragen des sozialen Handelns. Obwohl er darauf bestand, dass religiöse Inspiration am besten in Worten und Taten auszudrücken seien, tadelte er Fuller, Brownson und Parker für ihre Argumentation, dass religiöse Inspiration zuerst in sozialem Wandel ausgedrückt werden sollte - dies mit der Begründung, dass erst in einer gerechten Gesellschaft alle Individuen frei genug sein könnten, mit ihrer inneren Natur zu kommunizieren. Aus Emersons Sicht war sozialer Wandel erst dann echt, *nachdem* ein innerer Wandel stattgefunden hat. Die Frage, was zuerst kommen sollte - sozialer Wandel oder innerer Wandel - wurde zu einem wiederkehrenden Streitpunkt in der romantischen Religion und ist auch in der buddhistischen Romantik wieder aufgetaucht.

In beiden Fällen rührte die Diskrepanz zwischen Emersons Worten und Taten teilweise von einem hervorstechenden Merkmal seines Schreibstils her. Er schrieb in epigrammatischen Sätzen - jeder Satz so geschliffen, dass er für sich allein stehen konnte - und viele seiner Essays lesen sich wie eine Reihe von Schlegelschen 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. Obwohl Emerson sich dagegen mit dem Hinweis hätte verwahren können, das sei nicht das, was er gemeint habe, konnten seine Leser entgegnen, dass es das war, was er

gesagt hatte.

Emerson bezog in seinen späteren Jahren kongeniale spirituelle Nahrung aus indischen religiösen Texten, vor allem aus den Upaniṣaden. Er erwog jedoch nie, eine indische Religion anzunehmen, und sein Interesse war eher eklektischer Art: Er suchte weniger nach neuen Ideen als nach der Bestätigung von Ideen, die er bereits hatte. Ironischerweise beruhte der Einfluss auf Gegenseitigkeit. Zu seinen Lebzeiten wurden viele seiner Aufsätze - insbesondere "Die Über-Seele" - in Indien gedruckt, wo sie gebildete Inder bei der Entwicklung einer neuen universellen indischen Religion inspirierten, die jetzt Neo-Hinduismus genannt wird und auf den Upaniṣaden und der Bhagavad Gīta basiert. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen.

Als Übermittler romantischer Religion wich Emerson nur in zwei wichtigen Punkten von seinen deutschen Mentoren ab: die moralische und nicht so sehr die ästhetische Bedeutung religiöser Erfahrungen und die Rolle des Eros bei der Herbeiführung solcher Erfahrungen. Ansonsten unterschied sich sein Denken von dem ihren vor allem in fünf Punkten, bei denen er die Betonung anders setzte.

- Er legte mehr Nachdruck darauf, dass es keine kategorischen Richtlinien für die Beurteilung der Verlässlichkeit religiöser Erfahrungen oder des Pflichtgefühls, das man aus ihnen gewinnt, geben kann.

- Damit verbunden war seine Neuformulierung von Echtheit als moralische statt als ästhetische Qualität: die Fähigkeit, dem eigenen Empfinden für das Richtige oder Falsche treu zu bleiben, egal wie sich dieses Empfinden von Tag zu Tag widersprechen mag, und ungeachtet der gesellschaftlich vorherrschenden Meinung.

- Dies bezog sich auch auf seine implizite Definition von Freiheit als Lizenz zur Missachtung sozialer Normen im Namen der eigenen inneren Natur, wie auch immer diese Natur aussehen mag.
- Er legte auch mehr Wert als die Mehrheit der Romantiker auf die Idee, dass Handlungen in letzter Konsequenz keine wirklichen Konsequenzen im universellen Großen und Ganzen haben.
- Und er schrieb inbrünstiger als sie, indem er die ständige Evolution der Welt und der Seele als das höchste Streben des menschlichen Lebens feierte.

  Aus buddhistischer Sicht sind alle diese Schwerpunktverschiebungen problematisch.
- Zu sagen, dass es keine Standards für die Beurteilung von richtig oder falsch geben kann, bedeutet nach den Worten des Buddha, dass der Mensch ungeschützt ist (§8). Der Mensch hätte in diesem Fall keine Möglichkeit, eine Absicht als besser als eine andere zu beurteilen, und keine Möglichkeit, sich vor eigenen ungeschickten Handlungen zu schützen. Emerson nahm an, dass der Mensch klar zwischen seinen individuellen Vorstellungen und seinen vertrauenswürdigen Wahrnehmungen unterscheiden könne, aber die Erfahrung zeigt, dass dies nicht der Fall ist.
- In ähnlicher Weise verhindern die Verneinung gleichbleibender Maßstäbe für die Beurteilung sich ändernder Intuitionen und die Behauptung, dass man von anderen nichts Wertvolles lernen könne, die Entwicklung von Geschicklichkeit im eigenen Handeln.
- Freiheit, die als die Fähigkeit definiert wird, sich über gesellschaftliche Normen hinwegzusetzen und dabei seiner in-

neren Natur treu zu bleiben, ist keine wirkliche Freiheit sondern liefert den Menschen verblendeten Geisteszuständen aus.

- Zu sagen, dass Handlungen auf lange Sicht keine wirklichen Konsequenzen haben, ist unverantwortlich und macht es wiederum unmöglich, Achtsamkeit und den Wunsch, Geschicklichkeit im eigenen Verhalten zu entwickeln, zu erzeugen.

- Den Prozess des Werdens - das wiederholte Aufgreifen neuer Rollen und Identitäten im Narrativ des Universums - als beste Form der Lebensführung zu zelebrieren, bedeutet, in Leid und Stress gefangen zu bleiben, ohne die Möglichkeit, Befreiung zu erlangen.

Auch wenn Emersons Betonung dieser Punkte in direktem Widerspruch zu einigen der grundlegendsten Lehren des Dhamma steht, so werden wir im Folgenden doch sehen, dass sich ihr Einfluss über viele Kanäle fortgesetzt hat, um die Grundaussagen buddhistischer Romantik zu formen.

RELIGIONSPSYCHOLOGY

Romantische Religion wurde in die buddhistische Romantik über mehrere Strömungen auf dem Gebiet der Religionspsychologie eingespeist, insbesondere über die als Humanistische Psychologie bekannt gewordene Schule. Einer der beiden Hauptströmungen stammt, von Emerson ausgehend, aus den Schriften von William James. Die andere - sich sowohl auf James als auch direkt auf die Frühromantiker beziehend - kam durch die Schriften von Carl Jung. Diese beiden Psychologen übten wiederum einen starken Einfluss auf Abraham Maslow aus - einen der Begründer

der Humanistischen Psychologie - und waren prägend für viele westliche Buddhismus-Lehrer.

Die vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigmen ihrer Zeit waren ursächlich für die Art und Weise, wie diese Psychologen romantische Ideen über Religion übernahmen. Wie wir bei der Beschäftigung mit James Standpunkten sehen werden, war die organische Sicht der Wissenschaft - auf die sich die Romantiker stützten und die insbesondere Schelling propagiert hatte - im 19. Jahrhundert schnell in Ungnade gefallen, als eher materialistische Hypothesen über physische Vorgänge zu nützlicheren experimentellen Ergebnissen führten. Aufgrund dieser Ergebnisse wurde der deterministische Materialismus zum vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigma und stellte damit die Möglichkeit jeglichen Sinns des Lebens in Frage: Wenn das Universum von deterministischen Gesetzen angetrieben werde, wie soll dann so etwas wie Entscheidungsfreiheit möglich sein? Und wie sollten die den Körper konstituierenden physischen Prozesse - welche vielleicht auch die mentalen Prozesse antreiben - existieren, um einem Zweck zu dienen?

Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, fanden James - und später auch Jung - romantische Ideen über Religion hilfreich, um sowohl ihre eigene als auch die psychische Gesundheit ihrer Patienten zu fördern. Um diesen Ideen inmitten eines feindlichen wissenschaftlichen Umfeldes Raum zu verschaffen, begannen sowohl James als auch Jung mit einer Phänomenologie des Bewusstseins - dem unmittelbaren Erleben des eigenen Bewusstseins. Da das Bewusstsein für jeden Menschen eine unmittelbarere Realität darstellt als die physikalischer Prozesse - welche man nur vermittelt wahrnimmt - argumentierten beide Denker, dass die Realität des Bewusstseins Vorrang vor der vermeintlichen Realität physikalischer Gesetze haben müsse. Und da Bewusstsein zielgerichtet sei, müsse jede ein Ziel leugnende

Interpretation des Universums als letztendlich falsch abgelehnt werden - was um so mehr für das Bewusstsein gelte. Als "wahr" für jedes bewusste Wesen müsse das definiert werden, was dem gesunden Funktionieren des Bewusstseins förderlich sei.

Maslow schrieb zu einer Zeit, in der, wie er sagte, gebildetete Theologen und gebildete Wissenschaftler "in ihrer Vorstellung vom Universum als 'organismisch' - über *eine Art* Einheit und Integration verfügend, als wachsend und sich entwickelnd und eine Entwicklungsrichtung und daher *eine Art* 'Sinn' habend - immer näher zusammen zu kommen scheinen".[1] Mit anderen Worten, er sah sich in das organische, einheitliche Universum der Romantiker zurückversetzt, in dem biologische Tatsachen eine inhärente Bedeutung und ein Ziel haben konnten. Er war der Ansicht, dass wir - angesichts der Tatsache, dass Menschen mit bestimmten Potenzialen geboren werden - davon ausgehen müssen, dass diese Potenziale dazu bestimmt seien, verwirklicht zu werden. Mit anderen Worten, die *Tatsache* eines jeden Potentials implizierte ein *Sollen*: Die Menschen sollten ausgebildet, und der Gesellschaft sollte eine Ordnung gegeben werden, damit alle Menschen die Möglichkeit haben, ihre angeborenen Potenziale voll zu verwirklichen. Die Ausbildung, die er vorschlug, kam damit dem romantischen Konzept von *Bildung* nahe: eine ausgewogene Erziehung zu einem voll funktionsfähigen Menschen, der hofft, seine Bestimmung in einem zielgerichteten Universum zu finden und zu erfüllen.

Es sollte nicht überraschen, dass Maslow die organische romantische Sichtweise des geistigen Lebens als geistesverwandt zu seinem Ansatz empfand, da auch sie aus den Prinzipien der Biologie abgeleitet worden war. Doch obwohl der phänomenologische Ansatz nicht unbedingt mit der Biologie verbunden war, übernahmen sowohl James als auch Jung bei der Herausarbeitung ihres Ansatzes schließlich viele der organischen Prinzipi-

en romantischer Religion. Und es war James, der sowohl Jung als auch Maslow in dieser Richtung inspirierte. Offensichtlich übernahm James diese Prinzipien, weil er sie als den besten in der westlichen Welt verfügbaren nicht-materialistischen und dennoch wissenschaftlichen Ansatz sah. Gleichzeitig sprach das romantische Konzept des geteilten Selbst auch James' Verständnis seiner eigenen psychologischen Probleme an.

Was aber auch immer der Grund gewesen sein mag - und auch wenn die romantischen Ideen diesen Psychologen Werkzeuge in die Hand gaben, um ihre Sache gegen den deterministischen Materialismus voranzutreiben -, so führten diese Ideen doch auch dazu, dass ihrem Denken vom Standpunkt des Dhamma aus gesehen schwerwiegende Einschränkungen auferlegt wurden. Diese Einschränkungen - die dann in die buddhistische Romantik einflossen - werden deutlich werden, wenn wir uns der Frage zuwenden, welche Prinzipien romantischer Religion diese Psychologen, ob intakt oder verändert, in das 20. und 21. Jahrhundert überführten.

James

William James (1842-1910) spielte eine widersprüchliche Rolle bei der Übermittlung romantischer Religion in die Gegenwart: Er lehnte die monistische und organische romantische Sicht des Universums ab und behauptete dennoch, dass viele der Prinzipien romantischer Religion auch nach Herauslösung aus ihrem ursprünglichen metaphysischen Kontext gedeihen könnten. Und in der Tat war dies James' wichtigster Beitrag zum Überleben der romantischen Religion: Er verlieh ihren Prinzipien wissenschaftliche Respektabilität - zumindest innerhalb der Psychologie -, selbst als sich die naturwissenschaftliche Mode von organischen Metaphern für das Verständnis des Universums entfernte und zu eher mechanistischen zurückkehrte.

Die Widersprüchlichkeit in James' Beitrag lässt sich teilweise durch sein Studium sowohl der Philosophie als auch der Psychologie erklären. Als Philosoph lehnte er den dem romantischen Denken zugrunde liegende Monismus ab. Tatsächlich war der Kampf gegen den monistischen Idealismus - die grundlegende metaphysische Annahme sowohl der Romantiker als auch von Emerson - einer der entscheidenden Kreuzzüge von James' philosophischer Karriere. Als Psychologe fand er jedoch nützliche Anregungen in der Lehre der Romantiker/Transszendentalisten über die religiöse Erfahrung als Mittel zur Heilung von Spaltungen innerhalb der Psyche.

Infolgedessen trennte James den psychologischen Aspekt der religiösen Erfahrung - das Gefühl der Einswerdung - von seinem ursprünglichen metaphysischen Kontext in einem vereinten Universum. Er argumentierte weiter, dass, selbst wenn uns die Erfahrung nichts über die tatsächliche Natur des Universums sage, sie als wichtiger Schritt zur Förderung der psychischen Gesundheit des menschlichen Organismus fungieren könne - und dies oft auch tue. Daher sei diese Erfahrung ein passender Gegenstand für wissenschaftliche Fragestellungen.

Psychologie von Metaphysik zu trennen - und damit der Psychologie Vorrang *vor* der Metaphysik zu geben - war für James ein bewusster und folgenreicher Akt. Zum Teil folgte er einfach einem allgemeinen zeitgenössischen Trend im Studium der Psychologie. Die Psychologie war nicht mehr das Tätigkeitsfeld von Romanautoren, sondern ein eigenständiges wissenschaftliches Gebiet geworden - auch wenn in der Psychologie - wie wir

sehen werden - einige Themen weiterhin in Begriffen formuliert wurden, die ihren Ursprung im romantischen Roman hatten. In der Tat war das, was wir als die Sicht des Romanciers auf die Realität bezeichnet haben - wonach die Wahrheit nicht von metaphysischen Aussagen abhängt, sondern von den psychischen Prozessen, die eine Person zu solchen Aussagen veranlassen - weiterhin das vorherrschende Paradigma innerhalb des Feldes. Darüber hinaus begann sich die Psychologie als akademische Disziplin von der Philosophie abzugrenzen, zumal sie ihre eigene Methodik für Experimente entwickelte. Aber auch hier gab es noch einige Überlappungen zwischen den beiden Bereichen, eine Tatsache, die James in seiner beruflichen Laufbahn selbst sehr zu seinem Vorteil nutzen konnte.

Der Psychologie den Vorrang vor Metaphysik zu geben, hatte jedoch auch eine enorme persönliche Bedeutung für James. Als junger Mann hatte er unter einer lang anhaltenden und teilweise schweren Depression gelitten, dem seine Biographen sowohl einen persönlichen als auch einen philosophischen Ursprung zusprachen. Der *persönliche* Ursprung lag in der Beziehung zu seiner Familie. Von einem herrschsüchtigen Vater in seiner frühen Berufswahl ausgebremst, wurde James von der Vorstellung geplagt, dass er möglicherweise keinen freien Willen habe. Der *philosophische* Ursprung für James' Depression lag in seiner wachsenden Überzeugung, dass die Frage des freien Willens nicht allein sein eigenes Problem sei; es sei ein Problem für alle Wesen in einem materialistischen Universum. Seine Zweifel am freien Willen wurden durch die wissenschaftliche Ausbildung, die er in Medizin und Biologie erhalten hatte, noch verstärkt.

Hier ist es nützlich, eine Bestandsaufnahme dessen zu machen, was in den Naturwissenschaften zwischen dem frühen und der Mitte des 19. Jahrhunderts geschehen war. Wie wir bereits gesehen haben, lehrten für die Romantiker Biologie, Geologie

und Astronomie sich gegenseitig verstärkende Botschaften, laut denen alle Aspekte des Universums ein organisches Ziel hatten. Insbesondere Schelling hatte für eine Ausrichtung der wissenschaftlichen Forschung plädiert, die auf die Vereinigung aller Wissenschaftsgebiete abzielt, um zu einem Verständnis darüber zu gelangen, wie die Weltseele ihr Ziel sowohl im ganzen Universum als auch in den kleinsten Prozessen verwirklicht.

Zu James' Zeit jedoch war Schellings Programm in Verruf geraten. Es hatte zu einigen nützlichen Forschungsansätzen auf dem Gebiet der Elektrizität angeregt, aber in der überwiegenden Anzahl der Fälle hatte es seine Anhänger auf Holzwege geführt. Die produktivsten Forschungsarbeiten des frühen 19. Jahrhunderts hatten Schellings Programm entweder ignoriert oder hatten dessen Widerlegung zum Ziel. Wissenschaftliche Fortschritte hatten also stattgefunden, da man großartige Theorien über universelle Ziele ignorierte und sich stattdessen auf die Entdeckung mechanischer Gesetze in Physik und Chemie konzentrierte.

Damit hatte sich das mechanistische Modell des Universums erneut durchgesetzt, das biologische Modell war verworfen worden, und die verschiedenen Wissenschaftszweige waren getrennte Wege gegangen. In der Astronomie wurde Herschels biologische Analogie für die Entwicklung von Sternen und Galaxien beiseite geschoben. Es setzte sich die Ansicht durch, dass komplexe Systeme wachsen und zerfallen können, ohne dass wir davon ausgehen müssen, dass sie organische Einheiten bilden oder von einem teleologischen Ziel angetrieben werden. Diese Ansicht wurde nicht nur für die Astronomie, sondern auch für die Geologie bestimmend.

In der Biologie hatte die Forschung eine andere Richtung eingeschlagen. Charles Darwins Arbeit hatte viele, wenn nicht alle Biologen davon überzeugt, dass die Evolutionstheorie eine solide empirische Grundlage habe. Und obwohl die philosophischen

Implikationen von Darwins Arbeit in viele verschiedene Richtungen interpretiert werden konnten, konzentrierte sich der junge James auf die *Mittel*, mit Hilfe derer sich Lebewesen entwickeln, und stellte fest, dass die natürliche Selektion durch Zufälle der Lebensumwelt und genetische Mutation ein blinder Prozess war. Dies schien zu implizieren, dass es keine übergeordnete Richtung oder ein Ziel des Lebens überhaupt gebe. Das Leben entwickelt sich, aber nicht zu einem Ziel. Die Evolution war nichts weiter als ein Zufall mechanischer Gesetze - eine Idee, die James' Gefühl des Fatalismus noch verstärkte.

Er sah sich also in das mechanistische Universum zurückversetzt, welches von Kant, Schiller und Fichte bewohnt wurde. Seine Lösung für dieses Dilemma - die Lösung, die ihn aus seiner Depression heraus und in eine produktive Karriere führte - lässt sich mit deren vergleichen. Tatsächlich war es der Essay eines französischen Neukantianers, Charles Renouvier (1815-1903), der James zu einer Einsicht brachte, welche für ihn den Weg zur Gesundung ebnete. Renouvier hatte für die Möglichkeit eines auf innerspsychischer Beobachtung basierenden freien Willens argumentiert, die James begeistert 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 Gedanken statt eines anderen zu denken, zeige gelebte Entscheidungsfreiheit - etwas, das keine äußere Tatsache leugnen könne. In seiner späteren Art sich auszudrücken sollte James dies eine "gelebte Tatsache" nennen. Es führte zu seinem fichteschen Motto: "Mein erster Akt des freien Willens soll sein, an den freien Willen zu glauben."[3]

Dies führte auch zu seiner Berufswahl an der Schnittstelle von Psychologie und Philosophie, wo er sich auf die Frage der gefühlten Erfahrung konzentrierte. Als Psychologe hatte James

seine Ausbildung vor allem in physiologischer Psychologie erhalten, einem Abkömmling der philosophischen Medizin, in welcher Schiller ausgebildet worden war. Aber James' Forschungsinteresse konzentrierte sich weniger auf die Physiologie psychologischer Zustände als vielmehr auf deren Phänomenologie: wie diese Zustände empfunden werden und von innen heraus geheilt werden können. Als Philosoph legte er analog den Fokus auf die Frage, wie es sich anfühlt, ein handelndes, wollendes Wesen zu sein. Philosophische Fragen sollten im Inneren - mit der Tatsache der gefühlten Erfahrung - beginnen und nicht in der Außenwelt mit metaphysischen Annahmen über die Welt, selbst wenn diese Annahmen auf dem aktuellen Stand der Wissenschaft basieren.

In einer wichtigen Passage in *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* (1902) argumentierte er: "Denn die abstrakten Formeln und Theorien der wissenschaftlichen Betrachtung und Berechnung sind doch schließlich alle nur symbolartige Auffassungen und also überhaupt nur Symbole der Wirklichkeit; *in den Erlebnissen persönlichen Innenlebens handelt es sich dagegen um Realitäten im strengsten Sinne des Wortes*."[4] Für James war der Bereich des Privaten und Persönlichen der Ort, an dem das Leben tatsächlich gelebt werde. Das Wissen, das die physikalischen Wissenschaften lieferten, war für die Lebensführung eher nebensächlich; das Wissen, das seine Art der Psychologie und Philosophie lieferte, war der Ort, an dem die Lebensführung begann. Deshalb vertrat er den Pragmatismus - die Doktrin, dass philosophische Fragen nur dann zu adressieren seien, wenn sie Auswirkungen auf die Lebensführung haben, und dass sie auf eine Art beantwortet werden sollten, die für die Lebensführung am hilfreichsten seien.

So auch seine Behauptung in *Der Wille zum Glauben* (1897), dass es zwei Arten von Wahrheit gebe: Das, was man Wahrheiten des *Beobachters* nennen könnte - Tatsachen, die nur entdeckt

werden können, wenn man seinen Wunsch, dass die Wahrheit auf die eine oder andere Weise herauskommt, zurückstellt (gültig für naturwissenschaftliche Wahrheiten); und Wahrheiten des *Willens* - Ereignisse und Errungenschaften, die nur durch eine vereinte Anstrengung von Wunsch und Wille wahr *gemacht* werden können. Wahrheiten des Willens seien die Wahrheiten, auf die es im Leben am meisten ankomme. In der Tat könne der Mensch nur durch Willensakte einen Sinn in dem finden, was James in einem berühmten Ausspruch das "blühende, summende Durcheinander" der Sinneseindrücke nannte. Das Erleben erfordere daher - selbst auf der grundlegendsten sensorischen Ebene - einen interaktiven Prozess (hier hätten die Romantiker zugestimmt) von sowohl passiver Empfänglichkeit als auch aktiver Beteiligung. James jedoch beschrieb das Erreichen von Lebenssinn in viel heroischeren Begriffen als die Romantiker, vielleicht weil er eine heroische geistige Anstrengung aufbringen musste, um seine Depression zu heilen. Gesundheit war für ihn eine Wahrheit des Willens.

James meinte, dass Wahrheiten dieser Art nur dann wirklich entwickelt werden können, wenn es eine grundlegende innere Einheit der Psyche gebe, was wir heute Persönlichkeitsintegration nennen. Und hier kam sein Interesse an religiöser Erfahrung ins Spiel. Obwohl er seine Depression so weit überwunden hatte, dass er einen gut funktionierenden Willen entwickelte, empfand er immer noch eine nagende psychische Spaltung. Im Gegensatz zu den Romantikern betrachtete er diese Spaltung - die er das *geteilte Selbst* nannte - nicht als eine Trennung zwischen Vernunft und Gefühl, sondern als eine Spaltung innerhalb des Willens selbst. Er entschied, dass er diese Spaltung überwinden müsse, um völlig gesund zu werden.

James gelangte zu der Ansicht - ähnlich wie Emerson und die Romantiker -, dass das Gefühl des gespaltenen Selbst *die*

primäre geistige Krankheit sei. Emersons Erörterungen über das Elend eines in sich selbst gespaltenen Selbst berührten James persönlich; Emersons Diskussionen über die heilende Kraft eines direkten Empfindung innerer und äußerer Einheit faszinierten ihn. So begann James sowohl persönlich als auch beruflich zu diesem Thema zu forschen - er studierte ungewöhnliche religiöse Bewegungen, las autobiografische und andere Berichte über religiöse Erfahrungen, forschte sogar zu Spiritismus und drogeninduzierten Ekstasen (seine eigenen und die anderer) - um zu sehen, ob Emerson Recht hatte. Gegen Ende seines Lebens fasste er seine Erkenntnisse in einer Reihe von Vorträgen zusammen, die er dann in Buchform als *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* veröffentlichte. Dieses Buch war nicht nur eines der grundlegenden Werke auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Es wird auch heute noch häufig zu Unterhaltungs- und Bildungszwecken gelesen.

Während sowohl die Romantiker als auch Emerson ihre Sicht religiöser Erfahrungen formuliert hatten, indem sie ihre eigenen Erfahrungen extrapolierten, zitierte James in den *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* aus vielen religiösen Traditionen - und aus vielen weniger traditionellen Quellen. Auffallend ist jedoch, wie er eine große Anzahl von Begriffen benutzte, die romantische Annahmen über die Natur und Funktion religiöser Erfahrung widerspiegeln, um diese Quellen zu analysieren. Tatsächlich reduzierte er die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, von denen er berichtete, indem er sie in eine kleine Anzahl romantischer Kategorien zwängte. Dies war eine der Hauptironien des Buches und gleichzeitig der Hauptaspekt romantischer Religion, den James an spätere Generationen und an die buddhistische Romantik weitergab.

Wie die Romantiker definierte James Religion als eine Frage der Beziehung, obwohl in seinem Fall die Definition lautet: "Ge-

fühle, Handlungen und Erfahrungen einzelner Menschen in Abgeschiedenheit, insoweit sie sich selbst in Beziehung zu dem sehen, was sie als das Göttliche betrachten."[5] James erklärte nicht sehr genau, was er mit "göttlich" in dieser Definition meinte, obwohl er erklärte, dass der Begriff weit genug gefasst sei, um sowohl das buddhistische nirvāṇa (nibbāna) als auch den jüdisch-christlichen Gott miteinzubeziehen, zusammen mit anderen Vorstellungen von "göttlich" in anderen Religionen, die keinen persönlichen Gott - oder überhaupt keinen Gott - voraussetzen.

Es war kein Zufall, dass James das Wort *Gefühle* in seiner Definition an erste Stelle setzte. Wie er auch bei der Vorstellung der Arbeitshypothese seiner Forschung feststellte: "Wenn es sich um eine psychologische Fragestellung handelt, dürfen nicht religiöse Institutionen, sondern müssen vielmehr religiöse Gefühle und religiöse Impulse ihr Gegenstand sein".[6] Mit dieser Aussage wurde die romantische - von den Pietisten stammende - Behauptung, dass Religion in erster Linie eine Angelegenheit des *Gefühls* sei, als grundlegender Lehrsatz in die psychologische Forschung eingeschrieben. Dies wiederum brachte die romantische Herangehensweise an Religion - die sich weniger auf den Wahrheitswert von Aussagen als vielmehr auf die Tatsache der psychischen Prozesse konzentriert, die zu diesen Aussagen führen und aus ihnen resultieren - in die Grundstruktur des sich entwickelnden Feldes der Religionspsychologie ein.

Eine weitere romantische Behauptung, welche *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* zugrunde liegt, ist die Annahme, dass die scheinbare Vielfalt religiöser Erfahrungen in Wirklichkeit eine zugrunde liegende Identität verdeckt: Es gibt eine einzige religiöse Grunderfahrung, eine der inneren Einigung. James bietet keinen Beweis für diese Behauptung. Sie ist für ihn einfach eine Tatsache. In Anlehnung an einen Begriff aus dem Methodismus nennt er diese Einigkeitserfahrung *Bekehrung*. Sein

Versuch, diese Bekehrung zu erklären, ist allerdings eher romantisch als methodistisch, da er bestreitet, dass in der Erfahrung etwas Mystisches oder Transzendentes liegt.

Er gibt zwei Gründe für diese Leugnung an. Der erste ist, dass eine religiöses Einheitserfahrung einfach die intensivere Version eines Prozesses sei, den jede Persönlichkeit irgendwann in der Adoleszenz durchlaufen müsse: die Integration der Psyche, die sie von einem "geteilten Selbst" mit sich gegenseitigen bekriegenden Impulsen und Trieben zu einem vereinten Selbst bringt, in welchem die inneren Triebe ein gewisses Maß an Ordnung und Hierarchie erreicht haben. Was religiöse Erfahrungen als etwas Besonderes auszeichne, sei, dass sie oft das starke Gefühl vermitteln, wichtige Wahrheiten über die eigene Beziehung zum Göttlichen und/oder dem Universum als Ganzes gelernt zu haben. Dieser Prozess könne entweder allmählich verlaufen oder plötzlich und dramatisch sein. Das Drama schreibt James einem Persönlichkeitsmerkmal zu: Menschen, die dramatische Erfahrungen machen, neigten dazu, ein aktiveres Unterbewusstsein zu haben als andere.

James' zweiter Grund für die Leugnung einer transzendenten Dimension der religiösen Erfahrung ist seine Vorstellung davon, was ein Mensch *sei* und daher *wissen* kann: In seinen Augen könne der Mensch als endlicher Organismus eine transzendente, nicht-bedingte Sphäre nicht direkt erfahren. Aus psychologischer Sicht kämen religiöse Erfahrungen, wie alle integrativen Erfahrungen, aus dem Unbewussten. Obwohl James die Möglichkeit offen lässt, dass eine göttliche Kraft *durch* das Unterbewusstsein wirken könne, würde ein solcher göttlicher Input aus der Perspektive des wissenden Subjekts auf der "anderen Seite" dessen liegen, was direkt erfahren werden könne. Da sie weder gemessen noch Experimenten unterzogen werden kann, falle ihr in einer wissenschaftlich-psychologischen Studie über Religion keine

erklärende Rolle zu.

Was die durch die Erfahrung vermittelte Information betrifft, so räumt James ein, dass sie für die Person, die die Erfahrung mache, eine starke Bedeutung habe, aber für andere nicht als maßgebend angesehen werden könne. Auch dies folgt dem romantischen Paradigma - obwohl James sich von den Romantikern insofern absetzt, als er in Frage stellt, ob die die Erfahrung machende Person trotz des starken Gefühls der Autorität, das durch die religiöse Erfahrung vermittelt wird, die vermittelte Informationen wirklich auch für sich selbst als verbindlich ansehen sollte. Insbesondere äußert James, der als außen stehender Beobachter spricht, Zweifel daran, dass die Erfahrung tatsächlich Wissen über das Göttliche vermittle. Dieser Zweifel kommt zum Teil von seinen philosophischen Annahmen darüber, was ein Mensch wissen kann und was nicht, und zum Teil von der historischen Tatsache, dass Menschen nach religiösen Erfahrungen so viele widersprüchliche Botschaften verbreitet haben.

James stellt auch fest, dass Menschen nach religiösen Erfahrungen oft als eines ihrer auffälligen Merkmale einen gesteigerten Sinn für das Wunderbare in alltäglichen Ereignissen beschreiben: das, was wir als das mikrokosmische Erhabene bezeichnet haben. Aber auch hier sieht James dieses Gefühl des Erhabenen nicht als Bestätigung für die Authentizität der Erfahrung. Es sei einfach ein psychologischer Nebeneffekt der inneren Einigung.

Die vielen Berichte über religiöse Erfahrungen, die James zitiert, zeigen, dass sie auf die unterschiedlichsten freiwilligen und unfreiwilligen Weisen ausgelöst werden können - obwohl er, anders als die Romantiker, nie die erotische Liebe als möglichen Auslöser für ein religiöses Einigkeitsempfinden erwähnt. Er stellt jedoch fest, dass die Aufgabe des eigenen Willens oft ein entscheidendes Element der religiösen Erfahrung sei. Aber auch für diesen Punkt bietet er eine psychologische Erklärung: Da sich die

Erfahrung der Hingabe oft im Unterbewusstsein zusammenbraue - lange bevor es zum Bewusstsein durchbreche - sei das Gefühl der Hingabe tatsächlich ein Akt des Bewusstseins, der es dem Unterbewusstsein erlaube, an die Oberfläche zu kommen. Mit anderen Worten: Es gebe wiederum keinen Grund, eine göttliche Quelle für das Empfinden einer einfließenden Kraft anzunehmen, das mit dem Akt der Hingabe einhergehe.

Die Ergebnisse religiöser Erfahrung betreffend stellt James fest - und auch hier folgt er den Romantikern -, dass alle religiösen Interpretationen religiöser Erfahrungen toleriert werden sollten, außer denen, die anderen gegenüber intolerant seien. Er argumentiert auch, dass die Vielzahl der religiösen Erklärungen für religiöse Erfahrungen eine gute Sache sei, und zwar aus zwei Gründen. Erstens hätten Menschen unterschiedliche Temperamente - was er größtenteils auf Vererbung zurückführt -, wobei einige dazu neigen, die Welt immer in einem positiven Licht zu sehen, andere in einem dunkleren Licht. Eine religiöse Erklärung, die eine Person mit einem dieser Temperamente befriedige, würde eine Person mit dem anderen nicht zufrieden stellen. Daher brauche die Menschheit viele Interpretationen, aus denen Menschen mit unterschiedlichen Temperamenten wählen könnten.

Der zweite Grund sei, dass sich Gesellschaften und Kulturen im Laufe der Zeit verändern, und eine Erklärung göttlicher Macht, die z. B. in der Zeit des Absolutismus Sinn machen würde, erschiene in einer demokratischeren Kultur krude. Um also mit kulturellen Veränderungen Schritt zu halten, müssten sich religiöse Traditionen ändern. Auch hier verankert James eine romantische Annahme als soziologische Wahrheit, obwohl er subtil genug ist in Frage zu stellen, ob die Veränderungen, denen Religionen notwendigerweise unterliegen, immer objektive Verbesserungen seien.

James' Hauptinteresse am Ausdruck religiöser Erfahrungen

lag jedoch weniger in religiösen Interpretationen als vielmehr in psychologischen Interpretationen der Auswirkungen, die solche Erfahrungen im Laufe der Zeit haben. Er konzentrierte sich insbesondere darauf, wie die Erfahrung in die eigene Lebensführung integriert und zum "Zentrum der persönlichen Energie" gemacht werden könne - mit anderen Worten, wie man das Gefühl der Einheit so weiterentwickelt, dass es tatsächlich zu einer Einheit des Willens im Handeln führt.

Um diese letzte Phase der fortschreitenden Integration zu beschreiben, lieh sich James einen anderen Begriff bei den Methodisten - *Weihung* - und gab ihm seine eigene Bedeutung. In diesem Bereich betritt James Neuland, denn seine Behandlung der Weihung dreht sich um ein Thema, das 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 bemerkte James vier Charakterzüge, die eine Person kennzeichnen, für die spirituelle Gefühle das gewohnheitssmäßige Zentrum der persönlichen Energie sind. Wenn die Weihung echt sei, sagt er, sollten diese Charakterzüge zu beständigen Merkmalen der Persönlichkeit werden:

1. 1) Das Empfinden, sich in einem größeren Lebenszusammenhang zu befinden als dem der egoistischen Interessen der Welt, zusammen mit einer spürbaren Überzeugung von der Existenz einer idealen Macht;

2. 2) Das Empfinden eines positiven Zusammenhangs der idealen Macht mit dem eigenen Leben und eine freudige Aufgabe des Selbst an ihre Kontrolle;

3. 3) Ein immenses Hochgefühl und Empfinden von Freiheit, wenn die Konturen der beschränkten Ichs dahinschmelzen;

und

4. 4) Eine Verlagerung des emotionalen Zentrums hin zu liebevoller und harmonischer Warmherzigkeit.

Diese Charaktereigenschaften führten wiederum zu vier praktische Konsequenzen in der Art, wie sie sich im täglichen Leben durch Handlungen ausdrücken: als (a) Askese, (b) Seelenstärke, (c) Reinheit und (d) Nächstenliebe. Dies ist einer der ersten Versuche, die Persönlichkeitsmerkmale eines spirituell reifen Menschen aufzulisten, und die Listen wurden - wie wir sehen werden - tendenziell immer länger, als sie ein Merkmal sowohl der Religionspsychologie als auch der buddhistischen Romantik wurden.

Bei der Behandlung der vier moralischen Eigenschaften in seiner Liste stellte James fest, dass diese entweder auf gesunde oder auf pathologische Weise ausgedrückt werden können. Zum Beispiel kann Askese als Ausdruck von Härte, Mäßigung und einem freudigen Aufopferung für höhere Ziele gesund sein. Dieser Aspekt von Askese sprach James' Sinn für das Leben als heroischen Kampf an sowie seine Bestürzung über das, was er als geschwächte Moralität betrachtete, hervorgerufen durch die Annehmlichkeiten des bürgerlichen Lebens im 19. Jahrhundert. Was die pathologische Seite von Askese anbelangt, so sah James sie entweder als kindliche Buße für eingebildete Sünden, als irrationale Besessenheit mit Reinheit oder als Perversion eines körperlichen Empfindens, bei der Schmerz tatsächlich als Vergnügen wahrgenommen wird.

Und in dieser Diskussion über gesunde und pathologische Ergebnisse von religiöser Erfahrung verrät James seine philosophischen Hypothesen - und in der Tat auch seine eigenen persönlichen Ansichten darüber, was Religion sein sollte und was nicht.

Das Leben findet in seinen Augen seinen Sinn im Handeln zum Wohle der Welt. Wie er in seinem Buch *Der Pragmatismus* (1907) feststellte, muss der echte Pragmatiker das Handeln als das wahre Ziel des Denkens ansehen und glauben, dass menschliche Handlungen einen Unterschied machen - egal ob die Welt gerettet wird oder nicht. Hier unterscheidet er sich radikal von Hölderlins romantischer Auffassung, dass Handeln im Großen und Ganzen keine Rolle spiele. 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 von James' Biographen zitiert diese Passage aus James' Schriften als Epigraph für die Biographie und als Zusammenfassung von James' Lebenseinstellung:

> "Wenn dieses Leben kein wirklicher Kampf ist, in dem durch Erfolg etwas für das Universum gewonnen werden kann, dann ist es nichts als eine private Theatervorstellung, der man sich nach Belieben entziehen kann. Aber es *fühlt* sich an wie ein echter Kampf - als gäbe es im Universum etwas wirklich Wildes, das wir, mit all unseren idealen Vorstellungen und Treuherzigkeiten erlösen müssen."[7]

Gegen Ende von *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* ergänzt James seine ursprünglichen formale Definition von Religion durch eine funktionale Definition, die von einem seiner Anhänger auf dem entstehenden Gebiet der Religionspsychologie, James H. Leuba, formuliert wurde:

> "Der Kern der Sache kann so ausgedrückt werden: *Man erkennt Gott nicht, man begreift ihn nicht, man gebraucht ihn* — als Versorger oder als moralischen Halt, als Freund oder als Gegenstand der Liebe. Erweist er sich als nütz-

> lich, so fragt das religiöse Bewusstsein nicht weiter. Existiert Gott wirklich? Wie existiert er? Was ist er? Dies sind alles so belanglose Fragen. Nicht Gott, sondern Leben, mehr Leben, ein weiteres, reicheres, befriedigenderes Leben ist letztlich das Ziel aller Religion. Die Liebe zum Leben ist auf allen Entwicklungsstufen der Religion ihr eigentlicher Grundtrieb."[8]

Leuba macht hier eine empirische Beobachtung darüber, wie Menschen ihre Religion wählen: Wie nützlich ist sie, um zu einem erfüllten - entsprechend der individuellen Definition von Erfüllung - Leben zu führen? Für James jedoch geht der Verweis auf ein erfüllteres Leben über empirische Tatsachen hinaus. Er wird zu einem moralischen Imperativ. Religion *sollte* den eigenen Impulsen hin zu einer erhabeneren und von einem Einheitsempfinden geprägten Lebensführung zu dienen. Aus diesem Grund äußert er bei seiner Diskussion des Buddhismus in *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* wohlwollend über die Karma-Lehre, prangert hingegen in *Der Pragmatismus* nirvāṇa als pathologisches Ziel an, bei dem man die Verantwortung gegenüber dem eigenen Leben aufgebe, da man "einfach Angst hat, Angst vor mehr Erfahrung, Angst vor dem Leben".[9] James' Ansichten über Karma wurden nicht in die buddhistische Romantik übertragen, seine Haltung gegenüber nirvāṇa jedoch schon.

James glaubte wie Kant und Fichte fest an ein moralisches Leben und stimmte mit ihnen darin überein, dass man - damit ein solches Leben Sinn machen könne - einen Schöpfer annehmen müsse, der sich für das menschliche Handeln interessiere. Wie Schiller glaubte er, dass psychische Spaltungen aus sich hinsichtlich der Moral widerstreitenden Trieben resultieren, und dass eine gesunde, integrierte Persönlichkeit erforderlich sein, um ein mit Moralgesetzen in Einklang stehendes, erfülltes Leben zu führen. In diesen beiden Punkten unterschied sich James deutlich

von Emerson und Schlegel, die keinerlei feststehende moralische Gesetze anerkannten. Daher war für ihn die Lehre vom Leben um des Lebens willen - und der Religion um des Lebens willen - nicht hedonistisch.

Als James jedoch - nicht als Moralphilosoph, sondern als Psychologe - schrieb, ließ er die moralische Dimension seiner Überzeugungen fallen. Obwohl er zum Beispiel als Philosoph der Meinung war, dass die Persönlichkeitsintegration idealerweise um das moralische Gesetz herum erfolgt, räumte er als Psychologe ein, dass bei der Persönlichkeitsintegration hinsichtlich des Willens Moralgesetze keine Rolle spielen müssten. Habe ein Mensch eine klare Vorstellung für die Hierarchie unter den eigenen Wünschen und Zielen, so könne dies als erfolgreiche Integration des Selbst angesehen werden. 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. Was viele von ihnen auch taten.

In ähnlicher Weise erklärte James religiöse Erfahrungen - obwohl er die Möglichkeit offen ließ, dass es einen göttlichen Ursprung für diese Erfahrungen geben könne - vollständig im Sinnzusammenhang der Kräfte und Bedürfnisse eines lebenden menschlichen Organismus. Er ging tatsächlich so weit, Religion als biologische Funktion zu beschreiben:

> ”Betrachten wir nun zunächst einmal den Glauben in dem eben bestimmten Sinne des Wortes als das auch in allen Bekenntnissen eigentlich religionsbildende Moment und beurteilen wir also die Religion vorab lediglich vom subjektiv-psychologischen Gesichtspunkt aus (ohne nach ihrer „Wahrheit“ zu fragen), so müssen wir sie in Anbetracht ihres bedeutsamen Einflusses auf unser Handeln

> und unsere Widerstandskraft jedenfalls zu den wichtigsten biologischen Funktionen der Menschheit rechnen."[10]

Auch wenn James persönlich davon ausging, dass es eine transzendente Dimension geben könne, die sich für die menschlichen Handlungen interessierte, beurteilte er diese Handlungen in den *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* durchgängig in diesseitigen Begriffen. Das Ergebnis war, dass die transzendente Dimension - sowohl als Quelle als auch als Ergebnis religiöser Erfahrung - als unerkennbar und irrelevant vollständig ignoriert werden konnte.

Und dies ist - entgegen seinen Absichten - das Vermächtnis, welches er der Religionspsychologie hinterließ: Religion als ein diesseitiges Phänomen, das diesseitigen Bedürfnissen und Werten dient. Die Romantiker hätten natürlich ihre eigene Sichtweise in diesem Teil von James' Vermächtnis wiedererkannt, auch wenn es nicht seine Absicht war, dieses besondere Vermächtnis zu hinterlassen.

Wir müssen daher bei der Beurteilung von James Rolle als Übermittler romantischer Religion unterscheiden, welche Teile dieser Rolle er freiwillig und welche er unfreiwillig spielte.

Wir haben bereits einige der Annahmen aufgeführt, die er bewusst mit den Romantikern teilte:

- Der Geist ist nicht nur passiv, sondern auch aktiv an der Gestaltung der Umweltwahrnehmung beteiligt.
- Es gibt eine einzige religiöse Erfahrung, die durch ein starkes Empfinden innerer und äußerer Einheit gekennzeichnet ist.
- Dieses Empfinden von Einheit folgt einem geistigen Zustand der Hingabe oder offenen Empfänglichkeit.

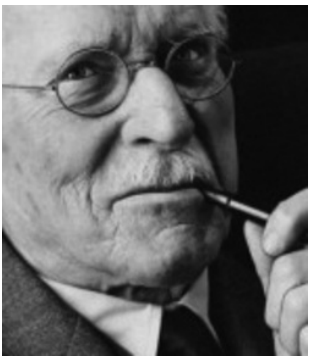
- Dieses Empfinden von Einheit hilft, die grundlegende geistige Krankheit - ein Gefühl innerer Spaltung - zu heilen.
- Diese Erfahrung ist diesseitig, da der menschliche Organismus nur bedingte Realitäten wahrnehmen kann.
- Die Tatsache, dass diese Erfahrung diesseitig ist, bedeutet ferner, dass sie die Psyche nicht ein für alle Mal heilt, weshalb das religiöse Leben ein Streben nach vollständiger psychischer Gesundheit ist, diese aber nie ganz erreicht.
- Keine einzelne religiöse Interpretation besitzt alleinige Autorität.
- Alle Religionen sollten daher in dem Maße toleriert werden, wie sie eine gesunde religiöse Erfahrung fördern und tolerant gegenüber anderen Religionen sind.
- Alle Religionen sollten sich verändern, um mit anderen Veränderungen in Kultur und Gesellschaft Schritt zu halten.
- Das Studium von Religionen unter dem Blickwinkel der Erfahrungswelt, aus der sie entstanden sind, bietet viele Einsichten.

Indem er diese Annahmen von ihrer ursprünglichen Weltanschauung trennte und sie in die Psychologie einführte, hat James stark dazu beigetragen, romantische Religion bis ins 20. und 21. Jahrhundert lebendig zu halten und ihr ein respektables Ansehen zu verleihen.

James' unfreiwilliger Beitrag zum Überleben romantischer Religion bezog sich auf die Frage der Moral. Einerseits lehnte er die romantische Weltsicht eines monistischen Universums ab,

in welchem menschliches Handeln letztlich folgenlos bleibt. Indem er andererseits Religion als ein rein diesseitiges, biologisches Phänomen behandelte - eine organische Aktivität, die danach zu beurteilen ist, ob sie die Gesundheit des Organismus fördert -, machte James es späteren Generationen möglich, seine persönlichen Überzeugungen über die größeren moralischen Konsequenzen des eigenen Handelns zu ignorieren und die Aufmerksamkeit - wie Hölderlin und andere Romantiker es getan hatten - ganz auf das innere Gefühl von Einheit und Gesundheit zu richten. Auf diese Weise gab James unfreiwillig ein wichtiges Merkmal der organischen romantischen religiösen Weltanschauung an spätere Generationen weiter.

Jung



Carl Gustav Jung (1875-1961) war einer der Pioniere beim Einsatz der Traumanalyse als psychotherapeutische Methode. Zu Beginn seiner Karriere sah er Sigmund Freud, den Vater der Traumanalyse, als seinen Lehrmeister, sagte sich jedoch später von Freud los, da er dessen Verständnis von Psyche und psychischer Gesundheit als zu eng empfand. So viel ist allgemein bekannt. Weniger bekannt ist, dass Jung William James und insbesondere James' *Die religiöse Erfahrung* als Wegweiser nutzte, um über Freud hinauszugehen und "die Natur psychischer Störungen im Rahmen der menschlichen Psyche als Ganzem"[11] zu verstehen.

Aus Jungs späterem Werk ist leicht zu erkennen, dass er aus

Die religiöse Erfahrung mehrere wichtige Annahmen ableitete: Dass die psychische Realität - die gelebte Tatsache des Bewusstseins - dem Bewusstsein der physischen Realität vorausgeht und daher nicht als Produkt physischer Prozesse betrachtet werden muss; dass "psychische Störungen" als spirituelle Krankheiten betrachtet werden können und nicht lediglich als Probleme sexueller Verdrängung; dass die primäre spirituelle Krankheit das Gefühl eines in sich selbst und vom Rest der Menschheit gespaltenen Selbst ist; dass das Unbewusste, anstatt einfach ein Lagerhaus verdrängter Neurosen zu sein, auch Potenziale und Tendenzen enthält, die, wenn man ihnen erlaubt, sich richtig zu entwickeln, zur Heilung des geteilten Selbst zu beitragen können; und dass einige dieser Potentiale göttlichen Ursprungs sein könnten.

James' Einfluss auf Jung wurde durch ein Buch, das 1917 erschien, noch verstärkt: Rudolf Ottos *Das Heilige*. Trotz Otto´s (1869-1937) Absicht, einige Fehler zu korrigieren, die er glaubte, bei Schleiermacher ausgemacht zu haben, übernahm er schließlich vier wichtige Merkmale romantischer 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 liege: die einer völlig anders gearteten, überrationalen, göttlichen Macht - geheimnisvoll, überwältigend und der eigenen vollen Aufmerksamkeit und Verehrung vollkommen würdig. Otto verstand seine Beschreibung der religiösen Erfahrung als ein Korrektiv sowohl zu Schleiermacher als auch zu James. Schleiermacher, so meinte er, habe es versäumt, zwischen der tatsächlichen Erfahrung einer unendlichen Macht und der Reaktion des Individuums - der Unterwerfung und dem Wunsch nach Vereinigung mit dieser Macht - zu unterscheiden. In Wirklichkeit, so Otto, sei das Gefühl der Vereinigung nur eine von

vielen möglichen Arten, auf diese Erfahrung zu reagieren. Was James betrifft, so war Otto der Meinung, dass er die Objektivität der Erfahrung unterschätzt habe. James habe sich aufgrund der Zwänge seines psychologischen Ansatzes darauf beschränkt, die subjektive Seite der Erfahrung zu beschreiben. In Ottos Augen bestand ein integraler Bestandteil der Erfahrung darin, dass das Göttliche objektiv wahrer als alles andere sei.

Indem er jedoch ein Korrektiv zum Werk dieser beiden Denker anbot, übernahm Otto tatsächlich vier ihrer Grundannahmen, welche er weiterführte. Von beiden übernahm er die Annahmen, dass (1) die religiöse Erfahrung im Wesentlichen für jeden gleich sei, (2) diese Erfahrung - wenn auch unterschiedlich interpretiert - das ist, was alle jemals existierenden Religionen ausmacht, und (3) Religionen sich entwickeln, um die Bedeutung dieser Erfahrung auf immer fortgeschrittenere und angemessenere Weise auszudrücken. Von Schleiermacher übernahm er auch die Annahme, dass (4) diese Erfahrung an sich nicht moralisch sei: Moralische Interpretationen - vorausgesetzt es kommt zu ihnen - kämen später. Diese vier Annahmen spielten eine wichtige Rolle bei der Formung von Jungs Denken.

Einer von Jungs kreativsten Beiträgen zur Geschichte der romantischen Religion war, dass er diese Annahmen auf die Traumanalyse anwandte und Träume, die für den Träumer eine göttliche Kraft in sich trugen, so behandelte, als wären sie - in der Terminologie von James, die Jung selbst gelegentlich verwendete - Bekehrungserlebnisse. Anstelle der James'schen Kategorie der *Weihung* - ein Begriff, den er nie verwendete - schlug Jung vor, die Traumanalyse auf diese außergewöhnlichen Träume anzuwenden, um dem Patienten zu helfen, die bewussten und unbewussten Elemente seiner Psyche auf eine Weise zu integrieren, die das fortwährende Streben nach innerer Integration und die Findung eines Lebenssinns fördere: was Jung als das "Werden

des Selbst" oder das "Werden der Seele" bezeichnete.

Jung bestand darauf, dass er diese Strategie in der Traumanalyse übernommen habe, weil sie funktioniere. Das sei alles, was seine beruflichen Pflichten erforderten. Allerdings räumte er auch ein, dass er einem, wie er es nannte, "wissenschaftlichen Hobby" frönte: "Ich möchte wissen, warum die Träume funktionieren."[12] Mit anderen Worten, er wollte Hypothesen über die Natur des Geistes und der geistigen Heilung entwickeln, die sowohl erklären würden, warum seine Analysemethoden funktionierten als auch, warum Träume einen Zweck und eine Wirksamkeit 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 beide beiseite gelegt hatten. So spielte Jung bei der Überführung der romantischen Religion in das 20. und 21. Jahrhundert eine noch größere Rolle als James oder Otto.

Jungs Kritiker warfen ihm wegen der Übernahme dieser romantischen Annahmen eine Nähe zur Mystik und unwissenschaftliches Arbeiten vor. Aber wie die Romantiker selbst bestand er darauf, dass ihn gerade der wissenschaftliche Ansatz gezwungen habe, diese Annahmen als Hypothesen zu formulieren. Die beiden Hauptgründe für die Trennung von Freud seien empirischer Natur gewesen: (1) Bei der Analyse der Träume seiner Patienten sei er auf viele Traumbilder gestoßen, die sich mit Freuds Theorien nicht erklären ließen. Insbesondere fielen ihm Bilder auf, die offensichtlich eine religiöse Bedeutung zu haben und Symbole zu enthalten schienen, die nicht durch die Neurosen des Individuums oder durch irgendetwas in der Biographie des Patienten erklärt werden konnten. Die Tatsache, dass diese Bilder eine Bedeutung zu haben schienen - dass sie eine Botschaft zu übermitteln schienen, und dass die Botschaft weit mehr als die

Heilung von Neurosen betraf - führte zu Jungs zweitem Grund, sich von Freud zu trennen. (2) Er meinte, dass Freuds Methoden zwar bei der Behandlung bestimmter Neurosen hilfreich seien, aber keine vollständige Heilung für das tiefere spirituelle Unwohlsein des Patienten boten. Würden sie darüber hinaus auf die Träume angewandt, welche Jung und seine Patienten als am bedeutungsvollsten ansahen, sei der Schaden tatsächlich größer als der Nutzen.

In Jungs eigenen Worten bestand der grundlegendste Unterschied zwischen seinem Ansatz und dem von Freud darin, dass Freud sich damit begnügte zu fragen, "warum" ein bestimmter Traum auftrat - d.h., welcher vorher existierende Faktor in der Psyche des Patienten den Traum hervorgerufen hatte -, während er selbst hinsichtlich des Traums auch die eher teleologische Frage stellte, "wozu": d.h., welchen Zweck der Traum haben könnte, um den Patienten zu geistiger Gesundheit zu führen. Indem er diese Frage stellte, ging Jung über die Mainstream-Wissenschaft seiner Zeit hinaus, die alle Kausalität im Universum als mechanisch, deterministisch und ziellos ansah. Um in einem solchen Universum Raum für Teleologie zu schaffen, folgte Jung James Argumentation, dass die psychische Realität, anstatt als Produkt der physischen Realität erlebt zu werden, dieser tatsächlich vorgeht. Wie er in Psychologie und Religion erklärte,

> "Wir könnten im Gegenteil ebenso gut sagen, dass die physische Existenz eine bloße Schlussfolgerung sei, da wir von der Materie nur insoweit etwas wissen, als wir psychische Bilder wahrnehmen, welche uns durch die Sinne übermittelt werden..... Die Psyche ist existent, sie ist sogar die Existenz selber..."[13]

Da psychische Vorgänge nur ihrem *Sinn* nach verstanden werden können, so Jung, müssen wir annehmen, dass sie einen Zweck

haben. Daher sei das "Wozu?" die Frage, die am meisten nach einer Antwort verlange. Doch das bloße Hinzufügen dieser zweiten Frage zur Untersuchungsmethodik erforderte, dass Jung eine eigene, unverwechselbare Antwort auf Freuds erste Frage nach dem "Warum" gab. Freud hatte sich damit zufrieden gegeben, dass das "Warum?" durch das Aufspüren einer verdrängten Erinnerung im Unbewussten des Patienten beantwortet werden könne. Jung entschied, dass es im Unbewussten mehr als nur das geben müsse.

Letztendlich stellte er die Hypothese auf, dass es drei psychische Ebenen gebe. Die erste sei die bewusste Ebene, die er auch als *Ego* bezeichnete. Diese bestehe aus all den Emotionen und Erinnerungen, die zur eigenen Persona passten: dem Gesicht, welches man sich selbst und der Welt präsentieren möchte. Alle Emotionen und Erinnerungen, welche der Persona nicht entsprechen, würden verdrängt und als Neurosen in der zweiten Ebene der Psyche, dem persönlichen Unbewussten, versteckt. Diesen Teil nannte Jung den "Schatten", die dunkle, unbewusste Seite eines Menschen, der man sich stellen müsse, bevor der Patient Zugang zur dritten und tiefsten Ebene der Psyche, dem kollektiven Unbewussten, bekommen könne. Auf dieser dritten Ebene fänden sich keine Neurosen, sondern Archetypen: angeborene mentale Strukturen oder Muster, die nicht persönlichen Ursprungs seien, sondern als Faktoren unabhängig vom bewussten Willen des Patienten wirkten, oft auf dem Prinzip der *Kompensation* basierend: Durch Symbole die Botschaft vermittelnd, dass das Ego des Patienten aus dem Gleichgewicht geraten sei und Wege vorschlagend, wie das Gleichgewicht wiederhergestellt werden könne.

Bei der Analyse der Träume seiner Patienten glaubte Jung feststellen zu können, dass es unzählige Varianten von Archetypen gebe, dass aber drei Kategorien besonders wichtig für die

Wiederherstellung der psychischen Gesundheit seien. Zunächst die Archetypen des *Lebens*, die Jung bei seinen männlichen Patienten auch die *Anima*, bei seinen weiblichen Patienten den *Animus* nannte. Diese repräsentierten das in jedem Menschen enthaltene Prinzip des anderen Geschlechts und sehnten sich, in Jungs Worten, nach Leben - sowohl nach gutem als auch nach schlechtem. Bei der Beschreibung der Botschaft dieser Art von Archetypen stellte Jung fest: "Das körperliche Leben wie auch das seelische Leben besitzen die Unverfrorenheit, viel besser ohne konventionelle Moral auszukommen, und ohne diese meist auch gesünder zu bleiben."[14] Man dürfe sich jedoch nicht einfach den amoralischen Forderungen dieser Art von Archetypen hingeben. Ausgewogene Gesundheit erfordere es, tiefer zu gehen, zu den Archetypen des *Sinns* - eine kluge Art, die Anforderungen des Egos und der Anima/des Animus zu balancieren - und schließlich zu den Archetypen der *Transformation*: Anzeichen dafür, dass die Kommunikation zwischen den verschiedenen Ebenen der Psyche hergestellt wurde, und dass der Prozess der Ganzwerdung in Gang gekommen ist.

Jung stellte eine Vielzahl von Hypothesen über die Natur des kollektiven Unbewussten, den Ursprung der Archetypen und der Symbole, durch die sie kommunizieren, auf. In einigen Schriften schlug er vor, dass das kollektive Unbewusste ein biologisches Erbe der Vergangenheit sei; in anderen, dass das kollektive Unbewusste poröse Grenzen habe, über die es mit dem kollektiven Unbewussten aller anderen gleichzeitig existierenden Psychen in Verbindung stünde. Was die kompensatorische Wirkung der Archetypen betrifft, so schlug er in einigen Fällen vor, dass es sich dabei einfach um eine ererbte biologische Fähigkeit zur Selbstregulierung handele; in anderen Fällen, dass sie ihre Wurzeln in der Gesamtheit des gesamten zeitgenössischen Bewusstseins habe; in wieder anderen Fällen, dass ihr Ursprung göttlich sei. In

wahrhaft romantischer Manier sah er diese verschiedenen Möglichkeiten nicht als sich gegenseitig ausschließend an.

Bei der Diskussion eines möglichen göttlichen Ursprungs der Archetypen und ihrer Botschaften betonte Jung, dass die Informationsübertragung vom Göttlichen zum Menschen Symbole erfordere. Das Göttliche, so sagte er in Anlehnung an Ottos Charakterisierung des Heiligen, sei eine überwältigende und manchmal beängstigende Macht, etwas "völlig Anderes" - obwohl seiner Ansicht nach das "Andere" nicht etwas außerhalb des eigenen Selbst war. Es handele sich stattdessen um einen aus dem Unbewussten kommenden psychischen Faktor, den das Bewusstsein als nicht als aus der Psyche kommend erkannte. Ohne die Vermittlung von Symbolen durch die Archetypen würde das Ego von der Macht dieses Faktors überwältigt und möglicherweise Schaden nehmen.

Da diese Symbole oft zweideutig seien, befürften sie - so Jung - sorgfältiger Interpretation, um eine Orientierungshilfe bei der *Individuation* des Patienten zu geben: dem fortlaufenden Integrationsprozess bewusster und unbewusster Bedürfnisse auf dem Weg zur Ganzwerdung und der Sinn- und Zielfindung im eigenen Leben. Mit anderen Worten: Obwohl man lernen sollte, auf das Unbewusste zu hören, sollte man sich dennoch nicht mit den darin enthaltenen unpersönlichen Kräften identifizieren, denn dies würde zu der psychischen Krankheit führen, die Jung als *Inflation* bezeichnete: der Annahme, dass man tatsächlich mit den göttlichen Kräften, die aus dem Unbewussten aufsteigen, identisch sei. Das Ziel sei stattdessen die Synthese und Verwirklichung der vollständigen eigenen Identität, um im Diesseits ein sinnerfülltes Leben zu führen. Geistige Gesundheit solle nicht auf eine transzendente Dimension abzielen, sondern auf einen Sinn, der gänzlich immanent ist: Es geht also darum, Glück in dieser Welt zu finden und sich nicht um transzendente Dimensionen zu

sorgen.

Für Jung bestand die Rolle der Psychotherapie in diesem Prozess im Aufgreifen und Weiterführen der Arbeit, welche früher die Religionen geleistet hatten. Alle Religionen, sagte er, seien im Wesentlichen "Systeme zur Heilung von psychischen Krankheiten". Wie James und Otto vor ihm meinte Jung, dass sich Religionen im Laufe der Zeit weiterentwickeln müssten, um diese Funktion im Zuge der Entwicklung der Menschheit besser zu erfüllen. Anders als James und Otto jedoch - und hier griff er auf die Frühromantiker zurück - sah er das protestantische Christentum nicht als den ultimativen Endpunkt dieser Evolution.

Dafür gab es zwei Hauptgründe. Der erste hatte speziell mit dem Protestantismus zu tun. Indem die protestantische Bewegung die reiche Symbolik, welche sich im Katholizismus entwickelt hatte, ablegte, beraube sie ihre Anhänger eines deutlichen symbolischen Vokabulars zum Verständnis der Botschaften des Unbewussten. Dieser Mangel an symbolischem Vokabular habe sowohl Vor- als auch Nachteile. Einerseits ermögliche es den Protestanten eine direktere Konfrontation mit der unmittelbaren religiösen Erfahrung. Auf der anderen Seite ließ es sie schutzlos und ohne Anhaltspunkte dafür zurück, wie sie die in diesen Konfrontationen enthaltenen Botschaften lesen und integrieren sollten.

Um die spontanen Bilder und Symbole zu verstehen, die solche Menschen in ihren Träumen und Phantasien erleben würden, empfahl Jung den Psychotherapeuten, sich mit dem Symbolvokabular vertraut zu machen, welches von älteren Religionen entwickelt worden war. Für Jung selbst bedeutete dies, nicht nur die katholische Symbolik zu studieren, sondern auch die Symbolik einer breiten Palette von heterodoxen und nicht-westlichen Traditionen, einschließlich Alchemie, Astrologie, ägyptischer Re-

ligion, Gnostizismus, dem I-Ching und tibetischem Tantrismus.

Jungs zweiter Grund, die Psychotherapie als Fortschritt gegenüber dem protestantischen Christentum zu sehen, betraf den christlichen Glauben insgesamt. Nach seinen Worten handelt es sich bei jeder Religion um den spontanen Ausdruck eines zu einer gegebenen Zeit und an einem bestimmten Ort vorherrschenden psychischen Zustands. Das Christentum spreche einen psychischen Zustand an, der auf einer Dynamik von Buße, Opfer und Erlösung basiere. Jetzt jedoch, so Jung, herrsche dieser Zustand nicht mehr vor. Wie er in *Modern Man in Search of a Soul* (1933) schrieb,

> "Der moderne Mensch hat genug von Schuld und Sünde gehört. Er möchte eher lernen, wie er sich mit seiner eigenen Natur versöhnen kann - wie er den Feind im eigenen Herzen lieben und den Wolf seinen Bruder nennen soll. Der moderne Mensch will außerdem nicht wissen, auf welche Weise er Christus nachahmen kann, sondern auf welche Weise er sein eigenes individuelles Leben 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 der Form von maṇḍalas, mit ihren eingerahmten Kreisen und Quadraten; manchmal in anderen Formen. Jung interpretierte die Zahl Vier als umfassender als die christliche Symbolik der Trinität. Vier wies auf das Element hin, das in der Trinität fehle - ein Element, das Jung auf verschiedene Weise als den Körper, die physische Schöpfung, das Weibliche interpretierte: Mit anderen Worten alles im Universum, das von der christlichen Idee

des Heiligen ausgeschlossen worden war. Für Jung drückten diese Symbole die Vereinigung und Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschaffenem, der irdischen und der göttlichen Seite der Erfahrung aus. Dies ist einer der Gründe, warum er psychische Gesundheit als diesseitige und nicht als transzendente Angelegenheit betrachtete: Seine Patienten müssten, um gesund zu sein, das Göttliche als etwas sehen, das in keiner Weise von ihrem eigenen, diesseitigen Leben getrennt sei.

Das zweite Muster der Traumsymbolik, dem Jung große Bedeutung beimaß, war die Tatsache, dass bei seinen Patienten, welche Träume von maṇḍalas hatten, das Zentrum des maṇḍala - in dem traditionell eine Gottheit zu finden war - überhaupt keine Gottheiten enthielt. Stattdessen gab es Symbole - wie Kugeln oder Sterne -, welche die Patienten sofort als Symbol für ein Zentrum in sich selbst identifizierten. In *Psychologie und Religion* (1938) berichtet er:

> "Wenn man zusammenfasst, was die Menschen über ihre Erfahrungen erzählen, kann man es etwa so formulieren: Sie kamen zu sich selbst, sie konnten sich selbst annehmen, sie konnten sich mit sich selbst versöhnen und wurden dadurch auch mit widrigen Umständen und Ereignissen versöhnt.... Der Platz der Gottheit scheint von der Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden."[16]

Das bedeute, dass sich der psychologische Zustand des modernen Lebens von einem Gefühl der *Sünden* verlagert habe - bei dem nach Hilfe von einer äußeren, transzendenten Dimension gesucht werde - und hin zu einem Gefühl des *Getrenntseins* - von sich selbst und seiner Umgebung -, das nach innen auf ein heilendes Gefühl der Akzeptanz und inneren Versöhnung blicke.

Bei der Behandlung dieser modernen Form psychischer Krank-

heiten lehnte Jung die Religionen der Vergangenheit nicht völlig ab. Schließlich stützte er sich, wie wir gesehen haben, in hohem Maße auf ihre Symbolik, obwohl er diese oft aus ihrem ursprünglichen Kontext herauslöste, um sie dem in seinen Augen veränderten menschlichen Befinden anzupassen. Er erklärte ferner, dass traditionelle und primitive Religionen in ihren Zeremonien, Ritualen, Initiationsriten und asketischen Praktiken viel positiven, psychologisch therapeutischen Wert enthielten.

Auffallend ist, dass er die Weltanschauungen traditioneller Religionen nicht in seine Liste anerkannter religiöser Therapien aufnahm, und dass er moralische Lehren unter dem Vorbehalt einbezog, sie hätten nur dann therapeutischen Wert, wenn sie mit den eigenen Einsichten und der Inspiration des Patienten auf der Suche nach dem richtigen Umgang mit den inneren Kräften übereinstimmen würden. Mit anderen Worten: Durch Träume vermittelte Vorstellungen von richtig und falsch seien vor allen traditionellen Moralnormen den Vorrang zu geben. Ein offensichtlicher Grund für Jungs Vorbehalt hier ist, dass er gesehen hatte, wie viele seiner Patienten Neurosen wegen des Versuchs entwickelten, den moralischen Standards der europäischen Gesellschaft gerecht zu werden. Eine anderer ist, dass er selbst unter der gesellschaftlichen Norm der Monogamie litt. Seine eigene geistige Gesundheit - diese Lehre glaubte er aus seinen Träumen ziehen zu können - verlange, dass er polygam lebe.

Wie zu erwarten war, stieß Jung bei seinen religiösen Kollegen ebenso auf Kritik wie bei seinen wissenschaftlichen. Zu den Kritikpunkten von religiöser Seite gehörten (1), dass er Ottos Konzept des Heiligen trivialisiert habe, und (2) dass er seine Patienten ermutige, eigenwillige Theologien zu entwickeln, die sie wehrlos gegenüber ihren sehr-viel-weniger-als-göttlichen Impulsen machten. Ohne solide Standards von richtig und falsch für die Einschätzung von Träumen bestünde die Gefahr der Instru-

mentalisierung der Träume durch die eigenen Emotionen, um sich nach Belieben eine eigene Moral zu schneidern.

Als Antwort auf die erste Kritik erklärte Jung, dass die Träume seiner Patienten eine große Bedeutung für sie hätten: "Für einen Empiriker läuft alle religiöse Erfahrung auf einen besonderen Zustand des Geistes hinaus.... Und wenn sie irgendetwas bedeutet, bedeutet sie alles für diejenigen, die sie haben.... Man könnte religiöse Erfahrung sogar als jene Art von Erfahrung definieren, die sich durch höchste Wertschätzung auszeichnet, 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 etwas über die letzten Dinge wissen. Wir müssen sie daher so nehmen, wie wir sie erleben. Und wenn eine solche Erfahrung dazu beiträgt, Ihr Leben gesünder, schöner, vollständiger und zufriedenstellender für Sie selbst und für die, die Sie lieben, zu machen, können Sie getrost sagen: 'Das war die Gnade Gottes.'"[18]

Mit anderen Worten: Jung vertrat die romantische Position, dass die Menschen - da die ultimativen Ziele des Universums unerkennbar seien - sich darauf konzentrieren müssten, Sinn und Ganzheit im unmittelbaren Lauf ihres Lebens zu finden: dem fortlaufenden "Werden des Selbst". Dies war für ihn die höchste Wahrheit und das höchste Glück, das ein Mensch erwarten kann.

Als Vermittler romantischer Religion wurde Jung nicht nur durch James und Otto beeinflusst sondern auch von den Romantikern selbst. So zitierte er - in einer Zeit lebend, als Hölderlins Lyrik endlich allgemein zugänglich geworden war - im Zusammenhang mit der Praxis, neurotische Träume zur Heilung von Neurosen einzusetzen, gerne diese Zeilen aus Hölderlins "Pat-

mos" : "Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch."[19]

Obwohl Jung den verschiedenen Elementen romantischer Religion seine eigene Wendung gab, schaffte er es dennoch, viele romantische Ideen über Religion in das 20. Jahrhundert und darüber hinaus zu überführen. Tatsächlich setzten Jungs Modifikationen die Arbeit von James fort, indem sie diese Ideen in einer Gesellschaft lebendig und respektabel hielten, in welcher die Wissenschaft das Universum mit mechanistischen Begriffen beschrieb.

Wir können Jungs Verhältnis zu den Grundzügen romantischer Religion wie folgt zusammenfassen:

Über das Universum: Obwohl Jung nie die Ansicht vertrat, dass das Universum unendlich sei, so behauptete er dennoch, dass alle Existenz psychisch sei, und dass die Totalität der psychischen Realität ein organisches Ganzes sei, welches auf ein unerkennbares Ziel ausgerichtet sei und sich durch die Archetypen des kollektiven Unbewussten auf dieses Ziel hin reguliere. Die Tatsache, dass das Ziel unerkennbar ist, macht Jungs Universum funktionell gleichwertig zur Unendlichkeit des romantischen Universums, in welchem das Ziel des unendlichen universellen Organismus ebenfalls unerkennbar ist. Jung stimmte auch mit dem romantischen Prinzip des Mikrokosmos überein: Dass der lebende Organismus die organische Geschichte allen Bewusstseins in sich enthält:

> "Die wahre Geschichte des Geistes ist nicht in gelehrten Bänden bewahrt, sondern im lebendigen geistigen Organismus eines jeden Menschen."[20]

Über das spirituelle Problem: Jung stimmte mit den Romantikern in allen wesentlichen Zügen hinsichtlich der religiösen Grundkrankheit sowie in der Frage überein, wie eine religiöse Erfahrung auf deren Linderung hinwirken könne:

- Der Mensch leide, wenn sein Gefühl für innere und äußere Einheit verloren geht - wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühle.

- Trotz ihrer zahlreichen Ausdrucksformen sei die religiöse Erfahrung für alle die gleiche: ein ganzheitliches Empfinden von Realität, das ein Gefühl von Einheit mit dem Universum und ein Gefühl von Einheit im Inneren schafft.

- Obwohl Jung dem Eros keine Rolle bei der Herbeiführung einer religiösen Erfahrung zugestand, war er - wie die Romantiker - der Meinung, dass erotische Bedürfnisse in jeder wahren geistigen Integration berücksichtigt werden müssen:

  > "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 Bewusstseinsebene zu transzendieren, dem Körper gerecht werden muss. Wir werden auch sehen, dass der Glaube an den Körper keine Anschauung duldet, die den Körper im Namen des Geistes verleugnet."[21]

- Dieses Gefühl der inneren und äußeren Ganzheit sei heilsam, aber vollständig 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.

- Deshalb gehe die Freiheit, welche die religiöse Erfahrung biete - die größtmögliche Freiheit, die in einem organischen

Universum möglich ist - nicht über die Gesetze der organischen Kausalität hinaus. Jung teilte mit den Romantikern die Unfähigkeit, die menschliche Natur auf eine Weise zu begreifen, bei der die Begrenzungen des Werdens überwunden werden können. Und tatsächlich war für ihn das gesunde Werden der Seele das, worum es in der Religion geht.

- Da die religiöse Erfahrung nur ein vorübergehendes Gefühl der Ganzwerdung geben könne, sei das religiöse Leben ein Streben nach wiederholten religiösen Erfahrungen - in Jungs Fall bedeutete dies, mit den Botschaften aus dem kollektiven Unbewussten in Kontakt zu bleiben - in der Hoffnung, ein besseres Gefühl für diese Ganzwerdung zu erlangen, sie aber nie ganz zu erreichen.

- Anders als die Romantiker bestand Jung nicht darauf, dass ein numinoser Traum die Fähigkeit mit sich bringe, alltägliche, diesseitige Ereignisse als erhaben und wundersam zu sehen. Dennoch betrachtete er den Traum als etwas, dem höchster Respekt gebühre, und meinte, dass die Bedeutung, die er dem Leben gebe, ebenso respektiert werden sollte.

Über die Kultivierung von religiösen Erfahrungen durch numinose Träume: Jung stimmte mit den Romantikern darin überein, dass für diese Art von transformativen Erfahrungen eine Haltung der offenen Empfänglichkeit notwendig sei. Hier zitierte er Schiller:

> "Wie Schiller sagt, ist der Mensch nur dann ganz Mensch, wenn er spielt. Mein Ziel ist es, einen psychischen Zustand herbeizuführen, in dem mein Patient beginnt, mit seiner eigenen Natur zu experimentieren - ein Zustand

> der Fluidität, der Veränderung und des Wachstums, in dem es nichts mehr gibt, was ewig fixiert und hoffnungslos versteinert ist."[22]

Jung glaubte, dass Träume und bewusst induzierte Phantasien die primären Modi seien, durch die ein solcher Zustand von Empfänglichkeit - frei von den Zwängen des Ego - erreicht werden könne. Tatsächlich zeigt *Das Rote Buch*, ein Tagebuch seiner bewusst induzierten Phantasien, das extreme Ausmaß, in dem Jung versuchte, auf diese Weise Zugang zu den Inhalten seines eigenen Unbewussten zu erhalten.

Er stimmte weiterhin mit den Romantikern darin überein, dass religiöse Texte aller Art als mögliche Inspirationsquellen respektiert werden sollten, dass aber keinem von ihnen volle Autorität zuzustehen sei, da dies den Patienten daran hindern würde, die in ihm ihre kompensatorische Arbeit leistenden geistigen Kräfte direkt zu wahrzunehmen.

Über die Ergebnisse religiöser Erfahrungen: Wie die Romantiker glaubte Jung, dass der Geist diese Erfahrungen aufgrund seiner kreativen Natur ausdrücken will - er ermutigte seine Patienten oft, ihre Reaktionen auf ihre Träume zu malen - und daraus eine Bedeutung abzuleiten. Er stimmte ihnen auch darin zu, dass dieser Ausdruck nur für die Person maßgebend seien, von der sie stammen. Dieser Punkt galt insbesondere für jeden Wunsch, die eigenen Erfahrungen in Form von Verhaltensregeln auszudrücken. Niemand besitze die Autorität, seine oder ihre Moral einem anderen aufzuzwingen. In diesem Sinne kam Jungs Verständnis des moralischen Ausdrucks des ungeteilten Selbst dem von Hölderlin näher als dem von James. Mit anderen Worten, der Zweck religiöser Erfahrungen war nicht, zur Übereinstimmung mit irgendeinem moralischen Gesetz zu führen. Stattdessen sollten sie eine fortlaufende Integration aller Teile der Psyche bewirken, oh-

ne dass sie über einen Zeitverlauf konsistent sein müssten.

Über religiösen Wandel: Wiederum in Übereinstimmung mit den Romantikern war Jung der Meinung, dass zwar alle Religionen ihre Berechtigung haben würden, einige aber weiter entwickelt seien als andere und aus historistischer Perspektive bewertet werden müssten, um zu sehen, wo die jeweilige Religion in der organischen Entwicklung der menschlichen Psyche stehe. Auf diese Weise könne man abschätzen, wie geeignet ihre Lehren für die Heilung psychischer Krankheiten seien, da diese Krankheiten in der Neuzeit ihre Form verändern würden. Und da sich die menschliche Psyche ständig weiterentwickle, sei der religiöse Wandel nicht nur eine Tatsache, sondern auch eine Pflicht. Dies bedeutete für Jung, dass die Entwicklung der Traumanalyse in der Psychotherapie als Ersatz für traditionelle Religionen nicht nur eine Tatsache des modernen Lebens war, sondern auch eine notwendige und gesunde Entwicklung in der menschlichen Evolution.

Um diese Ansicht zu rechtfertigen, schloss er *Modern Man in Search of a Soul* 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, dass der lebendige Geist ihn auserwählt hatte, seine Botschaft als Ausgleichsmaßnahme gegen

den zügellosen Materialismus der modernen Welt zu verkünden. Die Tatsache, dass die Traumanalyse - die Suche nach der Bedeutung der Träume - die psychischen Krankheiten seiner Patienten heilte, war für ihn der Beweis, dass die psychische Realität nicht auf materielle Gesetze reduziert werden könne. Schließlich hat "Bedeutung" in einem streng materialistischen System keinen Sinn. "Bedeutung" macht nur in einem System Sinn, das die Teleologie von Zwecken und Zielen zulässt. So war die Konzentration auf den Symbolismus für ihn das zentrale Mittel zur Wiederverzauberung der Welt, damit das Leben selbst wieder Sinn und Authentizität erlangen könne.

Indem er diese modernisierte Version der romantischen Auffassung von seelischer Krankheit und geistiger Heilung verkündete, sah sich Jung sowohl über das Christentum als auch über den Buddhismus hinausgewachsen. Der Buddhismus rangierte in seinen Augen neben dem Christentum als eines der beiden größten traditionellen "Heilsysteme für psychische Krankheiten". Und er schätzte die symbolische Welt der Buddhisten, besonders in der tibetischen Tradition, und die buddhistischen Systeme des mentalen Trainings als mögliche Mittel zur Induktion von Geisteszuständen, die für das Unbewusste empfänglich sind. Auf diese Weise zollte er dem Buddhismus viel mehr Respekt als Freud, der alles Streben nach religiöser Erfahrung als Rückfall in einen infantilen Zustand betrachtete. Wo immer sich Jungs Einfluss ausbreitete - sowohl unter ausgebildeten Jung´schen Analytikern als auch unter Therapeuten mit eher eklektisch-humanistischen Neigungen - öffnete er dem Buddhismus die Tür in die Welt der westlichen Psychotherapie. Dennoch war die Tür nur unter bestimmten Bedingungen offen. Jung kritisierte Westler, die zum Buddhismus konvertieren wollten, und verglich sie mit westlichen Bettlern, die versuchten, sich in orientalische Gewänder zu kleiden. In seinen Augen sollten buddhistische Symbolik und

Praktiken strikt in Übereinstimmung mit seinen Vorstellungen darüber, wie man das Werden der Seele am besten fördert, übernommen werden. Das Ergebnis war, dass seine romantische, organische Sicht des Universums ihn daran hinderte, sich auch nur die Möglichkeit vorzustellen, dass das Dhamma mit der Aussage Recht haben könnte, dass selbst die gesündeste Form von Werden eine Krankheit sei, und dass es eine spirituelle Heilung anbieten könnte - die für alle Zeiten und Orte geeignet ist - die das Werden vollständig transzendiert.

Maslow

Abraham Maslow (1908-1970) war einer der Pioniere der humanistischen Psychologie in Amerika. Zu einer Zeit schreibend, als Freud und die Behavioristen das Feld der Psychotherapie dominierten, setzte sich Maslow für das ein, was er eine "Dritte Kraft" in der Psychotherapie nannte, die sich dem Prinzip verschrieb, dass ein Therapeut sich nicht damit begnügen sollte, offenkundige Neurosen und Psychosen seiner Patienten zu heilen, sondern auf deren vollständige psychische Gesundheit hinarbeiten sollte. 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*: das Prinzip, dass der Mensch mit bestimmten Potenzialen geboren wird, die er voll ausschöpfen muss, um wirklich glücklich zu

werden. Für Maslow enthielt diese Beobachtung einen Imperativ: "Was Menschen sein können, müssen sie sein." Mit anderen Worten: Die *Tatsache*, dass die Biologie den Menschen mit bestimmten Potenzialen ausgestattet hat, beinhaltet einen *Wert*: Die Gesellschaft sollte so organisiert sein, dass diese Potenziale verwirklicht werden können.

Bei der Beschreibung dieser Potenziale und wie sie am besten verwirklicht werden können, stützte sich Maslow stark auf James, Jung und Otto. Dabei übernahm er viele der romantischen Annahmen über Religion, die in deren Schriften enthalten sind. Er übernahm außerdem eine Reihe von romantischen 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 wir bereits erwähnt haben, glaubte er in einer Zeit zu leben, in welcher seriöse Wissenschaftler zu der Auffassung gekommen waren, das Universum sei eine organische Einheit, deren zielgerichtete Entwicklung eine Bedeutung trägt. Mit anderen Worten: Er hatte das Gefühl, dass die Wissenschaft zumindest prinzipiell zu dem Universum zurückgekehrt war, welches die Romantiker bewohnt hatten.

So wie Jung mehr Romantik in seine Schriften einfließen ließ, als er von James oder Otto übernommen hatte, so bezog auch Maslow mehr romantische Elemente in seine Arbeiten ein, als er von den drei anderen übernommen hatte. Die Tatsache, dass Maslows Dritte Kraft heutzutage die amerikanische Psychotherapie dominiert, 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 zugänglichstes 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 eine objektive Reihe spiritueller Werte abzuleiten sei, die dem Bildungssystem einer modernen demokratischen, pluralistischen Gesellschaft zugrunde liegen könnte. Er definierte den Begriff "spirituelle Werte" nicht, aber er listete eine Reihe von Fragen auf, die spirituelle Werte beantworten sollten: "Was ist ein gutes Leben? Was ist ein guter Mann? Eine gute Frau? Was ist eine gute Gesellschaft und wie ist mein Verhältnis zu ihr? Was sind meine Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft? Was ist das Beste für meine Kinder? Was ist Gerechtigkeit? Wahrheit? Tugend? Wie ist mein Verhältnis zur Natur, zum Tod, zum Altern, zum Schmerz, zur Krankheit? Wie kann ich ein frohes, angenehmes, sinnvolles Leben führen? Welches 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 merkte an, dass die moderne Gesellschaft in diesen Fragen in eine Sackgasse geraten war. Eine Sackgasse, die er auf die Tatsache zurückführte, dass Religion und Wissenschaft, eng definiert, sich gegenseitig ausschließende Interessenbereiche abgesteckt hätten. Die Wissenschaft habe sich in ihrem Streben nach Objektivität für wertfrei erklärt und in der Tat Wertfragen als nicht beantwortungswürdig abgetan. Die Religion habe sich von der Wissenschaft zurückgezogen und böte somit keine intellektuell respektable, objektive Quelle für ihre Antworten auf diese Fragen. Alles, was sie anbieten könne, seien unüberprüfbare auf dem Übernatürliche basierende Behauptungen.

Maslows Lösungsvorschlag für dieses Problem bestand in einer erweiterten wissenschaftlichen Weltsicht, die auf der Annahme basierte - übernommen aus seiner organischen Vorstellung des Universums -, dass die Potenziale eines Menschen das objektive Gebot enthalten, diese Potenziale zu verwirklichen. Aber

ebenso wie die Wissenschaft umgestaltet werden müsse, um diese Annahme zu übernehmen, müsste auch die Religion umgestaltet werden. In Anlehnung an Jung war Maslow der Meinung, dass der Fortschritt der Gesellschaft von der Religion verlange, ihre Autorität im Bereich der Werte aufzugeben und sie der Psychotherapie zu überlassen, so wie sie in früheren Jahrhunderten ihre Autorität in der Kosmologie an die Naturwissenschaften abgegeben hatte.

> "So wie jede Wissenschaft einmal integraler Bestandteil organisierter Religion war, sich dann aber von ihr ablöste und unabhängig wurde, so kann man auch sagen, dass dasselbe jetzt vielleicht bei Fragen zu Werten, Ethik, Spiritualität und Moral geschieht. Sie werden der ausschließlichen Zuständigkeit der institutionalisierten Kirchen entzogen und sozusagen zum "Eigentum" eines neuen Typs von humanistischen Wissenschaftlern... Dieses Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft könnte man nun als sich-gegenseitig-ausschließende, konkurrenzbetonte Beziehung darstellen. Aber ich glaube zeigen zu können, dass dies nicht so sein muss, und dass eine tief religiöse Person sich - in einem bestimmten Sinn, den ich erörtern werde - durch die Aussicht, dass ihre Wertfragen jetzt vielleicht mit größerer Sicherheit beantwortet werden können, vielmehr gestärkt und ermutigt fühlen muss."[25]

Um die Religionen der Welt zur Aufgabe ihrer Autorität bei Wertfragen zu bewegen, verfolgte Maslow einen zweigleisigen Ansatz. Erstens erklärte er die Grundprämisse des Historismus als wissenschaftlich bewiesene Tatsache: dass alle Wahrheiten zeit- und ortsgebunden seien und dass die Sozialwissenschaften alle religiösen Ansprüche auf ewige Wahrheit widerlegt hätten.

> "Ein immer wiederkehrendes Problem für alle organisierten Offenbarungsreligionen während des letzten Jahrhunderts war der platte Widerspruch zwischen ihrem Anspruch auf endgültige, totale, unveränderliche, ewige und absolute Wahrheit und der kulturellen, historischen und ökonomischen Fluidität und dem Relativismus, der von den sich entwickelnden Sozialwissenschaften und der Wissenschaftsphilosophie bestätigt wurde. Jede Philosophie oder jedes religiöse System, das keinen Platz für Fluidität und Relativismus hat, ist unhaltbar (weil es den Tatsachen nicht entspricht)." (*Klammern im Original*)[26]

Die zweite Säule von Maslows Ansatz bestand in seiner Behauptung, dass die Psychotherapie ein objektiveres Verständnis des allen Religionen gemeinsamen Wesens sowie auch ihrer gemeinsamen Werte habe und daher besser als sie qualifiziert sei, bei der Bestimmung und Vermittlung von Werten die Führung zu übernehmen. In Anlehnung an James stellte Maslow die schlichte Annahme als Tatsache dar, dass sich alle Religionen aus einer einzigen - allen großen religiösen Figuren gemeinsamen - religiösen Erfahrung ableiten, die dann in das Leben der Person, die diese Erfahrung gemacht hat, integriert wurde. Um James' Kategorien der *Bekehrung* und *Weihung* von jeder konkreten Tradition zu trennen, benannte Maslow sie nach der Form einer Darstellung im Zeitverlauf um: *Gipfelerlebnisse* und *Plateau-Erfahrungen.* Gipfelerlebnisse seien kurzlebige Gefühle des Eins-Sein, der Verzückung, der Ekstase und der Integration. Plateau-Erfahrungen wiesen ein stabileres Gefühl von Integration, Wissen und erhöhtem Lebensgefühl auf und dauerten viel länger an. Gipfelerlebnisse könnten nicht von Dauer sein, Plateau-Erfahrungen hingegen schon.

Wir haben bereits auf die paradoxe Rolle der im Wesentlichen

romantischen Behauptung hingewiesen, dass sich alle Religionen auf die gleiche, unterschiedlich beschriebene Erfahrung gründen: Einerseits kann sie jeder Mensch als Lizenz dafür verwenden, die religiöse Erfahrung nach eigenem Gutdünken zu interpretieren; andererseits kann sie dazu benutzt werden, jede religiöse Ansicht für ungültig zu erklären, die hinsichtlich ihres Ursprungs nicht mit der romantischen Erklärung übereinstimmt. Maslow wählte, zumindest für den Zweck der Ableitung eines objektiven Wertesystems, den zweiten Weg.

> "In dem Maße, wie alle mystischen oder Gipfelerlebnisse in ihrem Wesen gleich sind und immer gleich waren, sind alle Religionen in ihrem Wesen gleich und waren immer gleich. Sie sollten sich daher prinzipiell darauf einigen, das ihnen allen gemeinsame zu lehren, d.h., was auch immer das Gemeinsame dieser Gipfelerlebnisse ist (was auch immer diese Illuminationen unterscheidet, kann fairerweise als örtliches und zeitliches Lokalkolorit betrachtet werden und ist daher sekundär, entbehrlich, nicht wesentlich)." (*Klammern im Original*)[27]

Maslow argumentierte dann, dass Gipfelerlebnisse nicht als übernatürlich in irgendeinem Sinne, sondern als völlig natürlich und biologischen Ursprungs betrachtet werden sollten. Frühere Generationen von Mystikern hätten diese Tatsache aufgrund der Beschränkungen ihrer Kultur übersehen:

> "Es ist dann kein Wunder, dass der Mystiker bei dem Versuch, seine Erfahrung zu beschreiben, dies nur auf eine an die lokale Kultur, Unkenntnis und Sprache gebundene Art und Weise tun kann, indem er seine Beschreibung der Erfahrung mit derjenigen Erklärung und Formulierung verwechselt, die ihm zu seiner Zeit und an seinem Ort am leichtesten zugänglich ist."[28]

Im Gegensatz dazu argumentierte Maslow, dass die naturalistische, biologische Erklärung dieser Erfahrungen, die zu *seiner* Zeit und an seinem Ort verfügbar war, nicht auf diese Weise begrenzt sei. Als Beweis führte er Interviews an, in denen er - Gipfelerlebnisse als jedes Gefühl erhöhter Verzückung, Ekstase oder Illumination definierend - verschiedenste, gebildete Menschen gefragt hatte, ob sie jemals solche Erfahrungen gemacht hätten. Zunächst schien er zwei Arten von Menschen vorzufinden - *Gipfler* und *Nicht-Gipfler* - aber dann erkannte er, dass auch die Nicht-Gipfler solche Erfahrungen gemacht hatten, sie aber aus verschiedenen psychologischen, philosophischen oder anderen unbestimmten Gründen als unwichtig abgetan hatten. Daraus schloss er, dass Nicht-Gipfler in Wirklichkeit *schwache Gipfler* waren: Jeder habe solche Erfahrungen gemacht, und in vielen Fällen hätten diese keine übernatürliche Bedeutung für diejenigen, die sie hatten. Somit waren übernatürliche Interpretationen solcher Erfahrungen entbehrlich.

Darüber hinaus vertrat er die Ansicht, dass Gipfelerlebnisse - da sie ein erhöhtes Gefühl von Seins und Bewusstseins mit sich brächten - als Quelle objektiver Werte für die Förderung einer größeren Selbstverwirklichung in der gesamten Gesellschaft fungieren könnten. Auf der Grundlage seiner Interviews und seiner Lektüre über frühere Gipfelerlebnisse - hauptsächlich bei James, Otto und Huxley - kam er zu den folgenden Schlussfolgerungen über die Kernwerte, die aus solchen Erfahrungen abgeleitet werden können.

Zunächst einmal könne man Menschen beibringen, wie man zu solchen Erlebnissen kommt. Wie die Romantiker war auch Maslow der Ansicht, dass dies im Grunde bedeute, eine Haltung der offenen Empfänglichkeit zu entwickeln, die auf verschiedene Weise ausgelöst werden könne: durch das Hören oder Lesen von Beispielen von Gipfelerlebnissen, durch den kontrollierten Ge-

brauch von psychedelischen Drogen oder durch gesunden Sex. Maslow widmete diesem letzten Auslöser besondere Aufmerksamkeit und widmete einen ganzen Anhang seines Buches der Art und Weise, wie man seinen Sexualpartner betrachten sollte - sowohl als tatsächliches menschliches Wesen als auch als idealisierten Archetyp des Mannes oder der Frau -, damit der sexuelle Akt eine Vereinigung des Heiligen mit dem Profanen sein könne. Auf diese Weise belebte er ein Element der romantischen Religion wieder, das James und Jung ignoriert hatten: die Rolle des Eros bei der Herbeiführung eines gesteigerten Bewusstseins. Dieses Element sollte in der buddhistischen Romantik eine große Rolle spielen.

Was die Lektionen betrifft, die man während eines Gipfelerlebnisses lerne, stellte Maslow eine lange Liste von Wahrnehmungsverschiebungen auf, welche das Erlebnis hervorruft, darunter die folgenden romantischen Vorstellungen über den Menschen und seinen Platz im Universum: Das Universum ist ein integriertes, organisches, einheitliches Ganzes. Dichotomien, Polaritäten und Konflikte werden aufgelöst, sowohl im Inneren als auch im Äußeren. Das eigene Leben hat als integraler Bestandteil des übergeordneten Ganzen sowohl einen Sinn und als auch ein Ziel. In der Tat wird jedes Objekt an sich als heilig gesehen. Das Universum mit seiner Bestimmung ist ein guter Ort, und man wird in diesem größeren Zusammenhang selbst mit der Tatsache des Bösen versöhnt. Die emotionale Reaktion ist eine des Staunens, der Akzeptanz und der Demut, und doch fühlt man auch den Stolz, eine schöpferische Rolle zu spielen und zum Ganzen beizutragen. Das Bewusstsein wird *einigend* - ein Begriff, den Maslow offenbar von Huxley aufgeschnappt hat. In Maslows Definition ist das besondere Merkmal des einigenden Bewusstseins das, was Novalis als Authentizität bezeichnet hätte: Es erahnt einen Sinn für das Heilige in und durch die profanen Einzelheiten

der Welt.

Maslow stellte wie James fest, dass diese Wahrnehmungsverschiebungen für die Person, die sie erlebt, äußerst überzeugend seien, dass die Erfahrung aber keinen objektiven Beweis für ihre Wahrheit biete. Nichtsdestotrotz wagte Maslow die Aussage, dass diese Erfahrungen bewiesen, dass die Sichtweise des Universums als organisches, einheitliches Ganzes der Selbstverwirklichung förderlich sei und daher als ein "artbezogenes Absolutes" betrachtet werden sollte, d. h. als eine Wahrheit mit pragmatischem Wert, die für das gesunde Funktionieren jedes Mitglieds der menschlichen Spezies angenommen werden müsse.

Was die persönlichen Werte und Eigenschaften betrifft, die aus Gipfelerlebnissen resultieren - und die durch Anstrengung und Training zu Plateauerlebnissen weiterentwickelt werden könnten -, stellte Maslow eine Liste auf, die einige Punkte, wie z. B. Askese, aus James' ähnlicher Liste ausließ, sie aber ansonsten erheblich erweiterte: Wahrheit, Güte, Wertschätzung von Schönheit, Vollkommenheit, Reichtum der Welt, Ganzheit, Dichotomie-Transzendenz, Lebendigkeit, Einzigartigkeit, ein Gefühl der Notwendigkeit des So-Seins der Dinge, Gerechtigkeit, Ordnung, Einfachheit, Mühelosigkeit, Verspieltheit und Selbstgenügsamkeit.

Maslow argumentierte, dass die Objektivität dieser Werte durch die Tatsache ihrer Nützlichkeit für das Überleben bewiesen sei - in einer gut funktionierenden Gesellschaft. In einer schlecht funktionierenden Gesellschaft könnten einige von ihnen zu einem vorzeitigen Tod führen. Daher, so argumentierte er, sollten sich die Sozialwissenschaften stärker mit der Frage befassen, wie eine gut funktionierende Gesellschaft aussieht und wie sie herbeigeführt werden könne, damit die Menschen die Freiheit hätten, diese Werte und Eigenschaften voll zu entwickeln, ohne die volle Entfaltung der gleichen Eigenschaften bei anderen zu behindern. Auf diese Weise hatte Maslows religiöses Programm,

wie die von den Romantikern empfohlene religiöse Bildung, eine politisch-soziale Dimension, die auf die Freiheit abzielte, wie sie die Romantiker definierten: die Freiheit, die eigene angeborene Natur auszudrücken. Dies war ein weiterer Aspekt romantischer Religion, dem er neues Leben einhauchte und zu dem hinzufügte, was er von James und Jung gelernt hatte.

Es ist leicht zu verstehen, warum die Religionen der Welt nicht alle Maslows Argument akzeptierten, dass die Psychologie sie nun in ihrer Rolle als Autorität für menschliche Werte abgelöst habe. Drei Gründe stechen dabei besonders hervor:

- Erstens hätten nicht alle Religionen zugestimmt, Wertfragen auf die in seiner Liste aufgeführten Werte zu beschränken.

- Zweitens hätten sie erkannt, dass seine Gleichsetzung von Wandel und Relativismus eine falsche ist: Die Tatsache, dass Kulturen und Gesellschaften einem Wandel unterliegen, bedeutet nicht, dass alle Wahrheiten kulturell relativ sind. Die Tatsache, dass Veränderung stattfindet, bedeutet nicht, dass sie immer auf eine gesunde, angemessene Weise geschieht.

- Drittens ist es schwer vorstellbar, dass die Religionen der Welt sich darauf geeinigt hätten, dass alle Gipfelerlebnisse im Wesentlichen gleich sind, und insbesondere, dass die Ekstase von gutem Sex sich nicht von den religiösen Erfahrungen unterscheidet, die ihre Gründer inspiriert hatten. Aus buddhistischer Sicht ist diese letzte Annahme eine fatale Schwäche in Maslows Theorie.

Dann sind da noch die beiden großen methodischen Schwächen in seiner Analyse des zentralen Gipfelerlebnisses.

- Erstens ist leicht zu erkennen, dass Maslows Methode bei der Durchführung seiner Interviews über Gipfelerlebnisse die Ergebnisse dieser Interviews in die von ihm gewünschte Richtung verzerrte. Indem er solche Erlebnisses als *jedes* Gefühl von Ver-

zückung, Ekstase oder Erleuchtung definierte, stellte er sicher, dass die Interviews zu der Schlussfolgerung führen würden, dass nicht alle Gipfelerlebnisse eine übernatürliche Bedeutung hatten und dass übernatürliche Interpretationen aus diesem Grund irrelevant waren. Da diese Schlussfolgerung in der Formulierung seiner Fragestellung implizit war, waren die Antworten, die er erhielt, kein Beweis für die Wahrheit seiner Schlussfolgerung.

- Zweitens: Obwohl Maslow James als Quelle benutzte, entschied er sich, viele der Berichte in *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* zu ignorieren, die nicht in sein Paradigma des zentralen Gipfelerlebnisses passten. Da war zum Beispiel der Bericht von Théodore Jouffroy (1796-1842), dem französischen Philosophen, der aus seinem Bekehrungserlebnis die Schlussfolgerung zog, dass die Welt - weit davon entfernt, heilig zu sein - sinnlos sei und er somit frei, seinem Leben selbst einen Sinn zu geben. Es gab auch zahlreiche katholische Heilige - wie Margarete Maria Alacoque, die heilige Theresa und der heilige Ludwig von Gonzaga -, deren Gipfelerlebnisse sie laut James zu eher schlechter als besser funktionierenden Menschen gemacht hatten. Maslow tat diese Erfahrungen als pathologisch ab, was darauf hindeutet, dass er sein Wertesystem nicht wirklich von dem universellen Phänomen der Gipfelerlebnisse ableitete. Stattdessen beurteilte er Gipfelerlebnisse auf Grundlage eines anderen Wertesystems über Gesundheit und Pathologie, das romantisch-transzendentalistischen Ursprungs zu sein scheint, und pickte sich dann die Beweise heraus, um diesen Werten den Anschein von Objektivität zu verleihen.

Diese Tendenz tritt am eklatantesten in Maslows Behandlung einer der Wahrnehmungsverschiebungen zutage, die er dem zentralen Gipfelerlebnis zuschrieb - die Akzeptanz der notwendigen Rolle, die das Böse in der Welt spielt - und dem entsprechenden Wert, der Dichotomie-Transzendenz, den er daraus ableitete. Es

fällt schwer zu sehen, wie eine dieser beiden Eigenschaften eine Motivation dafür liefern können sollte, Gutes zu tun - wenn das Böse notwendig ist, wie kann es dann schlecht sein -, oder eine Antwort auf Fragen nach dem guten Leben bzw. guten Menschen.

Und natürlich ist es aus der Perspektive des Dhamma offensichtlich, dass Maslows Imperative der Selbstverwirklichung bestenfalls nichts anderes sind als Imperative für verbesserte Formen des Werdens: wie man sich in der Welt als Mensch weiter entwickelt, ohne dabei eine Möglichkeit zu haben, über eine menschliche Identität in einer menschlichen Welt hinauszugehen. Indem er alle religiösen Erfahrungen abtut, die von seiner Definition des zentralen Gipfelerlebnisses abweichen, schließt er die Möglichkeit aus, dass ein Erwachen wie das des Buddha irgendeinen besonderen und höheren Wert für die Welt haben könnte.

Trotz dieser Schwächen seiner Theorie wurden Maslows Auffassungen über Religionen, Werte und Gipfelerlebnisse nicht nur von vielen Therapeuten im Bereich der humanistischen Psychologie übernommen, sondern fanden auch - durch diese Therapeuten - ihren Weg in das Denken moderner Dhamma-Lehrer und bildeten die zugrundeliegende Struktur für einen großen Teil der buddhistischen Romantik.

RELIGIONSGESCHICHTE

Wie wir in Kapitel 4 festgestellt haben, gehörten die Frühromantiker zu den ersten europäischen Denkern, die eine neue Art der akademischen Beschäftigung mit Religion forderten: das, was Schelling einen "überkonfessionellen" Ansatz nannte. Anstatt einfach nur christliche Theologie zu lehren, so argumentierten sie, sollten Professoren das Studium der Weltreligionen mit einem Blick auf die Art und Weise angehen, in der alle Re-

ligionen eine Rolle im sich entfaltenden Drama der kosmischen Evolution spielten.

Die drei Frühromantiker, die am ausführlichsten über diese vorgeschlagene Studienrichtung schrieben - Schelling, Schleiermacher und Schlegel - stimmten darin überein, dass sich Religion im Einklang mit der fortschreitenden Evolution des Kosmos entwickeln müsse, 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 überzeugt, dass sich religiöse Ideen im Laufe der Zeit als Teil der allgemeinen Evolution des göttlichen Bewusstseins zum objektiv Besseren entwickeln müssen - Von einer Einheit über eine Vielfalt bis hin zu einer Einheit, welche die Vielfalt umfasst. Für ihn handelte es sich bei dieser Überzeugung um eine objektive Wahrheit. Er war ebenfalls davon überzeugt, dass Menschen in ihrem Beitrag zur Weiterentwicklung von Religion über keine Entscheidungsfreiheit verfügen würden. Sie handelten einfach im Einklang mit den Gesetzen der organischen Veränderung, die den gesamten Kosmos antrieben. So musste jeder Versuch, die Entwicklung von Religion zu verstehen, deren Platz in einer größeren Geschichtsphilosophie finden - wie der von Schelling -, welche versucht, die Gesetze der Evolution des gesamten Universums zu erklären.

Im Gegensatz dazu hielt Schlegel - im Einklang mit seiner hohen Wertschätzung für Ironie - die Idee des Fortschritts bei der Weiterentwicklung von Religion lediglich für einen nützlichen Mythos, um den Fortschritt in Richtung einer freieren Gesellschaft zu fördern. Ihm ging es weniger um die allgemeine Form des religiösen Wandels als vielmehr um die Ästhetik von Religion als menschliche Kunstform, welche sich in unterschiedlichen, auf

die reale Unendlichkeit hinweisende Mythen ausdrückt, sie aber nicht objektiv beschreiben könne. Er glaubte ferner, dass die in diesen Mythen zum Ausdruck kommende Kreativität ein aktiver Ausdruck göttlicher Freiheit sei. Wie für Herder lag sein Interesse eher darin, eine "unendliche Sphäre des Geschmacks" zu entwickeln, als einzelne Mythen auf ihren "objektiven" Wert hin zu beurteilen. Und wie Herder forderte er ein größeres Interesse an der Philologie - dem Studium von Sprachen und anderer kritischer Werkzeuge, um die Bedeutung und Authentizität antiker Texte zu bewerten -, damit diese Mythen und ihre Entwicklung besser verstanden werden könnten. Insbesondere forderte er ein größeres Interesse an Sanskrit, damit die Mythen Indiens - in seinen Augen die Quelle aller religiösen Mythologie - in einer Weise gewürdigt werden könnten, welche die Entwicklung der europäischen Zivilisation insgesamt voranbringen würde.

Was Schleiermacher betrifft, so konzentrierte sich sein Interesse auf die primäre individuelle Erfahrung des Unendlichen. Daher meinte er, dass religiöse Texte im Hinblick auf den Versuch untersucht werden sollten, diese Erfahrung auszudrücken - unter Berücksichtigung der Begabung des Autors und seines oder ihres zeitlichen und lokalen Kontexts. Wie Schlegel empfahl auch Schleiermacher das Textstudium als Versuch, die ursprüngliche Botschaft des Autors zu verstehen - aber weniger um der ästhetischen Wertschätzung willen als vielmehr um die Erfahrung nachzuempfinden, welche als Inspirationsquelle für den Text gedient hatt. Und tatsächlich gelten - wie wir bereits festgestellt haben - Schleiermachers Schriften zu diesem Thema als die Gründungsdokumente der modernen Hermeneutik, der wissenschaftlichen Textinterpretation. Und wie wir in der Diskussion über Jung gesehen haben, beeinflussten Schleiermachers Ideen schließlich Rudolph Otto und prägten durch Otto die Disziplin, welche als Religionsphänomenologie bezeichnet wird: dem Ver-

such, religiöse Erfahrung aus der Psyche heraus zu verstehen.

So hinterließen die Frühromantiker drei Ansätze für das akademische Studium dessen, was später Religionsgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft und Mythenforschung genannt wurde: Weltgeschichte, Philologie und Phänomenologie.

Es ist leicht zu erkennen, warum sich diese Ansätze schließlich aufspalteten, denn sie weisen religiösen Überzeugungen auf unterschiedliche Weise Bedeutung zu. In der Weltgeschichte erhalten religiöse Texte und Erfahrungen ihre Bedeutung lediglich im Hinblick darauf, wohin sich der Kosmos als Ganzes entwickelt; in der Philologie ist die Bedeutung in den Texten selbst kondensiert, während in der Phänomenologie die Bedeutung in dem liegt, was der Leser über die Erfahrung, die den Text inspiriert haben muss, nachempfindet. Für die Romantiker waren diese verschiedenen Ansätze jedoch durch ihre gemeinsame Annahme verbunden, dass der Kosmos von einer einzigen göttlichen Kraft beseelt sei, so dass, wo auch immer man nach der Bedeutung sucht - in der ursprünglichen Erfahrung der Unendlichkeit, ihrem Ausdruck als Mythos oder ihrer Rolle in der größeren Evolution des Bewusstseins im Universum - diese Bedeutung immer dieselbe sein muss.

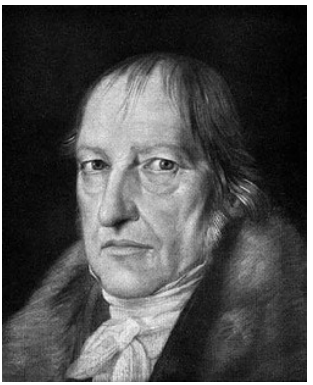
Eine Zeit lang wurden diese Ansätze weiterhin gemeinsam verfolgt, wie man an einer der ersten von den Frühromantikern inspirierten Studie zur Mythenforschung sehen kann. In den Jahren 1810-1812 veröffentlichte Friedrich Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* und nannte Schelling als seinen wichtigsten intellektuellen Einfluss. In diesem Werk vertrat Creuzer eine doppelte These: dass die Eleusinischen Mysterien die wahre religiöse Lehre der alten Griechen enthielten, und dass die Ursprünge dieser "Symbolik" - d.h. sowohl die Symbole selbst als auch der um sie herum organisierte

Glaube - in Indien liege. "Denn fast bey allen Hauptmythen", schrieb er, "... müssen wir uns, daß ich so sage, erst im Orient orientieren."[29] Obwohl Creuzer bei der Abfassung dieses Buches ausdrücklich seine intellektuelle Schuld gegenüber Schelling zum Ausdruck brachte, lässt sich in Creuzers Themenwahl, seiner philologischen Schwerpunktsetzung und seinem Verständnis der Rolle Indiens in der Geschichte der Weltreligionen auch der Einfluss Schlegels erkennen.

Die friedliche Koexistenz von Weltgeschichte, Philologie und religiöser Phänomenologie fand jedoch schnell ein Ende - noch bevor der Glaube an eine allgegenwärtige und stets aktive göttliche Kraft im Universum abgelehnt wurde. Ironischerweise wurde hierüber die erste Schlacht in den 1820er Jahren in deutschen Universitätskreisen unter Gelehrten ausgetragen, welche eine Rolle in der frühromantischen Bewegung gespielt hatten. Im Zentrum der Auseinandersetzung stand der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der in der frühromantischen Bewegung eine Nebenrolle gespielt hatte, dann aber zum einflussreichsten deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts werden sollte.

Hegel

Hegel (1770 - 1831) hatte während seines Studiums zweitweise mit Hölderlin und Schelling ein Zimmer geteilt und mit ihnen um ihren "Freiheitsbaum" getanzt, als sie erfuhren, dass die deutschen, gegen die Französische Revolution gerichteten Bemühungen gescheitert waren. Später erlangte er mit Hölderlins und Schellings Hilfe kleinere Anstellungen. Er zahlte seine Schuld bei Schelling 1801 durch die Veröffentlichung eines Buchs über die Unterschiede zwischen Schellings und Fichtes Philosophie zurück, in welchem er darlegte, dass Schellings Philosophie klar der Vorzug zu geben sei.



Im Jahr 1807 jedoch - nachdem die Frühromantiker getrennte Wege gegangen waren - veröffentlichte er sein erstes großes, eigenständiges Werk über Philosophie, *Die Phänomenologie des Geistes*, in welchem er versuchte, sich von Schelling und den anderen Frühromantikern zu distanzieren. Die Grundzüge seiner Philosophie - das Universum als eine unendliche, organische Einheit, welche sich auf dialektischem Wege von der Einheit über die Mannigfaltigkeit bis hin zu einer letzten, die Mannigfaltigkeit enthaltende Einheit entwickelt - stammen von Schelling. Das gleiche gilt für Hegels Verständnis von Philosophie im Kontext dieser Weltanschauung: Dass Philosophie sich nicht nur mit statischen, abstrakten Prinzipien befassen sollte sondern zeigen müsse, wie sich der Kosmos - sowohl in der materiellen Realität als auch in der Evolution des menschlichen Bewusstseins - mittels Dialektik entwickelt habe. Schelling war über die Aneignung der eigenen Ideen durch seinen ehemaligen Zimmergenossen nicht glücklich, denn Hegel hatte in seiner Vorrede zur *Phänomenologie* Schellings Positionen grob falsch dargestellt - vielleicht um seine Anleihen bei ihm zu verschleiern. Hegels zahlreiche Ergänzungen zu diesen Anleihen waren dennoch ausreichend, damit sein philosophischer Ansatz auf eigenen Beinen stehen konnte.

Hegels grundlegendste Beiträge zu Schellings Entwurf lagen in seiner Darstellung der dialektischen Methode, durch die sich laut ihm Bewusstsein und Kosmos entwickeln. In Schellings Dialektik enthält die Behauptung einer These einen impliziten Widerspruch, der ihre Antithese darstellt. 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 nur dadurch gelöst, dass auf einer höheren Ebene eine Synthese erreicht wird, welche beide umschließt. Diese Synthese wird dann jedoch zu einer neuen These, welche eine neue Antithese enthält, und so weiter. Für unsere Zwecke können wir zwei wichtige Ergänzungen Hegels zu diesem Prozess hervorheben.

• Die erste war seine Erklärung, was bei den Schritten von der These über die Antithese zur Synthese eigentlich geschieht: Für die Lösung des Konflikts zwischen These und Antithese, so Hegel, müsse für die Findung der Synthese eine höhere Wahrheit entdeckt und artikuliert werden, die dem sozialen Prozess des Fragens nach und der Begründung der These innewohne - eine grundlegende, durch die These ignorierte Wahrheit. Diese Erklärung hatte drei wesentliche Implikationen.

Erstens: Alles Wissen müsse, um als Wissen zu gelten, artikuliert werden. Daher zählt das, was wir in diesem Buch "Phänomenologie" genannt haben - die Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins als etwas Singuläres, welches aus Sinnesdaten besteht, die direkt im Innern erlebt werden, bevor sie in Worte gefasst werden - nicht wirklich als Wissen.

Zweitens: So wie die Synthese das Wissen *vorwärts* bewegt, indem sie das artikulierbare Verständnis der geistigen Aktivitäten erweitert, bewegt sie sich auch *rückwärts* in dem Sinne, dass sie das bereits vor der Behauptung der These im Geist implizit Vorhandene offenbare. (Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, hat dieser Aspekt von Hegels Dialektik das Wachstum der Ewigen Philosophie in einer Weise geprägt, die Hegel weder voraussehen konnte noch begrüßt hätte). So bewege sich die Vielfalt des ausgedrückten Wissens zurück zur Einheit, aber ohne die Unwissenheit der ursprünglichen Einheit. Das ist es, was "Einheit in der Vielfalt" bedeutet.

Drittens: Da der Akt des Philosophierens die Avantgarde aller bewussten Tätigkeit darstellt, handle es sich bei ihr um keinen nutzlosen Zeitvertreib. Die Philosophie versuche auch nicht einfach zu verstehen, was in der Welt vor sich geht. Stattdessen werde vielmehr die Evolution der Welt durch ihre Bemühungen gesteuert, eine vollständige und kohärente Synthese zu formulieren, die alle der Aktivität des Geistes zugrunde liegenden Annahmen umfasse: das größere, universelle Bewusstsein, von dem jedes individuelle Bewusstsein einen Teil darstelle. Die Evolution erreiche dann ihre Vollendung, wenn sich diese Synthese in der physischen Realität manifestiere. Aus diesem Grund musste für Hegel jeder Ausdruck einer philosophischen Position die Funktion dieser Position in der Weltgeschichte benennen. Das wiederum ist der Grund, warum seine philosophischen Arbeiten der Weltgeschichte so viel Raum widmen: Um zu zeigen, wie die philosophische, politische und soziale Geschichte mit den Begriffen der Dialektik des menschlichen Denkens erklärt werden könne. In buddhistischen Begriffen war diese Geschichtsdarstellung eine Feier des Werdens in Reinkultur.

• Hegels zweite wichtige Ergänzung zu Schellings Dialektik lag in seinem Verständnis davon, wohin die Dialektik führe. Wie wir in Kapitel 4 festgestellt haben, hatte Schelling argumentiert, dass alle Ereignisse und Organismen im Universum in Bezug auf ihre Rolle innerhalb der dynamischen Entwicklung des Universums auf ein Ziel hin verstanden werden müssten. Er bestritt jedoch, dass ein endgültiges Ziel jemals erreicht werden würde. Das bedeutete, dass seine Philosophie - an ihren eigenen Bedingungen gemessen - überhaupt nichts erklären konnte: Wenn die Dinge nur in Bezug auf das Ziel, zu dem sie führen, verstanden werden können, aber dieses Ziel selbst nicht verstanden werden kann, dann kann nichts verstanden werden.

Hegel schlug vor, diesen Mangel zu beheben, indem er das

Ziel des Universums definierte. Er lieferte in zweien seiner Werke zwei verschiedene Definitionen, die Definitionen sind jedoch miteinander verbunden. In der *Phänomenologie* definierte er das Ziel des Universums als "absolutes Wissen", d.h. die Erkenntnis des Geistes - sowohl auf persönlicher Ebene als individueller menschlicher Geist als auch auf einer kosmischen Ebene als Gott -, dass das gesamte Universum nichts anderes ist als seine eigenen Konstrukte und dass es jenseits seiner selbst und seiner Konstrukte nichts zu wissen gebe. Dieses Wissen sei absolut, da es nicht das Objekt eines wissenden Subjekts sei. Stattdessen seien - innerhalb dieses Wissens - das Subjekt, das Objekt und das Wissen alle Eins. Diese Einheit würde keinen inneren Konflikt beinhalten, und so gebe es für den Kosmos kein weiteres Entwicklungsziel. Dieser Punkt sollte auch in der Ewigen Philosophie wieder auftauchen.

In der *Philosophie des Rechts* definierte Hegel jedoch das Ziel der Geschichte als "vollständiges Bewusstsein der Idee der Freiheit". Hier versuchte er, Kant und Spinoza zu kombinieren, indem er Freiheit sowohl als Befolgung der universellen Gesetze der Vernunft als auch als die Freiheit, der eigenen Natur zu folgen, definierte. Damit diese Kombination funktioniert, musste Hegel jedoch von Kant abweichen, indem er argumentierte, dass, wenn ein Geist sich als vom Geist anderer und vom Weltgeist getrennt sehe, seine Gefühle zwangsläufig mit den universellen Gesetzen der Vernunft in Konflikt geraten würden. Dies würde bedeuteten, dass er sich in sich selbst gespalten und durch diese Gesetze eingeschränkt fühle. Wenn er aber erkenne, dass er in keiner Weise vom Weltgeist getrennt sei, dann könnten Gefühle und Vernunft harmonisch koexistieren. Er könne dann moralisch und ohne inneren Konflikt oder das Gefühl der Entfremdung handeln.

Aus diesem Grund seien absolutes Wissen und vollständiges Bewusstsein der Idee der Freiheit einfach zwei verschiedene Ar-

ten, das selbe Ziel zu auszudrücken: das vollständig ausgedrückte Eins-Sein von allem. So lieferte Hegel weitere Argumente für die romantischen Ideen - die schließlich zu Ideen der buddhistischen Romantik werden sollten -, dass alles im Universum eins sei und dass Moral mühelos erreicht werden könne, indem man lernt, sich selbst als Teil dieses universellen Eins-Sein zu sehen.

Hegel definierte nicht nur das Ziel des Universums, er verkündete auch, dass es bereits erreicht sei. Einerseits habe der Weltgeist das absolute Wissen erreicht, als Hegel die Arbeit an der *Phänomenologie des Geistes* abschloss - was bedeutet, dass er sein Buch sowohl als eine *Beschreibung* des Ziels des Universums als auch als *dessen praktische Umsetzung* betrachtete: ein Beispiel dafür, wie der Weltgeist die Entwicklung zu einem Ziel führt, und das eigentliche Mittel, mit dem dieses Ziel schließlich erreicht wurde. Auf der anderen Seite argumentierte Hegel in der *Philosophie des Rechts*, dass die Idee der Freiheit im modernen preußischen Staat vollständig verwirklicht worden sei. In Bezug auf diesen letzten Punkt spalteten sich seine Schüler später jedoch in zwei große Lager hinsichtlich der Frage, ob er von den politischen Realitäten der 1820er Jahre sprach oder von seiner Vorstellung, wohin sich Preußen entwickeln müsse, da *er* die wahre Idee der Freiheit verstanden habe.

Es kann daher nicht überraschen, dass diese in Hegels Erörterung über die dialektische Natur der Geschichte grundlegenden Prinzipien sein Verständnis der geschichtlichen Rolle von Religion prägten. Aber auch Ereignisse in seiner akademischen Laufbahn prägten es. Nach der Fertigstellung seines zweiten Hauptwerks, der *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), wurde Hegel 1818 an die philosophische Fakultät der neu gegründeten Universität zu Berlin berufen. Schleiermacher hatte dort bereits eine Professur - wie wir in Kapitel 1 festgestellt haben, war er seit der Gründung der Universität im Jahr 1810 mit ihr verbunden - und

hielt, obwohl er Mitglied der theologischen Fakultät war, auch Vorlesungen über Philosophie.

Da nach Hegels Ansicht die Evolution des Kosmos von der Fähigkeit abhing, die Beziehung zwischen dem Weltgeist und seinen Schöpfungen zu artikulieren, empfand er Schleiermachers Auffassung von Religion als einem unartikulierten Empfinden für das Unendliche als gewaltigen Rückschritt. So begann er 1821, Vorlesungen über Religionsgeschichte mit dem ausdrücklichen Ziel zu halten, Schleiermachers Ansichten zu widerlegen. Weitere Vorlesungen zu diesem Thema hielt er dann noch 1824, 1827 und 1831. Er bot nicht nur rationale Argumente gegen Schleiermachers Ideen über Religion an, sondern machte sich auch über sie lustig. Zum Beispiel bemerkte er, dass laut Schleiermachers Beschreibung des Glaubens - als Gefühl der Abhängigkeit von und Unterwerfung unter das Unendliche - kein Unterschied zwischen Glauben und dem Glück eines Hundes, einen Knochen von seinem Herrn zu bekommen, zu erkennen sei.[30]

Der Gesamteffekt dieses Angriffs war, den großen Unterschied zwischen ihren Ansätzen zu betonen und Schleiermacher und seine Theorien für viele Jahrzehnte aus dem philosophischen Diskurs zu verdrängen. Als Autorität wurde Schleiermacher nur in der akademischen Theologie angesehen; und erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als Professoren wie William James begannen, Hegels Theorien in Frage zu stellen, erhielten Schleiermachers Theorien über die Natur der religiösen Erfahrung ernsthafte Aufmerksamkeit in Philosophie und Psychologie.

Hegels Vorlesungen legten jedoch nicht nur die Kluft zwischen Phänomenologie und Weltgeschichte offen, sondern auch eine ähnliche Kluft zwischen Weltgeschichte und Philologie als Ansätze für das Studium der Weltreligionen. Die Freilegung der ersten Kluft war von ihm beabsichtigt, die Freilegung der zweiten eher unbeabsichtigt.

In der *Phänomenologie* hatte er bereits in groben Zügen seine Theorie der weltgeschichtlichen Entwicklung von Religion skizziert; in seinen religionsgeschichtlichen Vorlesungen arbeitete er dann lediglich die Details aus. Er präsentierte die Entwicklung von Religion als eine Geschichte des wachsenden Verständnisses der Beziehung zwischen dem *Endlichen* und dem *Unendlichen*. Dieser Teil seiner Theorie ist romantischen Ursprungs, ebenso wie Hegels Behauptung, dass sich dieses Verständnis nicht nur im menschlichen Geist, sondern gleichzeitig auch in Gott entwickelt hat: Die Geschichte der Religion zeige nicht nur die Entwicklung des menschlichen Verständnisses von Religion, sondern auch die Gottes.

Entsprechend Hegels Theorien über das Ziel des Universums würde dieses Verständnis dialektisch wachsen: in Richtung eines vollständigen und artikulierten Bewusstseins der Freiheit zusammen mit dem Eins-Sein der gesamten Realität. Die Anfangsthese der Dialektik, aus der dieses Bewusstsein hervorwachse, werde durch das repräsentiert, was Hegel "Naturreligion" nannte. In der Naturreligion gebe es ein vages Empfinden einer universellen Kraft hinter den endlichen Ereignissen der Natur, jedoch kein logisches Verständnis der Beziehung zwischen beiden, und damit auch keine Möglichkeit der Freiheit für das Individuum. In diese Kategorie fielen für Hegel die primitiven sowie die chinesischen, indischen und persischen Religionen, die für ihn in der ägyptischen Religion gipfelten. Im Vorbeigehen steckte er auch Kants religiöse Überzeugungen - um sie zu verwerfen - in diese Kategorie.

Die aus der Naturreligion erwachsende Antithese sei die "Erhebung des Geistes über die Natur" und umfasse die griechische, jüdische und römische Religion. Die griechische Religion erhebe den Geist über die Natur auf *ästhetische* Weise, indem sie der Menschheit durch Göttererzählungen zeige, wie man sich ein Le-

ben in Freiheit vorstellen solle. Die jüdische Religion zeige dies auf eine *verfeinerte* Art und Weise, indem sie Gott als eine einzige, transzendente Macht darstelle. In der römischen Religion jedoch habe der Konflikt zwischen äußerem Zwang und dem subjektiven Wunsch nach Freiheit ein "unglückliches Bewusstsein" geschaffen, das sich - nachdem es einen Gott außerhalb seiner selbst postuliert habe - sowohl von Gott als auch von sich selbst entfremdet fühlte. Dieser Konflikt sei mit dem Christentum gelöst worden, in dem laut 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 in sich selbst sehen lernen sollten. Gleichzeitig, so Hegel, sei die Botschaft Christi, dass alle Menschen erkennen sollten, dass sie als integraler Teil des Göttlichen frei seien, im Einklang mit dieser Göttlichkeit zu handeln, und dass sie unter keinem Zwang stehen, einer äußeren Autorität zu gehorchen.

Dies war natürlich eine sehr phantasievolle Interpretation der Weltreligionen und des Christentums im Besonderen. Hegel erkannte selbst, dass seine Interpretation der Botschaft Christi neuartig war, aber er verteidigte sie mit Begründungen, deren Zielscheibe auch Schleiermacher war: Die Philosophie - statt ein entartetes, second-hand Ergebnis der religiösen Erfahrung zu sein - nehme den Inhalt der religiösen Offenbarung auf und gebe ihm eine logische Form, indem sie diesen Inhalt sowohl verständlich als auch greifbar mache: Sie zeige seine dialektische Notwendigkeit auf und versöhne die Konflikte, welche aus den Anfängen der Religion fortbestünden. Damit vollende die Philosophie das Werk, welches die Religion unvollendet ließ. In Hegels Worten:

> "Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz zu setzen gegen das Concrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Ver-

> söhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Anderseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist Theils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist dann der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft, sondern der durch die Vernunft erst gewußt, gedacht, und als wahr erkannt wird."[31]

Auch hier meinte Hegel, dass seine eigene Religionsphilosophie nicht nur deskriptiv sei. Sie sei auch ein performatives, bedeutendes Ereignis in der Weltgeschichte, indem sie das Eins-Sein aller Wirklichkeit in der realen Welt deutlich mache.

Indem er die Geschichte der Religion als sich entwickelnden Beziehung des Göttlichen zu seiner Schöpfung darstellte, war Hegel zugleich der erste, der Schellings romantischen Traum von einer Universalgeschichte verwirklichte, die das Drama dessen zeigt, was Schelling die Weltseele am Werk in der Welt genannt hatte: Weltgeschichte im großartigsten Sinne. Man kann sich nur fragen, was Schelling dachte, als er Hegel die Hauptrolle in diesem Traum spielen sah. Aber aus unserer Perspektive, auch wenn wir in der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Hegel keine Partei ergreifen, ist es leicht zu sehen, dass Hegels Geschichte mehr über Hegel erzählt als über die Religionen der Welt.

Das zeigt sich an vielen eigentümlichen Merkmalen in seiner Version von Geschichte, wobei zwei jedoch besonders hervorstechen. Erstens wird dem Islam keine Rolle in der Weltgeschichte zugestanden, und Hegel erwähnt ihn nur kurz am Rande. Angesichts seiner allgemeinen Theorie, dass sich Religionen im Laufe der Zeit durch dialektische Notwendigkeit entwickeln, würde die

Tatsache, dass sich der Islam nach dem Christentum entwickelt hat, zu der Annahme führen, dass er ein Fortschritt gegenüber dem Christentum sein müsste. Hegel tut den Islam jedoch als reine Irrationalität ab. Seine mangelnde Bereitschaft, den Islam im Detail zu diskutieren, lässt sich vielleicht durch eine Passage am Schluss der *Wissenschaft der Logik* erklären. Dort erklärte er, dass die dialektische Dynamik zwar *notwendig* sei, aber auf die Natur keinen *Zwang* ausübe. Mit anderen Worten, der Fortschritt der Welt müsse dem dialektischen Prinzip folgen, aber die Individuen seien frei, die Welt in Übereinstimmung mit diesem Muster voranzutreiben oder nicht. Täten sie es nicht, könnten sie entweder stagnieren oder sich zurückentwickeln. Dies würde nicht nur den Islam erklären, sondern nach Hegels Meinung auch solche rückschrittlichen Theorien über Religion wie die von Schleiermacher und Kant.

Wenn man jedoch bedenkt, dass das ultimative Ergebnis des religiösen Fortschritts im vollständigen Bewusstsein der Tatsache bestehen soll, dass Gott und das Universum schon immer eins waren, wäre es seltsam, wenn Gottes linke Gehirnhälfte nicht wüsste, was seine rechte Gehirnhälfte getan hat. Wie sollte sich ein Teil Gottes zurückentwickeln können, während ein anderer Teil bereits Fortschritte gemacht hat?

Ein zweites eigentümliches Merkmal von Hegels Geschichtsauffassung ist die Rolle, die er der indischen Religion zuweist. Selbst ihm wohlwollende Kommentatoren haben angemerkt, dass seine Behandlung von Buddhismus und Hinduismus eklatant einseitig und negativ sei, eine ernsthafte Verzerrung dessen, was diese Religionen tatsächlich praktiziert und gelehrt haben. Diese Kommentatoren haben diesen Aspekt von Hegels Geschichte mit der Behauptung entschuldigt, dass Hegel keine guten Quellen hatte, auf die er sich hätte stützen können. Dies war allerdings gar nicht der Fall.

Es stimmt, dass Hegels anfängliche Ansichten über die indische Religion auf begrenzten Quellen beruhten. Zum Beispiel hatte Herder 1792 einige Passagen aus den Upaniṣaden und der Bhagavad Gīta 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 zu erkennen glaubte und die mit seinen eigenen Ansichten über den Kosmos übereinstimmten. Aber selbst Herder hatte sich gegen einige der Lehren gewandt, die er in diesen Texten fand - insbesondere die Lehren über Karma und Wiedergeburt -, da er sie als moralzersetzend ansah. In der *Phänomenologie* war Hegel Herder gefolgt und hatte die indische Religion als "Reich des Pantheismus, der Passivität, der Selbstlosigkeit und der Amoralität" abgetan.

Ähnlich verhält es sich mit dem Buddhismus: Im 18. Jahrhunderts hatten Gelehrte den Buddhismus als eine Form des Nihilismus dargestellt, und so fasste Hegel in seinen Vorlesungen über Religion dessen Lehre wie folgt zusammen: "Es ist aus dem Nichts, dass alles kommt, und zum Nichts, dass alles zurückkehrt." Und weiter: "Der Mensch muss sich selbst zum Nichts machen"; und "die Heiligkeit besteht nur in dem Maße, in dem der Mensch in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen, sich mit Gott, mit dem Nichts, mit dem Absoluten vereinigt".[32] Diese Interpretation passte exakt zu Hegels Behauptung in der *Wissenschaft der Logik*, dass der ursprüngliche Begriff des Seins undifferenziert und somit eigentlich ein Begriff des Nichts sei. Die Interpretation des Buddhismus als Nihilismus erlaubte es ihm, ihn als Beispiel für diese primitive Stufe in seiner Geschichte der Dialektik des menschlichen Denkens anzuführen.

Als in den folgenden Jahren mehr buddhistische und hinduistische Texte ins Deutsche übersetzt wurden, milderte Hegel einige seiner Ansichten über die indischen Religionen ab, aber er

behauptete weiterhin, dass die indischen Religionen zwar einen Begriff des Unendlichen gebildet und eine Identität des Endlichen mit dem Unendlichen vorgeschlagen hätten, aber über keine klare, greifbare Vorstellung davon verfügt hätten, wie das Unendliche auf der Ebene des Endlichen vollständig realisiert werden könne. Was den Buddhismus betrifft, so fuhr er fort, ihn als eine Form des Nihilismus darzustellen, obwohl neuere Forschungen eindeutig zeigten, dass er das nicht ist.

Man könnte Hegels Unnachgiebigkeit in diesen Punkten mit der Annahme entschuldigen, dass er sich hinsichtlich der wissenschaftlichen Literatur auf diesen Gebieten nicht auf dem Laufenden hielt. Aber zumindest in einem Fall wissen wir, dass dies nicht so war. Der Fall betrifft August Schlegel, Friedrichs Bruder, einen früheren Bekannten aus seiner Zeit 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 Universität zu Berlin - eine vollständige, kommentierte Übersetzung der Bhagavad Gīta. Darin stellte er fest, dass die Bhagavad Gīta, wenn sie vollständig gelesen wurde, Herders oberflächliche Interpretationen der indischen Religion nicht stützte und stattdessen eine komplexere Sicht der Beziehung zwischen dem Gott Viṣṇu und dem Kosmos darstelle.

Im Jahr 1827 schrieb Hegel selbst eine Rezension des Buches. Dann, vier Jahre später, versäumte er es, in seinen Vorlesungen von 1831 die Tatsache zu erwähnen, dass dieser Text, der der christlichen Bibel vorausgeht, ein göttliches Wesen erwähnt, das in der Person Krishnas vollkommen menschlich geworden war, der lehrte, dass seine Inkarnation einen universellen Plan mit Auswirkungen auf die gesamte Menschheit hatte. Stattdessen beharrte Hegel weiterhin darauf, dass die indische Religion keine notwendige Verbindung zwischen den Wesen und ihrem zu-

grundeliegenden Sein geschaffen habe. So sei die indische Religion nichts anderes als die "Religion der abstrakten Einheit", ein Pantheismus, in dem "die Substanz nicht als Weisheit, sondern nur als Kraft begriffen [wird]. Sie ist etwas Begriffsloses; das bestimmende Element, das Ziel, ist nicht in ihr enthalten.... Sie ist lediglich die taumelnde, innerlich ziellose, leere Kraft."[33] Hegel hätte wissen müssen, dass dies eine grob verfälschte Darstellung dessen war, was die Gīta lehrte. Er hielt jedoch daran fest, um weiterhin zu behaupten können, dass nur das Christentum eine sinnvolle Fleischwerdung des Göttlichen biete. Mit anderen Worten: Er fälschte die Fakten, damit sie in seine Theorien passen.

Aus seiner Rezension von Schlegels Buch geht klar hervor, dass Hegel seine Darstellung indischer Religion mit der Behauptung gerechtfertigt hätte, sein Verständnis der Dialektik ermögliche es ihm, unter die Oberfläche des Textes zu gehen, um die tiefer liegende Botschaft zu sehen. Dass die Fakten nicht mit seiner Theorie übereinstimmten bewies in seinen Augen noch lange nicht die Fehlerhaftigkeit seiner Theorie. Es zeige einfach, dass die Fakten unbedeutend seien oder eine tiefere Realität verschleierten.

Dies sicherte das Überleben von Hegels Theorien und ihren fortgesetzten Einfluss auf spätere Generationen. Es zeigte aber auch, dass zwei der romantischen Vermächtnisse an das Studium der Weltreligionen - die Philologie und die Weltgeschichte - begannen, aneinander vorbeizuarbeiten. Die Philologie versuchte herauszufinden, was ein Text in seiner unmittelbaren historischen Umgebung aussagt; die Weltgeschichte versuchte, den Texten eine Bedeutung in Begriffen zuzuweisen, die der Autor des Textes nicht wiedererkannt hätte. Nimmt man noch Hegels Auseinandersetzung mit Schleiermachers phänomenologischem Ansatz hinzu, so sieht man, dass bereits in den 1820er Jahren das

dreifache romantische Vermächtnis an die Religionswissenschaft zu zerfallen begann. Als die Philologen ihre Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert fortsetzten, wurde die Kluft zwischen diesen drei Ansätzen noch größer.

Romantik in der modernen Wissenschaft

Lassen Sie uns einen Sprung in die Gegenwart machen. Die beiden Weltkriege haben allen ernsthaften akademischen Bemühungen ein Ende gesetzt, die Geschichte der Weltreligionen als großartige Erzählung des Fortschritts zu präsentieren. Der Aufstieg der Sozialwissenschaften hat die wissenschaftlichen Werkzeuge der Anthropologie und Soziologie in die Religionsgeschichte eingeführt. Und die Annahme, ein göttlicher Wille sei bei individuellen religiösen Erfahrungen, beim Verfassen religiöser Texte oder der Veränderung von Religionen am Werk, ist - zumindest im akademischen Bereich - auf der Strecke geblieben. Dennoch hat die moderne Religionswissenschaft ein Klima geschaffen, welches das Wachstum der buddhistischen Romantik begünstigt und gerechtfertigt hat.

Zunächst einmal werden alle drei Aspekte des romantischen Ansatzes für das Studium von Religionen immer noch praktiziert: Philologen studieren immer noch Texte. Phänomenologen folgen bei dem Versuch, die Struktur des religiösen Bewusstseins zu ergründen, immer noch Schleiermacher. Was das Aufspüren einer zeitübergreifenden Theorie betrifft, so suchen Hegels Nachfolger auf diesem Gebiet nicht mehr in religiösen Texten (wobei sie alle Arten von Verhalten als "Texte" zählen) nach großartigen Erzählsträngen sondern nach zugrunde liegenden Machtdynamiken - Dynamiken, welche die Oberflächenbedeutung der Texte untergraben und welche die von ihnen untersuchten Autoren leugnen würden. Und auch wenn jeder dieser Ansätze interessante Einsichten geliefert hat, so ist doch beim Studium

des Buddhismus keiner von ihnen in der Lage, die wichtigste Frage zu beantworten, die das Dhamma provoziert: Führt die Dhamma-Praxis wirklich zum Ende von Leiden und Stress?

Aus diesem Grund haben Religionshistoriker ihren Fokus vom Dhamma auf den Buddhismus als geschichtliches Phänomen in Form einer sozialen Bewegung verlagert. Mit anderen Worten: Sie konzentrieren sich auf Themen, die an der Grundfrage vorbeigehen. Sie analysieren, was Texte über die Beendigung des Leidens oder verwandte Themen sagen. Sie beobachten, was Menschen, die behaupten, von diesen Texten inspiriert zu sein, getan haben oder tun. Sie zeichnen die Veränderungen von Texten und Verhalten über die Jahrhunderte nach.

Darüber hinaus werden Texte - angesichts der Botschaft der Religionspsychologie, dass keine religiöse Erfahrung einen Wahrheitswert für diejenigen hat, die die Erfahrung nicht gemacht haben - nicht auf ihren Wahrheitswert hin untersucht, sondern als Mythen. Im Fall des Buddhismus wären dies also Geschichten oder Mythen über das Ende des Leidens oder alles, was einen Bezug zu diesem Thema behauptet. Verhalten wird nicht nach seinem Erfolg bei der Beendigung des Leidens beurteilt, sondern danach, in welchem Verhältnis es zu Entwicklungen in Gesellschaft und Kultur steht. Die Frage, ob eine Entwicklung in der Tradition von jemandem angestoßen wurde, der für sich das Leiden tatsächlich beendet hat, oder von jemandem, der dies nicht getan hat, findet keinen Eingang in die Diskussion. Da die Diskussion sich auf das beschränkt, was im Lichte der historischen Umstände Sinn macht, ist die Schlussfolgerung, dass dieser Sinn und diese Umstände alles erklären, was von Interesse ist.

Unweigerlich wird das Forschungsobjekt selbst zu einem wichtigen Diskussionsthema, bei dem 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 verdient es, unter den Begriff "Buddhismus" zu fallen, und an welchem Punkt ist die Beziehung zu anderen buddhistischen Texten und Verhaltensweisen so gering, dass sie nicht mehr in diesen Bereich fallen? (2) Welche Arten von Texten oder Verhaltensweisen innerhalb dieses Bereichs verdienen es, studiert zu werden?

Da die historische Methode nicht beurteilen kann, ob es wirklich einen Pfad zum Ende des Leidens gibt, können Historiker dies nicht als Referenzpunkt zur Beantwortung der obigen Fragen verwenden. Tatsächlich haben sich einige Gelehrte mit der Behauptung einen Namen gemacht, der Buddha habe die vier edlen Wahrheiten gar nicht gelehrt. So wird die Standardantwort auf Frage (1): Alles, was von jemandem getan wird, der behauptet, Buddhist zu sein - oder positiv oder negativ von buddhistischen Lehren inspiriert wurde -, zählt als Buddhismus, unabhängig davon, ob es etwas mit dem Ende des Leidens zu tun hat. Angesichts der Tatsache, dass Veränderungen interessanter zu diskutieren sind als das Bemühen, Lehren und Praktiken unverändert beizubehalten, ist die Standardantwort auf Frage (2): Alle Trends oder Veränderungen in diesen Lehren, die von genügend Menschen angenommen werden oder lange genug überdauern, verdienen es, untersucht zu werden. Die Betonung auf Veränderung bekräftigt die romantische Annahme, dass Veränderungen eigentlich das Leben der Religion darstellen. Die Frage ist dann, wie viele Menschen und ein wie langes Überleben als "genug" zählen, um Forschungsinteresse zu wecken. Auf diese Weise geht es im Buddhismus nicht mehr um das Dhamma oder das Ende des Leidens. Es geht um die Veränderungsmuster von Religion: die Art und Weise, wie Menschen die Tradition anpassen - erfolgreich oder erfolglos -, um ihre wahrgenommenen Bedürfnisse an ihrem jeweiligen Punkt in Raum und Zeit zu erfüllen, wobei

der Schwerpunkt auf den beliebtesten Anpassungen liegt.

Um ein typisches Beispiel zu geben: Richard Seager schreibt in *Buddhismus in Amerika*,

> "Ich schreibe als Historiker und nicht als Parteigänger in aktuellen Debatten. Mich interessieren vor allem die langfristigen Herausforderungen, die mit dem Aufbau lebensfähiger Formen des Buddhismus verbunden sind, sei es unter Konvertiten oder Einwanderern. Wenn ich die gegenwärtige Vitalität der amerikanischen buddhistischen Landschaft beobachte, frage ich mich oft, wie sie sich verändern wird, selbst innerhalb der nächsten dreißig Jahre oder so, wenn einige Formen weiter gedeihen und andere auf der Strecke bleiben.... Die Definition des amerikanischen Buddhismus wird von jenen Formen bestimmt werden, die den Ausleseprozess überleben, der in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts zu erwarten ist."[34]

> "Man kann über viele Entwicklungen im zeitgenössischen amerikanischen Buddhismus sprechen, aber es ist unmöglich abzuschätzen, welche sich davon halten und den notwendigen Test der Zeit bestehen wird, um eine lebendige buddhistische Tradition in den Vereinigten Staaten zu werden."[35]

Beachten Sie, dass es hier nicht um das Dhamma als etwas zu Entdeckendes geht, wie der Buddha geltend machte. Es geht um den Buddhismus als etwas, das aufgebaut werden soll. Und die Frage ist nicht die, ob diese Entwicklungen im Buddhismus den Pfad zum Ende des Leidens am Leben erhalten werden. Es geht einfach darum, ob sie lebensfähig sind - "lebensfähig" bedeutet nicht, dass sie das Dhamma am Leben erhalten, sondern dass sie einfach als Verhaltensformen überleben können, mit der impliziten Annahme, dass das, was überlebt, besser sein muss als das,

was nicht überlebt.

Im Ergebnis erlernen Menschen, die den Buddhismus an der Universität kennenlernen - und das ist der Ort, an dem viele Menschen aus dem Westen zum ersten Mal mit dem Buddhismus in Berührung kommen -, ihn von einem eindeutig romantischen Standpunkt aus. So wie die Romantiker religiöse Texte als Mythen studierten, die als Antworten auf die Besonderheiten ihres historischen Kontextes zu verstehen sind, aber außerhalb dieses Kontextes keine notwendige Wahrheit besitzen, so werden auch Studenten mit buddhistischen Texten konfrontiert. So wie Romantiker wie Schlegel und Schleiermacher argumentierten, dass niemand ein Urteil über die religiöse Erfahrung oder den Glauben einer anderen Person fällen könne, so ist dies auch die Perspektive, aus der sich Studenten mit dem Verhalten von Buddhisten der Vergangenheit beschäftigen sollen.

Es sollte also nicht überraschen, dass Studenten, die den Buddhismus auf diese Weise kennenlernen und sich dann zu seiner Praxis hingezogen fühlen, eine romantische Sichtweise der Tradition in ihre Praxis einbringen. Und es ist auch nicht überraschend, wenn sie dabei romantische Prinzipien anwenden. Das gilt nicht nur für buddhistische Lehrer, sondern auch für Buddhismus-Forscher, die sich mit diesen Lehrern beschäftigen. Hier sind zwei Beispiele aus der neueren Literatur:

David McMahan legitimiert in *The Making of Modern Buddhism* die Entstehung des modernen Buddhismus auf eine sehr romantische Art und Weise. Zunächst formuliert er das Thema in Begriffen des Buddhismus und nicht des Dhamma und tut die frühen, das Ende des Leidens lehrenden Texte als "Mythen" ab. Dann malt er ein Bild der buddhistischen Tradition als eine Suche nach Lebensfähigkeit: die Fähigkeit zu überleben. Er stellt keine Fragen nach den Motiven, die die Menschen bewegen, welche die Tradition verändern, oder nach den Maßstäben, nach

denen eine lebensfähige Veränderung zu beurteilen ist. Den Menschen jeder Generation wird darin vertraut zu wissen, welches ihre Bedürfnisse sind und wie sie die Tradition nutzen können, um diese Bedürfnisse zu befriedigen. Die Tatsache, dass sie die Tradition nutzen, um Fragen zu beantworten, welche die Tradition explizit nicht gestellt hat, wird wiederum als eine gute Sache angenommen:

> "Die Hybridität des buddhistischen Modernismus, seine wechselnde Natur, sein Verwerfen von vielem, was traditionell ist, und seine oft radikale Überarbeitung von Doktrin und Praxis laden natürlich zu Fragen der Authentizität, Legitimation und Definition ein. 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 gelten kann?
>
> "Wir können sicherlich auf den Mythos des reinen Originals verzichten, dem jede Anpassung entsprechen muss. Wenn 'wahrer Buddhismus' nur ein Buddhismus ist, in den keine neuartigen kulturellen Elemente eingestreut wurden, dann kann keine der heute existierenden Formen des Buddhismus dazu gerechnet werden. ... 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 bewohnt hat. Buddhistische Traditionen - eigentlich alle Traditionen - haben sich als Reaktion auf einzigartige historische und kulturelle Bedingungen ständig neu erschaffen, indem sie Elemente neuer Kulturen verschmolzen, solche, die in einem neuen Kontext nicht mehr lebensfähig waren, verwarfen und Fragen stellten,

> die frühere Inkarnationen des Buddhismus unmöglich hätten stellen können".[36]

Ann Gleig greift in einem Artikel über die Feier des Eros im amerikanischen Buddhismus - "From Theravāda to Tantra: The Making of an American Tantric Buddhism?" - viele von McMahans Behauptungen auf und kommt zu dem Schluss:

> "Wie sollen wir in Abwesenheit eines reinen Buddhismus, mit dem wir zeitgenössische Entwicklungen vergleichen und messen können, auf diese Fragen nach Authentizität und Legitimation antworten? ... Die Frage, ob irgendeine der verschiedenen Formen des buddhistischen Modernismus legitim ist, ist die Frage, ob es Praxisgemeinschaften gibt, die von ihrer Legitimität überzeugt sind."[37]

Wie diese Zitate zeigen, ist die Bemerkung des Buddha, dass das Wahre Dhamma verschwindet, wenn verfälschtes Dhamma geschaffen wird, an den heutigen Hochschulen bestätigt worden. Es gibt überhaupt kein wahres Dhamma an den Hochschulen. Es gibt nur den Buddhismus, und soweit es die universitäre Forschung betrifft, ist der Buddhismus eine Tradition, deren Geschichte sich darum dreht, im Laufe der Zeit anpassungsfähig zu sein und genügend Anhänger zu finden, die diese Anpassungen akzeptieren. Es ist daher kein Wunder, dass - wie wir im nächsten Kapitel sehen werden - die Vertreter der buddhistischen Romantik diese romantischen Argumente aus dem Hochschulbereich benutzen, um den Veränderungen, die sie am Dhamma vornehmen, wissenschaftliche Autorität zu verleihen.

EWIGE PHILOSOPHIE

Während Denker auf den Gebieten von Religionspsychologie und Religionsgeschichte - zumindest beruflich - die Idee aufgegeben haben, dass Religionen metaphysische Wahrheiten lehren,

hat diese Idee in dem Bereich überlebt, der nach einem Buch benannt ist, das Aldous Huxley (1894-1963) 1944-45 veröffentlichte: *Die Ewige Philosophie*. Die grundlegende Prämisse der ewigen Philosophie ist, dass es einen Kern von Wahrheiten gibt, die von den größten spirituellen Meistern in allen großen Weltreligionen anerkannt wurden. Wie Huxley es ausdrückte, hat dieser Kern drei Dimensionen, die alle auf dem Prinzip des Monismus beruhen: Metaphysisch gesehen gebe es einen göttlichen Grund, der die einzige Substanz bilde, welche den Phänomenen zugrunde liege und mit ihnen identisch sei; psychologisch gesehen sei die Seele des Individuums nicht wirklich individuell, da sie identisch mit dem göttlichen Grund sei; und ethisch gesehen bestehe der Sinn des Lebens darin, zu einer einigenden Erfahrung dieser bereits existierenden Einheit zu gelangen, in der der Wissende und das Gewusste eins seien.

Der Wahrheitsanspruch dieser Prämisse beruht auf dem Prinzip der Bestätigung: Weil alle großen spirituellen Lehrer in dieser Prämisse übereinstimmten, müsse sie wahr sein. Wir werden die Gültigkeit dieses Wahrheitsanspruchs weiter unten untersuchen. Zunächst aber müssen wir dessen Geschichte untersuchen: Wie kam es zur Formung von Huxleys Denken durch romantische Religion - sowohl in der Frage, was eine große Religion ausmache, als auch in der Frage, was alle großen Religionen lehrten. Hinsichtlich des Einflusses von Huxleys Schriften auf westliche buddhistische Lehrer - und der Einfluss ist groß - wird uns diese Geschichte zu erkennen helfen, wie das in der Ewigen Philosophie implizit vorhandene romantische Denken

eine Rolle bei der Gestaltung der der heutigen buddhistischen Romantik gespielt hat.

Dabei zeigt sich der Zusammenfluss zweier Strömungen des romantischen Denkens in Huxleys Religionsphilosophie. Als Westler nahm er einige romantische Einflüsse direkt aus seiner Erziehung und Kultur auf. Als Schüler indischer Religionslehrer erhielt er bestätigende Einflüsse indirekt über die westliche Erziehung, welche die Lehrer seiner Lehrer in Indien erhalten hatten. Da die zweite Strömung ungewöhnlich und etwas unerwartet ist - ähnlich wie die Einführung der amerikanischen Pizza in Italien -, werden wir unsere Hauptaufmerksamkeit auf sie richten. Dabei werden wir sehen, wie asiatische Religionen im Allgemeinen durch westliche Ideen verändert wurden, bevor sie in den Westen exportiert wurden, und wie einige der Veränderungen tiefer gingen als eine bloße Umverpackung. Sie veränderten auch den Inhalt.

Einer der Haupteinflüsse bei der Verwestlichung asiatischer Religionen kam über Hegel. Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, lehrte er, dass jede Kultur und Rasse mit ihren eigenen, besonderen Kräfte zum religiösen Fortschritt der Welt beigetragen habe. Und in seinen Augen war der Gipfel des Fortschritts natürlich im protestantischen Christentum erreicht worden. Als diese Theorie mit der Errichtung von Schulen durch die europäischen Kolonialmächte in die Länder Asiens kam, übernahmen einige ihrer Schüler in grundlegenden Zügen Hegels Drehbuch über den Marsch des religiösen Fortschritts - schrieben aber die Teile um, so dass statt des Christentums ihre eigenen Religionen die Hauptrolle spielten. Der reformierte Zen in Japan war ein Beispiel, der Neo-Hinduismus in Indien ein anderes.

Neo-Hinduismus ist die aktuelle Bezeichnung für eine religiöse Bewegung im Indien des 19. Jahrhunderts - mit Zentrum in Kalkutta und im Laufe der Zeit vor allem von Indern geführt, die

in britischen Schulen ausgebildet worden waren -, welche die indische religiöse Tradition von einer Vielzahl separater Religionen zu einer einzigen Religion reformieren wollte, die besser in der Lage sein sollte, den Zustrom fremder Religionen auf indischem Boden abzuwehren.

Die Grundannahme der Bewegung war, dass die Vielfalt der religiösen Erfahrungen und Praktiken in Indien eine grundlegende Einheit verberge: Alle Götter und Göttinnen seien Ausdruck eines einzigen Gottes, Brahmā, der auch die eine Substanz sei, welche die individuelle Seele und die gesamte Schöpfung durchdringe; die Upaniṣaden und die Bhagavad Gītа seien die primären Texte, welche allen indischen religiösen Überzeugungen zugrunde liegen würden; und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Sekten seien einfach Anpassungen der einen wahren Botschaft - Anpassungen um die Bedürfnisse der Menschen in verschiedenen Entwicklungsstadien auf dem gemeinsamen Weg zur Vereinigung mit Brahmā anzusprechen.

Hierbei handelte es sich um eine radikale Umgestaltung der indischen religiösen Tradition. Zunächst einmal waren die Upaniṣaden lange Zeit als geheime Texte behandelt worden, die nur eingeweihten Brahmanen offenbart wurden. Daher konnten sie nicht die gemeinsame Quelle aller indischen religiösen Überzeugungen sein. Ebenso handelte es sich bei der Vereinigung mit Brahmā um ein Ziel, das traditionell nur den Brahmanen vorbehalten war und den anderen Kasten verwehrt blieb. Daher konnte es nicht das universelle indische religiöse Ziel sein. Dennoch gelang es den Führern der neo-hinduistischen Bewegung durch Aufklärung und Propaganda, sowohl ihre britischen Kolonialherren als auch viele ihrer indischen Mitbürger davon zu überzeugen, dass dies die eigentliche religiöse Tradition sei, welche Indien aus seiner Vergangenheit geerbt habe.

Als Gründer der Bewegung wird zumeist Rammohan Roy

(1772-1833) angesehen, der 1828 den Brahmo Samaj gründete, eine Gesellschaft, die sich der Verbreitung der Upaniṣadischen und Vedantischen Lehren widmete. Soweit sich feststellen lässt, war er derjenige, der 1814 den Begriff "Hinduismus" geprägt hatte. Mit anderen Worten: "Hinduismus" war ein neohinduistisches Konstrukt. Es sei auch erwähnt, dass einige Fachleute die Frage aufgeworfen haben, ob die Wurzeln des Neo-Hinduismus noch vor der Ankunft der Engländer in Indien liegen, und es gibt verlässliche Anhaltspunkte dafür, dass der Neo-Hinduismus seine Wurzeln mindestens im 18. Jahrhundert hat - nicht als Reaktion auf die Europäer sondern auf die Herausforderungen durch den Islam.

Zunächst einmal ist da die Tatsache, dass einige der ersten Europäer, welche Sanskrit von brahmanischen Lehrern in Kalkutta lernten - Charles Wilkins und Henry Thomas Colebrooke -, noch vor Roys Tätigkeit eine direkte Einführung in die Upaniṣaden und Bhagavad Gīta als den repräsentativsten indischen religiösen Überzeugungen erhielten. Traditionell wäre ihnen als Ausländern außerhalb des Kastensystems der Zugang zu den Upaniṣaden verwehrt gewesen. Die Bereitschaft ihrer Lehrer, ihnen diese Texte zu zeigen, wäre jedoch unter der Annahme nicht ungewöhnlich, dass die Sanskrit-Experten den Fokus in ihrer früheren Konfrontation mit dem Islam auf dieselben Texte gelegt hatten. Im Umgang mit einer monotheistischen Buch-Religion wie dem Islam wäre die Behauptung strategisch sinnvoll, dass auch die indischen Religionen über solch ein Buch verfügen - und die Bhagavad Gīta wäre hierfür ein wahrscheinlicher Kandidat, da sie ebenfalls Monotheismus lehrt.

Was die Upaniṣaden betrifft - insbesondere in der Advaita Vedanta-Interpretation, die den Schwerpunkt auf ihren Monismus legt - so böten sie die Möglichkeit für einen Dialog mit dem monistischen Zweig des Islam, dem Sufismus. Tatsächlich wur-

de die erste Übersetzung der Upaniṣaden in eine nicht-indische Sprache - Persisch - im Jahr 1657 auf Wunsch eines Kronprinzen der Moghul-Dynastie fertiggestellt, der Sufi-Anhänger war. Diese Fakten helfen zu erklären, warum Roys erstes Buch über die Upaniṣaden, *Gift to the Monotheists* (1803-04), auf Persisch verfasst war und sich an ein Sufi-Publikum richtete.

Als die Sanskrit-Gelehrten also auf das Christentum stießen - eine andere monotheistische Buch-Religion -, nutzten sie dieselbe Strategie. Wilkins wurde in den Monotheismus der Bhagavad Gīta eingeführt, und Colebrooke in den Monismus der Aitareya Upaniṣad. Das heißt: Als Roy 1816 eine Übersetzung der Kena Upaniṣad ins Englische fertigstellte, folgte er einfach einem früheren Vorbild.

Als jedoch das 19. Jahrhundert voranschritt und die Briten die Kontrolle über Indien übernahmen, erkannten indische Studenten, die in britischen Schulen ausgebildet wurden, dass die europäische Geisteswelt aus mehr als nur dem Christentum bestand. Es gab auch die europäische Philosophie. Obwohl viele der in britischen Schulen gelehrten Philosophen - wie John Stuart Mill und Herbert Spencer - Agnostiker waren, waren andere, wie Spinoza, Emerson und Hegel, nicht nur Monotheisten, sondern auch Monisten. Die einfache Tatsache, dass ihre Ansichten mit dem Advaita Vedanta übereinstimmten, eröffnete die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs zwischen den Kulturen. Und der von Emerson und Hegel gelehrte Vitalismus, bot eine neue Wendung des Monismus, die schließlich im Neo-Hinduismus aufgegangen ist.

Das Beispiel von Swami Vivekananda (Narendranath Datta, 1863-1902) bietet ein gutes Beispiel hierfür. Ausgebildet an britischen Schulen wurde er schon früh mit einer Vielzahl europäischer Philosophen konfrontiert, darunter Spencer, Spinoza, Kant, Fichte und Hegel. Besonders angezogen wurde er von je-

nen, deren Philosophien sich auf Fortschritt und Veränderung konzentrierten, offenbar weil sie den Fortschritt der Briten erklärten und auch Indien den Weg zu Fortschritt weisen könnten. Spencer und Hegel waren die beiden Philosophen, die Vivekanandas Vitalismus am nachhaltigsten prägten, auch wenn sie ihm unterschiedliche Lehren darüber anboten, wie das Prinzip des Vitalismus für Indiens Fortschritt genutzt werden könnte.

Von Spencer - dem berühmten Verfechter der heute als Sozialdarwinismus bekannten Ideologie (obwohl er sie formulierte, bevor Darwin seine Erkenntnisse zur Evolution veröffentlichte) - lernte der junge Narendranath das soziale Prinzip des Überlebens des Stärkeren: Soziale Organisationen seien wie Organismen, die mit anderen Organisationen ums Überleben konkurrieren müssten, wobei diejenigen den Sieg davontrügen, deren Stärken sie in ihrem Wettbewerbsumfeld begünstigen. Später in seiner Karriere benutzte er - unter seinem Mönchsnamen Vivekananda - diese Theorie für die Erklärung, warum der Buddhismus in Indien nicht überleben konnte und in seinem Untergang - nachdem er die Stärke der indischen Rasse untergraben habe, indem er zu viele Menschen zum Beitritt zu seinem zölibatären Orden bewegt habe - Indien ebenfalls in den Ruin geführt habe. Gleichzeitig nutzte er die Spencerschen Prinzipien, um ein Programm zur Stärkung der indischen Rasse voranzutreiben, damit diese ihre europäischen Unterdrücker abwerfen könne.

Von Hegel hatte Narendranath gelernt, dass sozialer Fortschritt von der Entwicklung des Weltgeistes geleitet werde, und

dass diese Entwicklung dem dialektischen Muster folge, sich vorwärts zu bewegen, indem man zu den ältesten Annahmen zurückgehe, die früherem Denken zugrunde gelegen hatten. Der Weg nach vorne bestand für Indien - so dass es, in seinen Worten, "Muskeln aus Stahl und Nerven aus Eisen" entwickeln würde - also darin, zu den tiefsten indischer Religion zugrunde liegenden Prinzipien zurückzukehren, welche für ihn im Advaita Vedanta lagen. Narendranath übernahm von Hegel auch die Idee, dass die Geschichte der Weltreligionen ein gewaltiges Drama sei, in welchem alle Kulturen und Religionen eine besondere Rolle spielen, und das im einigenden Wissen des im Inneren wie im Äußeren wirkenden Weltgeists gipfelt. In Anbetracht der Tatsache, dass die Upaniṣaden älter waren als das Christentum und dass der Vedanta den Monismus in viel eindeutigeren Begriffen lehrte, ist leicht zu sehen, wie gerade Vivekananda die Prinzipien Hegels so zusammenfügen konnte, dass der Vedanta und nicht das Christentum die Religion der Zukunft sein sollte. Dies erklärt, warum er vor seinem frühen Tod im Alter von 39 Jahren nicht nur in ganz Indien, sondern auch zweimal im Westen auf Vortragsreisen ging.

Im Westen stieß er auf den Widerstand konservativer Christen, aber er fand auch ein besonderes, empfängliches Publikum, dessen Einstellungen von den Romantikern geprägt worden waren. Indem sie Indien als Quelle spiritueller Inspiration priesen, den vitalistischen Monismus als die fortschrittlichste spirituelle Lehre bezeichneten und die Religionen der Welt als Teil eines gemeinsamen Strebens nach Verwirklichung der monistischen Vision darstellten, hatten die Romantiker und ihre Übermittler den Weg für Vivekanandas Lehren geebnet, im Westen Wurzeln zu schlagen.

Während er sowohl in Indien als auch im Westen Vedanta lehrte, formulierte Vivekananda das Prinzip, welches die Grund-

lage für Huxleys Ewige Philosophie bilden sollte: Dass beim Vergleich verschiedener religiöser Traditionen die Unterschiede keine Rolle spielen und nur die Gemeinsamkeiten zählen. So konnte er die vielen Unterschiede nicht nur zwischen den indischen Religionen, sondern auch zwischen den Religionen der Welt überspielen. Dabei folgte er dem romantischen Programm, welches die Unterschiede zwischen den Religionen Zufälligkeiten wie Persönlichkeit und Kultur zuschrieb, während die zentrale religiöse Erfahrung für alle dieselbe sei: die Vereinigung mit dem Unendlichen. Der Hauptunterschied war, dass das Unendliche für die Romantiker vollständig diesseitig, für Vivekananda hingegen sowohl diesseitig als auch transzendent war. Auch dieser Punkt wird uns in Huxleys Ewiger Philosophie wieder begegnen.

Einer von Vivekanandas Schülern, Swami Prabhavananda, wurde mit der Leitung der Vedanta Society of Los Angeles beauftragt. Er wiederum war Huxleys Lehrer. Als Huxley später *Die Ewige Philosophie* verfasste, übernahm er von seinen Lehrern den Grundsatz, dass die eine - den Kosmos durchdringende und ihm zugrunde liegende - Kraft sowohl diesseitig als auch transzendent sei. In diesem Punkt war er mehr Vedantiker als Romantiker. Und er unterschied sich sowohl von Vivekananda als auch von Romantikern wie Schelling, indem er die Idee des unvermeidlichen spirituellen Fortschritts des Homo Sapiens aufgab - schließlich schrieb er während des Zweiten Weltkriegs, der die Vorstellung, dass sich die Menschheit kontinuierlich hin zum Besseren entwickelt, ernsthaft in Frage stellte. Ansonsten aber drückt *Die Ewige Philosophie* ein breiteres Spektrum an romantischen Prinzipien aus, als Huxley von seinen vedantischen Lehrern gelernt hatte.

Am Anfang steht eine grundlegende Annahme darüber, was Religion ist und die Fragen, die sie ansprechen soll. Wie sowohl die Vedantiker als auch die Romantiker stellt Huxley Religion als

eine Frage der Beziehung zwischen dem Individuum und dem Göttlichen dar, wobei die Hauptfragen lauten: "Was ist mein wahres Selbst? Welches ist seine Beziehung zum Kosmos? Und wie ist seine Beziehung zu dem göttlichen Urgrund, der beiden zugrunde liegt?" Diese Fragen gehören nach Huxley in den Bereich der "Autologie" oder der "Wissenschaft des ewigen Selbst". Und die Antwort - die "alle Verfechter der Philosophia perennis mit größtem Nachdruck betonen" - ist: Dieses Selbst liegt "in der Tiefe des individualisierten Wesens, das mit dem göttlichen Urgrund identisch oder wenigstens verwandt ist."[38]

> "Dieser Lehrsatz, der auf der unmittelbaren Erfahrung von Menschen beruht, die die notwendigen Voraussetzungen für solche Erkenntnis in sich geschaffen haben, wird am treffendsten in der Sanskritformel tat tvam asi (Das bist du) ausgedrückt. Der atman, das ewige, immanente Selbst, ist eins mit dem brahman, dem absoluten Ursprung des gesamten Daseins; und es ist die wahre Bestimmung jedes Menschen, diese Tatsache selbst zu entdecken – herauszufinden, wer er eigentlich ist.... Nur das Transzendente, das völlig andere, kann immanent sein, ohne vom Werden dessen verändert zu werden, dem es innewohnt. Die Philosophia perennis lehrt, es sei wünschenswert und sogar notwendig, den spirituellen Urgrund der Dinge zu erkennen, und zwar nicht nur im Inneren des Menschen, sondern auch draußen in der Welt und jenseits der Welt und des Inneren des Menschen in seinem transzendenten Anderssein – "im Himmel"."[39]

Huxley zitiert dann zustimmend eine Passage von William Law, einem Mystiker des 18. Jahrhunderts, die besagt, dass dieser Urgrund, sowohl innerhalb als auch außerhalb, unendlich ist.

> "Diese Tiefe ist die Einheit, die Ewigkeit – ich hätte fast

> gesagt, die Unendlichkeit – deines Inneren. Denn sie ist so unendlich, dass nichts ihr Befriedigung oder Ruhe geben kann außer der Unendlichkeit Gottes."[40]

Obwohl Huxley diesen Urgrund - die verschiedenen Namen für Gott - als sowohl transzendent als auch immanent darstellt, gibt er der Idee der Immanenz Gottes eine Art romantischer Wendung. In einer eigentümlichen Passage, in der er die Existenz des Bösen in einem Universum erklärt, das Ausdruck einer einzigen göttlichen Macht sei, greift Huxley auf ein organisches Modell zurück, um die Beziehung der gesamten Schöpfung zu Gott zu erklären: Wir seien alle individuelle Organe innerhalb eines viel größeren Organismus, der von Gott durchdrungen sei. Aus dieser Analogie heraus vertritt Huxley eine ähnliche Position wie Hölderlin: Dass das Universum, da unendlich, letztlich jenseits von Gut und Böse liege, und dass Frieden nur gefunden werden könne, wenn man diese universelle Sichtweise annehme. Nach dem Hinweis darauf, dass viele Individuen - d.h. andere Organe im universellen Organismus - sich selbstsüchtig verhalten, stellt Huxley fest:

> "Unter solchen Umständen wäre es sehr merkwürdig, wenn die Unschuldigen und Gerechten nicht litten, wie es auch sehr merkwürdig wäre, wenn die unschuldigen Nieren und das gerechte Herz nicht wegen der Sünden eines naschhaften Gaumens und eines überlasteten Magens leiden müssten – Sünden, dürfen wir hinzufügen, die diesen Organen vom Willen des gefräßigen Menschen aufgezwungen werden, zu dem sie gehören... Der gerechte Mensch kann dem Leid nur dadurch entgehen, dass er es akzeptiert und transzendiert, und das kann er nur, indem er aufhört, nur ein netter, rechtschaffener Mensch zu sein, und stattdessen völlig selbstlos wird, sein ganzes Leben auf Gott ausrichtet."[41]

Bei dieser Aussage scheint Huxley jedoch nicht zu erkennen, dass er Gott als Vielfraß und Säufer dargestellt hat. So hat die Passage den doppelten Effekt, dass sie das Problem, welches sie zu lösen versucht, noch verwirrender macht und gleichzeitig einen Großteil des restlichen Buches untergräbt.

Von dieser unglücklichen Passage abgesehen, gibt es andere Merkmale romantischer Religion, die Huxley ziemlich unverändert weitergibt.

Zum Beispiel ist seine Definition des grundlegenden spirituellen Problems, dass die Menschen an dem Gefühl eines getrennten Selbst leiden würden. Dieses Gefühl der Trennung verursache Leiden, sowohl weil es Gefühle der Isolation erzeuge, als auch weil es zur Vorstellung eines separaten freien Willens führe. Wie Schelling und Hegel betrachtet Huxley die Idee eines individuellen Willens und dessen Freiheit zu wählen als die "Wurzel allen Übels", denn ein solcher Wille könne nur einen Zweck haben: "etwas zu bekommen und für sich selbst zu halten." Und wie sie leitet er diese Geringschätzung der individuellen Freiheit aus seiner Vision eines monistischen, organischen Universums ab. In einem solchen Universum wäre die Vorstellung, dass ein Teil des Organismus einen eigenen Willen habe, schädlich für das Überleben des gesamten Organismus und damit natürlich auch für das Überleben des einzelnen Teils.

Die Lösung für das Problem des "trennenden Selbst" sei ein direktes, einigendes Bewusstsein der göttlichen Substanz, in dem der Wissende, das Wissen und das Gewusste eins seien. Diese Erfahrung sei für alle, die sie haben, die gleiche, was bedeutet, dass die Unterschiede zwischen den religiösen Lehren lediglich eine Frage von Persönlichkeit und Kultur seien. Daher seien die verschiedenen Namen, unter denen sie bekannt sei - Gott, Sosein, Allah, das Tao, die Weltseele - als Synonyme für den einen Urgrund zu verstehen. Und er geht davon aus, dass dieser Urgrund

einen Willen hat, so wie die romantische Weltseele auf ein Ziel hinarbeitet. Sie fungiere nicht nur als das, was in der religiösen Erfahrung erkannt werde, sondern auch als die Inspiration im Erkennenden, sich seiner bereits bestehenden Einheit mit dem Urgrund zu öffnen.

Huxley merkt an, dass viele Menschen diese einigende Erfahrung spontan machen können - er nennt Wordsworth und Byron als Beispiele -, aber er macht einen Unterschied zwischen dem, was James Erfahrungen der Bekehrung und Weihung genannt hätte. Wenn die Bekehrung nicht zur Weihung oder zur weiteren Kultivierung dieses Bewusstseins führt, sei sie kaum mehr als eine abgelehnte Einladung - und habe - wie in den Fällen von Wordsworth und Byron - wenig nachhaltige Wirkung.

> "Die... beschriebenen Beispiele plötzlichen Auftretens von "kosmischem Bewusstsein" sind im besten Fall lediglich ungewöhnliche Aufforderungen zu weiterem, persönlichem Streben nach der inneren Höhe und der äußeren Fülle der Erkenntnis. In sehr vielen Fällen kommt diese Aufforderung gar nicht an. Das Geschenk wird nur geschätzt, weil es großes Vergnügen mit sich bringt, und der Empfänger denkt gern mit nostalgischen Gefühlen daran zurück. Wenn er zufällig ein Dichter ist, wird er beredt darüber schreiben."[42]

Um wirklich fruchtbar zu sein, müsse die einigende Erfahrung durch einen Prozess kultiviert werden, den Huxley *Selbstverleugnung* nennt. Damit meint er nicht so sehr die Abtötung des Fleisches als vielmehr die Verleugnung des eigenen Willens: das Einnehmen einer Haltung, die er unterschiedlich als Fügsamkeit, Gehorsam, Unterwerfung, Empfänglichkeit und Akzeptanz beschreibt. Die einzige positive Ausübung der individuellen Freiheit bestehe darin, sie bereitwillig aufzugeben:

> "Befreiung...kommt zustande, indem wir der Natur der Dinge gehorchen und uns ihr öffnen. Es ist uns ein freier Wille gegeben worden, damit wir unseren Eigenwillen aufgeben und ständig in einem Zustand der Gnade leben. Letztlich müssen wir all unser Handeln darauf ausrichten, dem Sein und Wirken der göttlichen Wirklichkeit gegenüber völlig passiv zu werden. Wir sind so etwas wie Äolsharfen, die sich dem Wehen des Heiligen Geistes öffnen oder verschließen können."[43]

Wie die Romantiker vergleicht Huxley die Kultivierung dieser rezeptiven Haltung mit dem Geisteszustand, den ein wahrer Künstler entwickeln müsse, bevor er Kunst von echtem Wert schaffen könne, obwohl er anerkennt, dass die spirituelle Kultivierung ein sehr viel rigoroserer Prozess ist. Er warnt auch davor, dass heroische Bemühungen, sich durch diese Kultivierung zu läutern, kontraproduktiv seien. Nur durch die Verneinung des eigenen Willens und des Egos könne man sich für die Gnade öffnen, die der Urgrund biete:

> "Aber stoische Enthaltsamkeit ist nur eine Betonung der achtbareren Seite des Ego zulasten der weniger achtbaren Seite. Heiligkeit hingegen gibt alle Seiten des trennenden Selbst, die achtbaren ebenso wie die nicht achtbaren, und allen Eigenwillen auf und überlässt sich völlig Gott."[44]

Romantisch ist auch Huxleys Bemerkung, dass eines der Ergebnisse der einigenden Erfahrung darin bestehe, die Natur als heilig wahrzunehmen. Seltsamerweise widmet er - trotzdem er ein Romancier war - in *Die Ewige Philosophie* der Idee keinen Raum, dass die einigende Erfahrung automatisch zu dem Wunsch führt, sie ästhetisch auszudrücken. Darin weicht er von den Romantikern ab und steht mehr im Einklang mit der vedantischen Tradition. Aber er ist überaus romantisch in seinem

Beharren darauf, dass, weil der Urgrund jenseits der üblichen Vorstellungen von Gut und Böse liege, die Erfahrung des Urgrundes ihren moralischen Ausdruck nicht in Regeln finde, sondern in einer Haltung der Liebe, welche Regeln unnötig mache. Um diesen Punkt zu untermauern, zitiert er - aus dem Zusammenhang gerissen - eine Passage von Augustinus (der dazu riet, nicht einfach zu lieben, sondern Gott zu lieben):

> "Aus dem Gesagten folgt, dass die Liebe die Wurzel und die Substanz eines ethisch guten Lebens ist... Augustinus hat es so ausgedrückt: "Liebe, und tu, was du willst.""[45]

Huxley fügt jedoch hinzu, dass dieses Gefühl der Liebe nicht unvereinbar mit der Idee göttlicher Gebote sei. Und tatsächlich erklärt Huxley - in einer Passage, die möglicherweise Maslows Inspiration für *Religion, Values, and Peak Experiences* war -, dass das einigende Bewusstsein die Quelle aller moralischen Werte sei.

> "Wir sehen also, daß in der philosophia perennis das Gute die Übereinstimmung des gesonderten Selbst mit dem göttlichen Urgrund und seine schließliche Vernichtung in ihm ist, der ihm das Sein verleiht. Das Böse dagegen ist das Steigern der Absonderung, eine Weigerung, zu erkennen, daß der Urgrund besteht. Diese Lehre ist durchaus mit der Aufstellung ethischer Grundsätze als einer Reihe negativer und positiver Gebote göttlicher Natur oder sogar als gesellschaftlicher Zweckregeln vereinbar. Die Verbrechen, die überall verboten sind, rühren von Geistesverfassungen her, die überall als falsch verurteilt werden. Und diese falschen Geistesverfassungen sind, wie die Erfahrung lehrt, mit jener einigenden Erkenntnis des göttlichen Urgrundes vollständig unvereinbar, die nach der philosophia perennis als höchstes Gut anzusehen ist..."[46]

Huxley geht nicht direkt auf die Frage ein, ob Selbstverleugnung ein Prozess sei, der zum Ziel führt, oder einer, der das ganze Leben hindurch ständig verfolgt werden müsse. Er scheint jedoch - da er Augustinus zitiert, allerdings dieses Mal genauer - die letztere Position zu befürworten:

> "Wenn du sagtest: "Es genügt jetzt, ich habe die Vollkommenheit erreicht", wäre alles verloren, denn es ist die Aufgabe der Vollkommenheit, uns unsere Unvollkommenheit zu zeigen."[47]

Im Gegensatz zu den Romantikern empfiehlt Huxley weder die erotische Liebe als Mittel der Selbstverleugnung, noch geht er davon aus, dass die Religionen sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt haben oder dazu bestimmt sind, sich weiterzuentwickeln. Was die Pflicht des Einzelnen betrifft, die eigene Religion weiterzuentwickeln, so hat Huxley zu diesem Thema wenig zu sagen, außer dass Weltfrieden eine Unmöglichkeit bleiben wird, bevor sich nicht alle Religionen so weit entwickelt haben, dass sie die Ewige Philosophie als ihren gemeinsamen Kern akzeptieren.

Wie wir oben festgestellt haben, basiert der Wahrheitsanspruch der Ewigen Philosophie auf dem Prinzip der Bestätigung: die Behauptung, dass ihre Lehren allen großen spirituellen, bis in prähistorische Zeiten zurückreichende Traditionen der Welt gemeinsam seien. Es gibt jedoch zwei gute Gründe, diese Behauptung zurückzuweisen.

Erstens: Selbst wenn es wahr wäre, dass alle religiösen Traditionen in ihren höchsten Ausdrucksformen die Lehren der Ewigen Philosophie enthalten, so wäre dies keine solide Grundlage für einen Wahrheitsanspruch. Alle diese Traditionen könnten nach allem, was wir wissen, falsch sein. Die Menschen haben sich im Laufe der Geschichte auf viele Dinge geeinigt, die sich später als falsch erwiesen haben.

Der zweite Grund, Huxleys Behauptung in Frage zu stellen, ist die simple Tatsache, dass diese Lehren nicht allen Religionen gemeinsam sind. Theravāda - von Vivekananda als die südliche Schule des Buddhismus und von Huxley als Hīnayāna bezeichnet - ist ein wichtiges Beispiel dafür. Während die Ewige Philosophie Religion als Antwort auf Fragen über die Beziehung zwischen Selbst und Kosmos lehrt, stellt der Theravāda diese Fragen beiseite. Die Ewigen Philosophen lehren ein wahres Selbst; Theravāda, das Nicht-Selbst. Die Ewige Philosophie lehrt die Vereinigung mit Gott als höchstes Ziel; Theravāda nennt die Vereinigung mit Brahmā ein Ziel, welches der Befreiung untergeordnet ist (MN 83; MN 97). Und während die Ewige Philosophie lehrt, dass der Urgrund des Seins einen Willen habe und dass seine Gnade zur Erreichung des höchsten Ziels notwendig sei, lehrt der Theravāda, dass es in der Befreiung keinen Willen gebe - da sie nichtgestaltet sei, gestalte sie überhaupt keine Absichten - und dass sie nicht durch Gnade erreicht werde, sondern durch die eigenen Anstrengungen.

Diese Unterschiede stellten sowohl für Vivekananda als auch für Huxley ein Problem dar, welches sie durch eine Vielzahl von Taktiken zu überwinden suchten.

Vivekananda besuchte Sri Lanka, um die Unterstützung der dortigen buddhistischen Mönche bei der Schaffung eines vereinten Hinduismus zu gewinnen, der den Buddhismus in seine Schranken weisen würde. Er wurde jedoch verständlicherweise abgewiesen und hatte für den Rest seines Lebens sehr wenig Gutes über den buddhistische Saṅgha zu sagen.

Wenn es jedoch um den Buddha ging, dann wandte Vivekananda in seinen Vorträgen für das amerikanische Publikum drei Taktiken an, um die Bereiche auszulassen, 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 Reformer dar, der Nicht-Selbst und Nicht-Gott gelehrt hatte, um die das Kastensystem seiner Zeit kennzeichnende skrupellose Ausbeutung zu beseitigen. Doch trotz der guten Absichten des Buddha seien seine Lehren so weit von der Realität von Gott und Seele entfernt gewesen, dass sie in Indien verschwanden - und das zu Recht. In dieser Darstellung des Buddha bemühte sich Vivekananda, Bewunderung für Buddha als Menschen, jedoch nicht als Philosophen auszudrücken.

2) In "Buddhism, the Fulfillment of Hinduism" (1893) bestand Vivekananda darauf, dass der Buddha von seinen Anhängern missverstanden worden sei, und dass seine Lehren in Wirklichkeit im Einklang mit dem Vedanta stünden - von dem Vivekananda, wie viele Inder seiner Zeit, glaubte, dass er dem Buddha vorausging. Vivekanda behauptete z.B., dass der Buddha in der Lehre des Nicht-Selbst nicht die Existenz des Wahren Selbst sondern die des falschen, getrennten Selbst abgelehnt habe. Die Implikation dieser Behauptung ist natürlich, dass die Reden des Buddha nicht für bare Münze zu nehmen seien, wenn sie sagen, dass die Idee eines universellen Selbst völlig töricht sei (§21). Wie Hegel war Vivekananda davon überzeugt, dass ihm seine Überzeugungen Einblick in Absichten gebe, die unter der Oberfläche liegen und die an der Oberfläche liegende Bedeutung untergraben.

3) In "The Vedanta Philosophy" (1896) behauptete Vivekananda, dass die wahre Essenz der Lehren des Buddha im Mahāyāna zu finden sei - was er die nördliche Schule nannte - und dass die südliche Schule einfach abgetan werden könne.

Huxley hat bei der Behandlung des Buddha-Problematik diese drei Taktiken konkretisiert und sie sich gegenseitig stützen lassen. Am deutlichsten wird dies in seiner Handhabung der Lehre vom Nicht-Selbst.

In einem Fall wendet Huxley die erste Strategie an, indem er die Nicht-Selbst-Lehre - in ihrer Interpretation als Kein-Selbst-Lehre - als einfach unzureichend behandelt, um die einen Metaphysiker bewegenden Fragen - insbesondere die sich um die Frage nach einem intelligenten Design des Kosmos drehenden - zu beantworten:

> "Hume und die Buddhisten geben eine ausreichend realistische Beschreibung des handelnden Selbst, aber sie erklären nicht, wie oder warum die Bündel je zu Bündeln wurden. Haben sich ihre Bestandteile, ihre Erfahrungsatome von selbst zusammengefunden? Wenn ja, wie und warum und in welchem nicht-räumlichen Universum ist es geschehen? Anhand der *anatta*-Lehre eine plausible Antwort zu formulieren ist so schwierig, dass wir gezwungen sind, sie zugunsten der Vorstellung aufzugeben, dass es hinter dem Strom und in den Bündeln eine Art ständige Seele gibt, die die Erfahrung organisiert und sich dieser Erfahrung bedient, um eine besondere, einmalige Persönlichkeit zu werden."[48]

Hier übernimmt Huxley die romantische Sichtweise von Kausalität, in der komplexe interagierende Systeme nur durch einen organischen, zielgerichteten Willen erklärt werden können.

In einer anderen Passage beginnt Huxley mit der zweiten Taktik und folgt Vivekanandas Beispiel: Die Nicht-Selbst-Lehre solle nicht das universelle Selbst, sondern nur das individuelle Selbst leugnen. Deshalb stehe sie eigentlich im Einklang mit der Ewigen Philosophie.

> "Ich möchte hier nur auf eines hinweisen: Wenn Buddha betont, die Menschen seien von Natur aus "Nicht-atman", spricht er offensichtlich vom persönlichen Ich und nicht vom universalen Selbst... Was... Gautama ver-

> neint, ist die Substanz und ewige Existenz der individuellen Psyche... Über die Existenz des atman, der brahman ist, zu sprechen, lehnt Buddha genauso ab, wie über die meisten anderen metaphysischen Dinge zu reden, denn er ist der Meinung, dass solche Erörterungen nicht förderlich sind für den spirituellen Fortschritt der Mitglieder des Mönchsordens, den er gegründet hat."[49]

Wie wir festgestellt haben, gibt dies den Buddha falsch wieder. Er sagte nicht nur, dass die Idee eines universellen Selbst eine törichte Doktrin ist (§21); er wendete auch ausdrücklich die Lehre vom Nicht-Selbst auf alle denkbaren Vorstellungen von Selbst an, einschließlich eines Selbst, das unendlich ist (§18).

Huxley fährt dann fort, die dritte Taktik mit der zweiten zu kombinieren, indem er behauptet - ohne seine Behauptung zu untermauern -, dass die Art von metaphysischen Fragen, welche der Buddha absichtlich beiseite gelegt hat, in der Tat gestellt und beantwortet werden müssten, und dass der Mahāyāna den Buddhismus wahrhaft groß gemacht habe, indem er diese Fragen beantwortet. Mit anderen Worten: Huxley definiert "große Religion" als jede Religion, welche die Ewige Philosophie artikuliert - was den Wahrheitsanspruch der Ewigen Philosophie in eine Tautologie verwandelt: D.h., die Ewige Philosophie ist wahr, weil alle großen Religionen sie lehren, aber eine Religion kann nur dann als groß bezeichnet werden, wenn sie die Ewige Philosophie lehrt.

Gleichzeitig kritisiert Huxley - wie Māluṅkyaputta (§5) - den Buddha dafür, dass er die Art von Fragen nicht beantwortet, die Māluṅkyaputta beantwortet haben wollte, welche der Buddha aber als Hindernisse auf dem Weg zum Ende des Leidens sah.

> "Obwohl das metaphysische Denken Gefahren in sich birgt und nicht nur die ernsthafteste und edelste, sondern leicht auch die fesselndste aller Ablenkungen ist, so bleibt

es doch unvermeidlich und letztlich unabdingbar. Sogar die Anhänger des Hinayana kamen zu diesem Schluss, und die Anhänger des Mahayana sollten später in Verbindung mit ihrer religiösen Praxis ein glänzendes und eindrucksvolles kosmologisches, ethisches und psychologisches System entwickeln. Dieses System beruht auf den Postulaten eines strengen Idealismus und kommt angeblich ohne die Vorstellung von Gott aus. Aber die ethische und spirituelle Erfahrung war der philosophischen Theorie überlegen. Unter dem Einfluss der unmittelbaren Erfahrung verwandten die Verfasser der sutras des Mahayana daher bald ihren ganzen Scharfsinn darauf, das von tathagata und den bodhisattvas entfaltete, unendliche Mitgefühl für Wesen zu erklären, die eigentlich gar nicht existieren. Gleichzeitig dehnten sie das System des subjektiven Idealismus aus, um für den Allumfassenden Geist Platz zu schaffen. Sie schränkten die Vorstellung der Seelenlosigkeit durch die Lehre ein, dass sich der individuelle menschliche Geist, wenn er geläutert ist, mit dem Allumfassenden Geist oder tathagata-garbha identifizieren kann. Und obwohl sie an der Gottlosigkeit festhielten, betonten sie, dass der Allumfassende Geist, der sich wahrnehmen lässt, das innere Bewusstsein des ewigen buddha ist und dass zum buddha-Geist auch "ein großes, mitfühlendes Herz" gehört, das die Befreiung aller fühlenden Wesen wünscht und allen göttliche Gnade schenkt, die sich ernsthaft bemühen, ihre wahre Bestimmung zu realisieren. Kurz gesagt, enthalten die besten sutras des Mahayana trotz ihrer etwas unglücklichen Wortwahl eine echte Formulierung der Philosophia perennis, die in mancher Hinsicht vollständiger als jede andere ist."[50]

Huxley verwendet auch die zweite und dritte Taktik an, um zu erklären, dass der Buddha in Wirklichkeit an Gott als ultimativen Urgrund geglaubt habe, dass jedoch sein rhetorischer Stil diesen Punkt verschleierte, bis die Mahayanisten erkannten, dass diese Annahme ein notwendiger Teil seiner Lehre sei:

> "Buddha weigerte sich, über die letzte göttliche Wirklichkeit zu sprechen. Er wollte nur über das nirvana sprechen, den Namen für das Erlebnis, das den vollkommen Selbstlosen und Zielstrebigen gewährt wird. Andere haben dieses Erlebnis als Vereinigung mit brahman, mit al haqq, mit der immanenten und transzendenten Gottheit bezeichnet. Buddha nahm in dieser Sache die Haltung eines strikten Pragmatikers ein und sprach nur über das spirituelle Erlebnis, nicht über das metaphysische Eins-Sein, das die Theologen anderer Religionen, wie auch des späteren Buddhismus, für das Objekt und zugleich für das Subjekt und die Substanz des Erlebnisses halten, weil der Erkennende, die Erkenntnis und das Erkannte in der Kontemplation eins sind."[51]

Dies ignoriert natürlich die wiederholte Betonung des Buddha, dass Befreiung nicht mit dem brahmanischen Ziel der Vereinigung mit Brahmā identisch sei, und dass das letztere Ziel minderwertig sei, weil es noch im Werden feststecke und daher nicht zum Ende des Leidens führe. Obwohl Huxley die Vereinigung mit Brahmā als einen ewigen Zustand behandelt, der jenseits des Flusses des Werdens liegt, erkannte der Buddha, dass jegliches Gefühl von Identität - selbst mit einem unendlichen Wesen - tatsächlich innerhalb des Flusses des Werdens liegt, weil es auf subtilem Verlangen beruht.

Die Tatsache, dass Huxley das Dhamma in einer Weise umarbeitet, die keine Befreiung vom Werden anbietet, spiegelt sich in seiner Verwendung der zweiten Taktik wider, um den edlen acht-

fachen Pfad umzuschreiben. In seiner Darstellung sind die ersten sieben Faktoren dazu gedacht, sich ein Regime der Selbstverleugnung aufzuerlegen - was laut seiner Definition keine Art der Selbstreinigung oder Meisterung des eigenen Selbsts durch die kluge Kultivierung der eigenen Entscheidungsfindung ist. Stattdessen gehe es darum, sich der göttlichen Gnade zu öffnen. Zur Frage, warum der Buddha die Notwendigkeit von Gnade nicht erwähnte, schrieb er:

> "Von den Mitteln, die der göttliche Urgrund verwendet, um den Menschen dabei zu helfen, weigert der Buddha des Pali-Kanons sich zu sprechen, denn er ist ein Lehrer, der "nutzlose Fragen" so verabscheut wie der strengste Experimentalphysiker des 20. Jahrhunderts."[52]

Mit anderen Worten: In Huxleys Augen gab der Buddha ein unvollständiges Bild des Pfades, weil sein rhetorischer Stil im Weg stand.

Um den edlen achtfachen Pfad nicht zum Ende des Werdens sondern zu einer verfeinerten Ebene des Werdens führen zu lassen, in der man die Vereinigung mit dem Urgrund des Universums erreicht, definierte Huxley die Faktoren des Pfades neu. Wie ihm das glückte, zeigt ein Blick auf seine Version zweier Pfad-Faktoren. Erstens, Rechte Ansicht - oder in seinen Worten, der richtige Glaube:

> "Die vollständige Befreiung hängt ab: 1. von der rechten Erkenntnis an die allzu offensichtliche Wahrheit, dass die Ursache von Schmerz und Übel das Verlangen nach einer trennenden, egozentrischen Existenz ist und es keine Befreiung davon geben kann ohne die Beseitigung dieses Verlangens und der ständigen Beschäftigung mit "ich" und "mein""[53]

Hinsichtlich des Dhamma hat Huxley die "vollständige Befreiung" neu definiert: Bei ihm bedeutet sie lediglich die Befreiung von einer trennenden Selbst-Identität und nicht von allen Formen der Selbst-Identität, ob trennend oder einigend. In praktischer Hinsicht wird dies durch seine Definition des letzten Pfad-Faktors deutlich:

> "... 8. von der rechten Sammlung, dem Einheitsbewusstsein des Urgrunds."[54]

Hier präsentiert Huxley als Ziel der Praxis die wiederbelebte Version eines Schrittes, welcher für den Buddha Teil des Pfades zum Ziel war. Aus der Sicht des Dhamma kann man nur dann die endgültige Befreiung erlangen, wenn man jede Wahrnehmung von "Urgrund" und jede Identifikation mit dem vereinten Wissen - das von Natur aus gestaltet ist - fallen lässt.

Aus dieser Diskussion von Huxleys Behandlung des Buddhismus werden zwei Punkte deutlich:

1) Um den Buddhismus in die Ewige Philosophie einzupassen, musste er ihn umfassend umschreiben und gleichzeitig den Buddha kritisieren: Der Buddha sei unklug gewesen, metaphysische Fragen über die Natur der Welt und des Selbst nicht anzusprechen; seine Lehren über das Nicht-Selbst und das nirvāṇa seien unvollständig, was zu einer Verwirrung führte, die erst im Mahāyāna beendet wurde. Unabhängig davon, ob Huxley mit dieser Kritik richtig lag, zeigt die Tatsache, dass er die Lehre des Buddha so radikal revidieren musste, damit sie in die Ewige Philosophie passt, dass der Wahrheitsanspruch dieser Philosophie - dass sie wahr ist, weil alle großen Traditionen mit ihr übereinstimmen - ein Schwindel ist. 2) Vom Standpunkt des Dhamma aus gesehen ist Huxleys überarbeiteter Buddhismus dem ursprünglichen Dhamma insofern unterlegen, als er nicht zur völligen Beendigung des Werdens führen kann, sondern nur

zu einer verfeinerten Ebene des Werdens. Somit kann er nicht zur völligen Freiheit von Leiden und Stress führen. Und durch die Behauptung, dass Unterschiede zwischen religiösen Traditionen nicht wirklich von Bedeutung seien, hat Huxley ein wichtiges Prinzip verdunkelt: dass Unterschiede im Glauben *sehr wohl* von Bedeutung sind, wenn sie zu Unterschieden im Verhalten führen. Aus diesem Prinzip folgt die Lehre des Buddha, wie die Wahrheitsansprüche verschiedener Lehren geprüft werden können: nicht durch Übereinstimmung von Ansichten, sondern durch die Ergebnisse, die sich ergeben, wenn die Lehren in die Praxis umgesetzt werden. Auch auf diese Weise hat Huxley eine minderwertige Version des Dhamma gefördert, indem er jede Möglichkeit leugnet, dass religiöse Wahrheitsansprüche durch Handeln getestet werden können.

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 durch die Tatsache erklären, dass das Buch viele Westler für die Idee empfänglich machte, dass die Religionen des Ostens - wie der Buddhismus - etwas Wertvolles zu bieten haben und dass die Bevorzugung einer Religion gegenüber einer anderen einfach eine Frage des persönlichen Geschmacks sein könnte - solange diese Religion in einer monistischen Weise interpretiert werde. Für Menschen, die dem Monismus bereits positiv gegenüberstanden - durch Emerson und andere Vermittler romantischer Religion -, war diese Bedingung leicht zu akzeptieren. Diejenigen, die ein positives Verhältnis zur jüdisch-christlichen Tradition hatten, fanden, dass sie die buddhistischen Lehren und Praktiken konfliktfrei übernehmen konnten; diejenigen mit einem negativen Verhältnis zu

dieser Tradition fanden, dass sie im Buddhismus spirituelle Nahrung finden konnten, frei von den Glaubensanforderungen der Synagoge oder der Kirche. Auf diese Weise erleichterte die Idee einer Ewigen Philosophie vielen Westlern den Weg in die buddhistische Denkweise und Praxis.

Aber auch wenn *Die Ewige Philosophie* dazu beitrug, den Weg für die Akzeptanz des Buddhismus im Westen zu ebnen, so war dies doch auch mit Kosten verbunden. Da sie die Lehren des Buddha falsch darstellte, brachte sie viele Menschen mit falschen Erwartungen zum Buddhismus. Da Huxleys Neufassung des Dhamma viele Elemente romantischer Religion enthält, ließ sie diese Menschen glauben, das Dhamma und romantische Religion seien ein und dasselbe. Dies ist einer der Gründe, warum die Entwicklung der buddhistischen Romantik so unsichtbar blieb, selbst für diejenigen, die für sie verantwortlich waren.

Da die *Die Ewige Philosophie* behauptete, dass die Wahl einer Tradition lediglich eine Frage von Geschmack und Neigung sei, spielte sie gleichzeitig das Ausmaß herunter, in welchem die Wahl einer Praxis tatsächlich zu unterschiedlichem Handeln führt. Auf diese Weise hat sie viele Westler zu dem Glauben verleitet, dass das Mischen und Anpassen des Dhamma mit anderen Lehren keine praktischen Konsequenzen habe und stattdessen einfach eine Frage von Ästhetik und Geschmack sei. Dies wiederum hat viele westliche buddhistische Lehrer zu der Überzeugung gebracht, dass ihre Hauptaufgabe als Lehrer nicht darin besteht, der Tradition treu zu bleiben, sondern sich und ihre Lehren durch Offenheit für den Dialog zwischen den Glaubensrichtungen anziehend zu machen. Das ist der Grund, warum in Biographien von Buddhismus-Lehrern oft nicht-buddhistische Lehren aufgeführt werden, aus denen die Lehrer Inspiration schöpfen, und warum zum Beispiel Rumi so oft in buddhistischen Schriften und Vorträgen zitiert wird.

Schließlich haben die Wahrheitsansprüche der Ewigen Philosophie - auch wenn sie einer Überprüfung nicht standhalten - viele westliche buddhistische Lehrer in ihrem Glauben bestärkt, dass sie dem Dhamma einen Gefallen tun, wenn sie einen Lehrsatz der Ewigen Philosophie hinzufügen, der im Dhamma nicht existiert. Da viele solcher Lehrsätze tatsächlich aus der romantischen Religion abgeleitet sind, ist dies ein weiterer Kanal, über den *Die Ewige Philosophie* die Verdunkelung des Dhamma und an dessen Stelle den Aufstieg der buddhistischen Romantik gefördert hat.

DIE ÜBERTRAGUNG IN IHRER SUMME

Wie wir zu Beginn dieses Kapitels festgestellt haben, lesen nur noch sehr wenige Menschen die Frühromantiker. Die Lektüre der in diesem Kapitel vorgestellten Vermittler romantischer Religion - insbesondere Emerson, James, Jung, Maslow und Huxley - dient jedoch immer noch zahlreichen Menschen als Inspirationsquelle. Gleichzeitig haben sie einen Einfluss auf Literatur, Religionspsychologie, Religionsgeschichte und den Diskurs über Ewige Philosophie ausgeübt - Bereiche, denen in unserer Kultur mehr oder weniger Respekt entgegengebracht wird. Deshalb haben die Ideen der romantischen Religion nicht nur bis in die Gegenwart überlebt, sondern dies auch mit einem gewissen Maß an Autorität.

Und bei der Betrachtung der Grundannahmen romantischer Religion, welche diese Autoritäten tradiert haben, stellen wir fest, dass fast alle bestimmenden Merkmale romantischer Religion intakt überlebt haben: Angefangen bei der romantischen Sicht auf die von Religion aufgeworfene Hauptfrage - der Beziehung zwischen dem Individuum und dem Kosmos - und der Antwort auf diese Frage: Dass das Individuum ein organischer

Teil des größeren Organismus des Kosmos ist. Ebenfalls intakt sind die romantischen Vorstellungen darüber, dass es nur eine religiöse Erfahrung gebe sowie über die Natur dieser Erfahrung, der psychologischen Krankheit, welche durch diese Erfahrung geheilt werde, der Art und Weise, wie diese Erfahrung zu kultivieren ist, den Resultaten dieser Erfahrung, dem Status religiöser Texte als Ausdruck von Gefühlen und der Pflicht des Einzelnen, der eigenen Religion bei ihrer Weiterentwicklung zu helfen.

Auch die verschiedenen romantischen Positionen über das Verhältnis von innerer Einheit, Freiheit und Pflicht in einem organischen Universum sind unversehrt überliefert worden. Emerson folgte Schlegel in der Behauptung der Pflicht, im Ausdruck der eigenen Eingebungen ohne Einschränkung durch gesellschaftliche Regeln frei zu sein, und diesen Eingebungen zu folgen, wenn sie sich im Laufe der Zeit verändern. Jung, wie Hölderlin, behauptete die Pflicht, ästhetischen Eingebungen die Führung bei der Suche nach dem Frieden innerer Integration anzuvertrauen. Hegel und Huxley folgten Schelling in der Behauptung der Pflicht, den eigenen Willen zugunsten des universellen Willens aufzugeben.

Die Vermittler romantischer Religion haben auch das zugrunde liegende Paradoxon in unsere Zeit getragen: Auf der einen Seite behauptet sie die völlige Freiheit des Individuums, seine eigene Religion zu schaffen, eine Religion, über die kein anderer zu urteilen vermag. Emerson ist der Hauptverfechter dieser Seite des Paradoxons. Auf der anderen Seite schlägt die romantische Religion einen objektiven Standard zur Beurteilung religiöser Ansichten vor und behauptet, dass Individuen bei der Schaffung ihrer eigenen Religionen nur deshalb frei sind, weil sie ein organischer Teil eines monistischen, vitalistischen Kosmos sind. Diese Sicht des Kosmos ist in ihren Augen die am weitesten entwickelte - und damit objektiv die beste - Weltanschauung, die eine Reli-

gion lehren kann. Maslow und Huxley sind die Hauptverfechter dieser zweiten Seite des Paradoxons.

Tatsächlich ist bei den Denkern des 20. Jahrhunderts, mit denen wir uns beschäftigt haben, nur ein Prinzip der romantischen Religion nicht explizit zu finden: die Vorstellung, dass die immanente organische Einheit des Universums *unendlich* ist. Huxley kam dem nahe, aber seine Unendlichkeit ist letztlich transzendent, da ein Teil von ihr jenseits von Zeit und Raum liegt. Diese Lücke in der Überlieferung romantischer Religion ist jedoch keine große. Die Unendlichkeit des Universums bedeutete für die Romantiker letztlich, dass sein Zweck nicht ergründet werden konnte, eine Vorstellung, die in unserer Kultur aus anderen Gründen verbreitet bleibt. Die Tradition der romantischen Religion ist also praktisch immer noch intakt. Und obwohl die buddhistische Romantik den Vermittlern romantischer Religion des 20. Jahrhunderts folgt, indem sie das Wort "unendlich" aus der Beschreibung der universellen organischen Einheit streicht, folgt sie den Romantikern, indem sie den letzten Zweck dieser Einheit als jenseits der Kräfte des menschlichen Verstandes, ihn zu ergründen, ansieht.

Einige Vermittler romantischer Religion haben ein paar Neuerungen in die Tradition eingeführt. Emerson und James zum Beispiel haben Authentizität in moralischen und nicht in ästhetischen Begriffen neu definiert. Emersons Ansatz hinsichtlich Moral bedeutete jedoch, dass das Konzept seinen Sinn behielt, dass man sich selbst gegenüber authentisch zu sein habe - bei aller Wechselhaftigkeit - und nicht gegenüber irgendwelchen widerspruchsfreien Prinzipien der Vernunft.

Verschiedene Vermittler haben außerdem der Vielfalt romantischer Vorstellungen davon, was innere Integration bedeutet, ihre eigenen Variationen hinzugefügt. Wie wir in Kapitel 4 festgestellt haben, betrachteten die Frühromantiker innere Integration

als eine Wiederherstellung von Einheit, um zwei innere Spaltungen zu heilen: zwischen Körper und Geist auf der einen Seite und zwischen Vernunft und Gefühl auf der anderen. Als die Vermittler romantischer Religion diese Ideen in die Gegenwart brachten, waren einige von ihnen - wie Jung und Maslow - in der Diskussion über die Einheit von Körper und Geist deutlicher als andere. Alle boten jedoch ihre eigenen Vorstellungen davon an, was Einheit im Geist sein und wie sie gefunden werden könne. Für Emerson bedeutete dies, den eigenen Intuitionen treu zu bleiben, wohin sie auch immer führen mögen; für James bedeutete es, einen kohärenten Willen zu entwickeln, der den übergeordneten Lebenszielen Ordnung verleiht. Für Jung bedeutete innere Einheit die Eröffnung eines Dialogs zwischen dem Ego, dem individuellen Unbewussten und dem kollektiven Unbewussten. Für Maslow war innere Einheit eine Angelegenheit des einigenden Bewusstseins, das er in Begriffen definierte, die an Novalis erinnern: die Fähigkeit, alltägliche Ereignisse als heilig zu betrachten. Auch Huxley definierte innere Einheit als einigendes Bewusstsein, aber für ihn bedeutete dieses Konzept eine Art des Wissens, in der Wissender und Gewusstes eins sind. Mit anderen Worten, innere Einheit bedeute, sich selbst und die äußere Welt als Einheit zu sehen.

Das bedeutet, dass die romantische Idee des inneren Eins-Seins eine große Bandbreite an Bedeutungen hat - so breit, dass es möglich ist, zu, sagen wir, zehn Menschen *inneres Eins-Sein* zu sagen und sie zehn verschiedene positive Dinge hören. Diese Unschärfe des Konzepts hat sich in der buddhistischen Romantik erhalten.

Doch diese Vermittlung hat zu einer weiteren Veränderung in der romantischen Religion geführt, die eine noch wichtigere Auswirkung auf die buddhistische Romantik hatte. Hierbei handelt es sich um die Veränderung, die durch James und Jung

bewirkt wurde. Diese beiden Denker zeigten, dass, obwohl das romantische Denken ursprünglich von einer bestimmten Sichtweise des physischen Universums abhing, viele romantische Prinzipien über den psychologischen Wert von Religion überleben konnten, selbst als sich das vorherrschende Paradigma in den Naturwissenschaften änderte. Um dieses Überleben zu ermöglichen, mussten beide Männer sie neu interpretieren, nicht als in die Struktur des Kosmos eingewobene Prinzipien, sondern als von einem phänomenologischen Standpunkt aus nützliche Prinzipien: die innerlich wahrgenommenen Probleme des Bewusstseins zu lösen. Allerdings testeten trotz ihrer Aufgeschlossenheit weder James noch Jung alternative Prinzipien zur Erlangung psychischer Gesundheit, wie z.B. die durch das Dhamma angebotenen, höchstwahrscheinlich, weil sie sich nicht bewusst waren, dass diese Alternativen existieren könnten. Sie griffen einfach die Prinzipien auf, die - sowohl aus der begrenzten Perspektive ihrer persönlichen religiösen Erfahrung als auch in Anbetracht der begrenzten Bandbreite 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 von Eins-Sein als religiöses Ziel anpriesen, aber keiner von ihnen dieses Eins-Sein so vollständig erreichte, dass er dessen Wert als Ziel beurteilen konnte. Die Grenzen des Materials, mit dem sie arbeiteten, lassen sich am deutlichsten an ihrem Verständnis dessen 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 erreichen kann. Sie erkannten nicht, dass die Vielfalt tatsächlicher religiöser Erfahrung in Wirklichkeit vielfältiger war, als es die *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* vermuten ließ.

Der Gesamteffekt ihrer Arbeit war, dass die psychologischen Prinzipien der Romantik ein Eigenleben zu führen begannen. Losgelöst von ihrer ursprünglichen metaphysischen Verankerung wurden sie als Axiome in den Bereich der Psychologie eingebettet, ohne dass ihre Annahmen sorgfältig hinterfragt oder angemessen an der breiteren Palette religiöser Erfahrungen in nichtwestlichen Kulturen getestet wurden. Dies hat es vielen Menschen ermöglicht, die Prinzipien romantischer Religion zu übernehmen, ohne sich ihrer tieferen Implikationen - der Annahmen, die ihnen zugrunde liegen, oder ihrer Geschichte in der romantischen Bewegung - bewusst zu sein. Und da romantische Religion Religionen nicht als einen Korpus von zu testenden Wahrheiten und Fertigkeiten betrachtet, sondern als eine sich entwickelnde Ausdruckskunst, rechtfertigen die Menschen - in dem Maße, in dem sie sich bewusst sind, dass sie das Dhamma durch Einpassung in eine westliche Form verändern - das, was sie tun, als gut.

Dies sind einige der Gründe, warum die buddhistische Romantik von Menschen entwickelt wurde, denen die Romantiker - und die Annahmen, auf denen die romantischen Ansichten basieren - weitgehend unbekannt sind. Um das Dhamma von romantischen Verzerrungen zu befreien, muss diese Unkenntnis angesprochen werden. Der erste, dreifache Schritt - die Identifizierung der Prinzipien romantischer Religion, ihre Quellen in unserer Kulturgeschichte und ihre Übertragung in die Gegenwart - ist nun abgeschlossen. Der verbleibende Schritt, den wir im nächsten Kapitel gehen werden, ist ebenfalls dreifach:

1. die Art und Weise zu identifizieren, wie romantische Religion in buddhistischer Romantik ihren Ausdruck gefunden hat;

2. einige der Faktoren in der modernen Kultur zu verstehen,

die Menschen dazu veranlassen, diese Ausdrücke attraktiv zu finden; und

3. diese Ausdrücke mit dem tatsächlichen Dhamma zu vergleichen, um die praktischen Konsequenzen der Bevorzugung buddhistischer Romantik vor dem Dhamma zu beurteilen.

Erst nach der Behandlung dieser drei Themen werden Menschen, die auf der Suche nach einem Weg zur Beendigung des Leidens sind, in der Lage sein, eine fundierte Entscheidung zu treffen und sich darüber im Klaren sein, dass die Wahl von Bedeutung ist und viel auf dem Spiel steht, wenn man die weniger wirksame Alternative wählt.

KAPITEL SIEBEN

Buddhistische Romantik

Buddhistische Romantik ist das Ergebnis einer sehr natürlichen menschlichen Tendenz: Wenn Menschen mit etwas Fremdem und Neuem konfrontiert werden, neigen sie dazu, es in Begrifflichkeiten zu betrachten, mit denen sie bereits vertraut sind. Oft sind sie sich gar nicht bewusst, dass sie dies tun. Wenn sie an ihrer vertrauten Sichtweise gefühlsmäßig festhalten, werden sie dies auch dann noch tun, wenn ihnen gezeigt wird, dass sie nur ihre eigenen Mythen und Projektionen sehen und nicht das, was tatsächlich da ist.

In den meisten Bereichen des Lebens wird diese Tendenz zu Recht als eine Form von Blindheit angesehen, als etwas zu Überwindendes. Bei der Übertragung des Dhamma in den Westen jedoch verleitet das romantische Prinzip von Religion als Kunstform - das Erschaffen von Mythen in einem sich ständig verändernden Dialog mit den sich permanent verändernden menschlichen Bedürfnissen - selbst Menschen, die sich beim Studium und Unterrichten des Dhamma bewusst *sind*, dass sie es umgestalten, dazu, diese Tendenz nicht nur als natürlich, sondern auch als gut anzusehen. In extremen Fällen glauben sie, dass es nichts "wirklich gibt". In ihren Augen ist das Dhamma selbst eine Ansammlung von Mythen, und sie tun ihm einen Gefallen, indem sie ihm entsprechend dem Zeitgeist neue Mythen hinzufügen. Das Verständnis dafür ist sehr begrenzt, dass etwas Entscheidendes und Wahres verloren geht.

Zugegeben, es gibt einige Punkte, in denen romantische Religion und das Dhamma übereinstimmen. Beide sehen Religion als Mittel zur Heilung einer spirituellen Krankheit; beide sprechen dem Geist eine aktive, interaktive Rolle in der Welt zu, die die Welt formt, während der Geist von der Welt geformt wird; beide konzentrieren sich auf die Phänomenologie der Erfahrung - das Bewusstsein als eine primäre Quelle des Wissens in seiner inneren, direkten Selbstwahrnehmung; und beide lehnen eine deterministische oder mechanistische Sicht von Kausalität zugunsten einer mehr interaktiven ab. Aber diese sich ähnelnden Punkte verschleiern tiefere Unterschiede, die erst nach Deutlichmachung der größeren strukturellen Unterschiede, welche das Dhamma von romantischer Religion trennen, erkannt werden können.

Diese Unterschiede werden wiederum erst dann erkannt, wenn die Menschen sehen, dass der romantische Standpunkt ihrem Wohlbefinden tatsächlich im Wege steht und sie daran hindert, aus ihrer Begegnung mit dem Dhamma maximalen Gewinn zu ziehen.

Das Ziel dieses Kapitels ist daher ein dreifaches. Das erste Ziel ist zu zeigen, dass das, was im Westen oft als Buddhismus gelehrt und akzeptiert wird, eigentlich romantische Religion in buddhistischen Gewand ist. Mit anderen Worten: Die Grundstruktur des modernen Buddhismus ist eigentlich romantisch, mit buddhistischen Elementen, die so umgestaltet wurden, dass sie in die Begrenzungen dieser Struktur passen. Aus diesem Grund wird diese Tendenz - wie wir in der Einleitung angemerkt haben - am besten als buddhistische Romantik und nicht als romantischer Buddhismus bezeichnet.

Das zweite Ziel ist, durch das Verständnis ihrer Anziehungskraft etwas Abstand von diesen romantischen Annahmen zu gewinnen und zu erkennen, dass ihre Anziehungskraft gefährlich ist, da sie eine Haltung der Achtlosigkeit fördert, welche das

Dhamma als Hauptgrund für abträgliche und ungeschickte Entscheidungen im Leben anführt.

Das dritte Ziel besteht darin, diesen letzten Punkt zu vertiefen und die praktischen Auswirkungen eines Einpressens des Dhamma in eine romantische Form aufzuzeigen. Ein grundlegender Lehrsatz der buddhistischen Romantik, der sich bis zu Hölderlin zurückverfolgen lässt, ist: Dass die Wahl des religiösen Weges reine Geschmackssache sei, und dass alles, was einem in einem bestimmten Moment ein gutes, friedliches oder ganzheitliches Gefühl gibt, völlig zulässig sei. Letztendlich spiele es keine Rolle, was Sie glauben, da alle Überzeugungen gleichermaßen unzureichende Ausdrücke eines Gefühls des Eins-Seins seien. Alles, was zähle, sei zu lernen, wie man diese Überzeugungen nutzen könne, um ihr gemeinsames Ziel zu erreichen: Einen vorübergehenden, aber persönlich als sehr wirklich erlebten 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 innerlich als auch äußerlich - und es ist wichtig, sich klar zu machen, dass Ihre Entscheidungen einen Unterschied machen, besonders wenn Sie erkennen, dass das Dhamma nicht auf ein Gefühl des Eins-Seins abzielt und das Eins-Sein nur als einen Schritt zu einem höheren Ziel betrachtet: totaler Freiheit. Um wirklich das Beste aus Ihren Wahlmöglichkeiten und der Möglichkeit dieses höheren Ziels zu machen, sind Sie es sich schuldig, die praktischen Auswirkungen des Festhaltens an unterschiedlichen Glaubenssystemen zu verstehen.

Weil es ein dreifache Ziel verfolgt, ist der Hauptteil dieses Kapitels 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 einige der möglichen Gründe, warum die buddhistische Romantik Anziehungskraft auf die moderne Welt ausübt, und warum diese Anziehungskraft etwas ist, dem man mit Misstrauen begegnen sollte. Der dritte Abschnitt stellt dann die Prinzipien der buddhistischen Romantik dem Dhamma gegenüber und zeigt einige der Wege auf, auf denen die Entscheidung für das eine oder das andere zu radikal unterschiedlichen Ergebnissen führt.

Auf den Hauptteil des Kapitels folgt dann ein abschließender Abschnitt, der versucht, einige Schlussfolgerungen aus den vorangegangenen drei Abschnitten 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 kulturelles Syndrom: Ein allgemeines Verhaltensmuster, bei dem sowohl die modernen Dhamma-Lehrer als auch ihr Publikum die Verantwortung für die gegenseitige Beeinflussung teilen - die Lehrer durch die Art und Weise, wie sie zu erklären und zu überzeugen versuchen; das Publikum durch das, was es zu akzeptieren oder abzulehnen geneigt ist.

Daher werden in diesem Abschnitt Passagen aus modernen Dhamma-Büchern, Artikeln, Interviews und Vorträgen zitiert, um die verschiedenen im modernen Dhamma enthaltenen Merkmale romantischer Religion zu veranschaulichen, ohne jedoch die Autoren der Passagen namentlich zu nennen. Ich tue dies, um dem vom Buddha gesetzten Beispiel zu folgen: Wenn er die Leh-

ren seiner Zeitgenossen vor einem nicht-mönchischen Publikum diskutierte, zitierte er ihre Lehren, ohne jedoch die Lehrer namentlich zu nennen (DN 1; MN 60; MN 102), um die Aufmerksamkeit nicht auf die Person sondern auf die Lehre zu lenken. So konnte er die Argumentation hinter der Lehre und die Konsequenzen des Befolgens der Lehre diskutieren, während er gleichzeitig den Fokus darauf legte, warum diese Punkte wahr waren - unabhängig davon, wer die Lehre vertrat.

In gleicher Weise möchte ich die Aufmerksamkeit nicht auf einzelne Personen lenken, die buddhistisch-romantische Ideen vertreten, sondern auf das kulturelle Syndrom, das sie zum Ausdruck bringen, sowie auf die praktischen Konsequenzen des Befolgens dieses Syndroms. Es ist wichtiger zu wissen, *was* buddhistische Romantik ist, als zu wissen, *wer* sie vertritt, oder sich in fruchtlose Debatten darüber zu verstricken, wie romantisch ein bestimmter buddhistischer Lehrer sein muss, um die Bezeichnung "buddhistischer Romantiker" zu verdienen. Durch die Konzentration auf das Syndrom können Sie lernen es zu erkennen, wo immer es in Zukunft auftaucht.

Einige der hier zitierten Lehrer sind Laien; andere sind Mönche. Einige bemühen sich, ihre romantischen Ideen zu einer kohärenten Weltanschauung zu formen; andere tun es nicht. Einige - und ironischerweise gehören diese in ihrem Denken zu den konsequentesten Romantikern - missverstehen die Romantik als nichts anderes als anti-wissenschaftlichen Gefühlsduselei oder Geltungsbedürfnis und haben sie daher ausdrücklich verurteilt. Aber die Tendenz, das Dhamma zu romantisieren, ist - zumindest in gewissem Maße - bei allen von ihnen vorhanden.

Wir werden den zwanzig, am Ende des 4. Kapitels aufgeführten Punkten folgen, welche romantische Religion definieren. Da jedoch viele der hier zitierten Passagen mehrere Punkte auf einmal abdecken, werden diese Punkte zusammen diskutiert. Einige

der Punkte wurden umformuliert, um die im vorangegangenen Kapitel erwähnte Tatsache widerzuspiegeln, dass die buddhistische Romantik solchen Denkern wie James, Jung und Maslow gefolgt ist, indem sie die Idee der *Unendlichkeit* aus ihrer Sicht des Universums fallen ließ. Ansonsten ist nur Punkt 18 in der ursprünglichen Liste nicht explizit in der Theravāda-Version der buddhistischen Romantik vorhanden, obwohl er in der Mahāyāna-Version sehr deutlich ist. Dennoch ist er - wie wir sehen werden - manchmal auch implizit in der Theravāda-Romantik vorhanden.

Dies sind die Prinzipien, an denen man buddhistische Romantik erkennen kann:

Die ersten drei Prinzipien gehören zusammen, da sie sowohl die grundlegende Frage beschreiben, die das Dhamma angeblich beantworten soll, als auch die Antwort, die es angeblich geben soll.

1)Das Ziel von 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 unermesslichen organischen Einheit des Universums.

> "Auf dem spirituellen Weg geht es darum, zur Frage durchzudringen, was wir sind."
>
> "Laut den großen spirituellen Traditionen der Welt und der Ewigen Philosophie, sowohl im Osten als auch im Westen, ist die entscheidende Frage, die sich jeder von uns stellen muss, 'Wer bin ich?' Unsere Antwort ist von entscheidender Bedeutung für unser Glück und Wohlbe-

> finden. 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 Gesamtbild der Dinge sehen ....
> "Anstatt zu fragen 'Wer bin ich?' könnte die Frage zu 'Wer sind wir?' werden. Unsere Suche wird dann zu einem Gemeinschaftskoan, einem gemeinsamen Jahrtausendprojekt, und wir alle werden sofort zu großen Heiligen - im Buddhismus Bodhisattvas genannt - und helfen uns gegenseitig bei der Weiterentwicklung."

> "Das Ziel [der Dhamma-Praxis] ist die Integration durch Liebe und Akzeptanz, Offenheit und Empfänglichkeit, die zu einer ganzheitlichen Erfahrung ohne die künstlichen Grenzen eines getrennten Selbstseins führt."

Diese Vorstellung 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 durch die moderne Wissenschaft - unser Eins-Sein mit allen Dingen. Die Physiker haben Beweise dafür gefunden, dass wir subatomar an der Hüfte mit absolut allem anderen in der Schöpfung verbunden sind... Die Evolutionswissenschaftler erzählen uns eine Geschichte von unserer Entstehung aus einer langen Reihe von Lebewesen in einem scheinbar wundersamen Prozess von brodelndem, zuckendem, kämpfendem Leben, das sich selbst neu erschafft, während es sich interaktiv an die sich ständig verändernden Umweltbedingungen auf der Erde anpasst... Könnten wir unser Wissen über die Verbundenheit irgendwie einbinden und sie in unser Leben einfließen lassen - dies wäre eine Revolution

> sowohl im Bewusstsein als auch im Verhalten. Wenn wir unsere Existenz als Teil der wundersamen Prozesse der biologischen und kosmischen Evolution erleben könnten, würde unser Leben eine neue Bedeutung und Freude bekommen."
> "Was dann für uns geschieht, ist, was jede große Religion versucht hat anzubieten - eine Verschiebung der Identifikation, eine Verschiebung vom isolierten 'Ich' zu einem neuen, bedeutend umfassenderen Empfinden dessen, was wir sind. Dies ist nicht nur als spirituelle Erfahrung verständlich, sondern auch, in wissenschaftlicher Hinsicht, als eine evolutionäre Entwicklung. Während sich die Lebensformen auf diesem Planeten entwickeln, bewegen wir uns nicht nur in Richtung Diversifizierung, sondern auch in Richtung Integration. Tatsächlich 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 einander, unsere wahre Natur ist."

Indem die buddhistische Romantik den Fragen nach der Beziehung zwischen Selbst und Welt größte Bedeutung beimisst, bedient sie sich grundlegender buddhistische Lehren - sogar solche wie die bedingte Zusammenentstehung, die dazu gedacht sind, Fragen von Selbst-Identität und Werden zu durchschneiden - und interpretiert sie, als wären sie eine Antwort auf die Frage: "Was ist mein Selbst? Was ist meine Identität in Bezug auf die Welt?" Und die Antwort wird: Unsere Identität sei fließend und völlig mit dem Rest der Welt verwoben; sie finde ihre Bedeutung als Teil der Entwicklung allen Lebens.

Das Leben als Ganzes nimmt in diesem Fall die Rolle von Schellings Weltseele und Emersons Überseele ein. Seine Entwick-

lung wird als zielgerichtet angesehen. Individuen könnten demzufolge - in ihrer Eigenschaft als Ausdrucksform von Leben - ihren Sinn darin finden, bei der harmonischen Erreichung dieses Ziels zu helfen.

> "Die Dharma-Vision einer zusammenentstehenden Welt, lebendig mit Bewusstsein, ist eine kraftvolle Inspiration für die Heilung der Erde.... Sie zeigt uns unser tiefes Eingebettetsein in das Netz des Lebens.... Ich wurde zutiefst inspiriert von der Lehre des Buddha vom bedingten Zusammenentstehen. Sie erfüllt mich mit einem starken Gefühl von Verbundenheit und gegenseitiger Verantwortung mit allen Wesen."

> "Das Ziel aller großen spirituellen Traditionen ist es, uns Linderung von den Dramen des Selbst und der Geschichte zu bieten, uns daran zu erinnern, dass wir Teil viel großartigerer Projekte sind. In diesem Sinne schlage ich vor, dass die Erfahrung, uns selbst als Teil der biologischen Evolution zu erleben, als vollständiger spiritueller Weg verstanden werden kann. Die fantastische Geschichte des sich entwickelnden Lebens und Bewusstseins enthält so viele Wunder wie jede Bibel und so viel Erhabenheit wie jedes Pantheon. Das Drama des kreativen Ausdrucks irdischen Lebens und das Rätsel, wohin es führen könnte, kann uns ein ganzes Leben lang mit genug Spannung und Staunen erfüllen. Und in der Vorstellung, dass wir Teil seiner Entfaltung sind, können wir für uns einen Sinn und ein Ziel sehen."

Einige Lehrer greifen Emersons Bild vom universellen Ozean des Lebens als symbolische Antwort auf die wichtigste spirituelle Frage des Lebens auf.

> "Es ist das Ziel des spirituellen Lebens, sich für die jenseits unseres kleinen Selbstgefühls existierende Realität zu öffnen. Durch das Tor des Eins-Sein erwachen wir zum Ozean in uns, wir erfahren auf eine weitere Weise, dass die Meere, in denen wir schwimmen, nicht getrennt sind von allem, was lebt. Wenn sich unsere Identität ausweitet, um alles zu umschließen, finden wir einen Frieden mit dem Tanz der Welt. Es ist alles unser, und unser Herz ist voll und leer, groß genug, um alles zu umarmen."

* * *

Bei den nächsten beiden Prinzipien geht es um die die Natur der grundlegenden spirituellen Krankheit, welche die buddhistische Romantik vor dem Hintergrund ihrer Antwort auf die spirituelle Frage zu behandeln vorschlägt, sowie die meditative Erfahrung, die diese Krankheit zu heilen hilft.

4) Der Mensch leidet, wenn sein Gefühl für die innere und äußere Einheit verloren geht - wenn er sich in sich selbst gespalten und vom Universum getrennt fühlt.

5) Trotz ihrer zahlreichen Ausdrucksformen ist die religiöse Erfahrung für alle gleich: eine intuitive Erfahrung von Eins-Sein, welche ein Gefühl von Einheit mit dem Universum und ein Gefühl der inneren Einheit erzeugt.

Buddhistische Romantiker folgen oft den frühen Romantikern, indem sie eine tiefe Verbindung zwischen dem Finden von innerer und äußerer Einheit anführen: Innere Einheit kann erreicht werden, indem man die Verbindung mit der Außenwelt erneuert; äußere Einheit, indem man die Verbindung nach innen wiederherstellt.

> "Da mein Selbstgefühl ein unbeständiges psychosoziales Konstrukt ist, welches über keine eigene Realität verfügt, ist es immer gefährdet und von *dukkha* [Leiden] verfolgt,

> solange ich mich von der Welt getrennt fühle, in der ich lebe."
>
> "Wir erschaffen Gefängnisse, Projektionen und Selbstbegrenzungen. Die Meditation lehrt uns, davon loszulassen und unsere wahre Natur zu erkennen: Vollkommenheit, Integration und Verbundenheit. Finden wir die Verbindung zu unserem ganzheitlichen Selbst, dann gibt es so etwas wie einen Fremden nicht, weder in uns selbst noch in anderen."

Da das Universum in der romantischen Sichtweise bereits Eins-Sein ist, müssen die buddhistischen Romantiker erklären, wie wir dieses Gefühl von Eins-Sein verloren haben. Daher bezieht sich ihrer Ansicht nach die Leiden verursachende Unwissenheit nicht - wie in der Definition des Buddha - auf die vier edlen Wahrheiten. Stattdessen handele es sich um Unwissenheit bezüglich dem ursprünglichen Eins-Sein.

> "Durch die Macht der Unwissenheit im Geist beschränken und verengen wir unser Gefühl dafür, wer wir sind, während wir von einem nondualen Gewahrsein der Ganzheitlichkeit des Universums durch die fortschreitenden Ebenen von Trennung gehen. Zunächst trennen wir Geist/-Körper von der Umgebung und begrenzen uns durch die Identifikation mit dem Organismus. Darauf folgt eine weitere Verengung, bei der wir uns mit dem Ego-Geist identifizieren.... Schließlich wird der Geist selbst fragmentiert in jene Aspekte, mit denen wir uns identifizieren, weil sie für unser Selbstbild akzeptabel sind, und jene, die wir unterdrücken, weil sie es nicht sind.... Der Pfad des Dharma besteht darin, diese Trennungen zu heilen."
>
> "Wir empfinden Entfremdung, Trennung, Mangel an Ganz-

> heitlichkeit; wir fühlen uns unvollständig, denn wenn es ein 'Ich' gibt, dann gibt es auch ein 'Du' und wir sind getrennt, es gibt eine Unterscheidung und es gibt eine Trennung. Wenn wir das durchschauen und den Glauben an eine völlig individuelle Existenz auflösen, dann löst sich das Gefühl von Trennung auf natürliche Weise auf, da es keine Grundlage hat. Es gibt ein Erkennen der Ganzheitlichkeit."

Die buddhistisch-romantischen Schriften zum Thema Eins-Sein sind oft so unspezifisch, dass sie sich für jede mögliche Interpretation dieses Konzepts eignen, welches der Westen von der romantischen Religion - oder von anderen Quellen - geerbt hat. Die erste der beiden Passage oben ist jedoch ein Beispiel für eine häufig zu beobachtende Tendenz, wenn diese Schriften spezifisch werden: das Eins-Sein in Begriffen zu definieren, die von Jung abgeleitet sind: als Einheit von Körper und Geist sowie als Einheit von Ego und seinem Schatten.

In anderen Fällen wird das innere Eins-Sein in Begriffen beschrieben, die eher an Huxley erinnern: ein nicht-duales Bewusstsein, in welchem sich die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt auflöst.

> "Diese Einsicht führt uns zu einer Betrachtung der scheinbaren Verschiedenheit von Subjekt und Objekt - wie die Spannung zwischen den beiden die Welt der Dinge und dem, der sie erlebt, hervorbringt, und - was noch wichtiger ist - wie das Durchschauen dieser Dualität zur Befreiung des Herzens führt... Diese Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dualitäten hängt weitgehend vom korrekten Verständnis des Wahrnehmungsprozesses ab und damit von der Aufhebung der scheinbaren Innen/Außen-Dichotomie von Beobachter und Beobachtetem.."

In der buddhistischen Romantik wird die Ansicht vertreten, dass die Entdeckung eines bereits bestehenden Eins-Sein unsere wahre Identität offenbart - manchmal gleichgesetzt mit dem Mahāyāna-Konzept der Buddha-Natur - und dass diese Entdeckung eine Erfahrung und ein Verständnis darstellen, auf das alle religiösen Traditionen abzielen.

> "Hinter unseren Anstrengungen und jenseits jeglichen Wunsches uns zu entwickeln können wir unsere Buddha-Natur entdecken, eine innewohnende Furchtlosigkeit und Verbundenheit, Integrität und Zugehörigkeit. Wie das Grundwasser sind diese wesentlichen Qualitäten unsere wahre Natur, die sich immer dann manifestiert, wenn wir in der Lage sind, unsere begrenzte Wahrnehmung von uns selbst, unsere Unwürdigkeit, unsere Mängel und unsere Sehnsucht loszulassen. Die Erfahrung unseres wahren Selbst ist leuchtend, heilig und transformierend. Der Friede und die Vollkommenheit unserer wahren Natur ist eine der großen mystischen Reflexionen des Bewusstseins, die in hundert Traditionen wunderschön beschrieben werden, von Zen und Taoismus, von amerikanischen Ureinwohnern und westlichen Mystikern und von vielen anderen."

* * *

6) Dieses Gefühl der Einheit ist heilsam, aber völlig immanent. Mit anderen Worten: (a) es ist vorübergehend und (b) es vermittelt keine direkte Erfahrung einer transzendenten, nichtbedingten Dimension außerhalb von Raum und Zeit.

7) Jegliche Freiheit, die die religiöse Erfahrung bietet - die größtmögliche Freiheit, welche 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, wiederholte religiöse Erfahrungen zu machen, in der Hoffnung, ein besseres Gefühl für diese Einheit zu erlangen, kann sie aber nie ganz erreichen.

> "In der Reife des spirituellen Lebens bewegen wir uns von der Weisheit der Transzendenz zur Weisheit der Immanenz."

> "Erleuchtung existiert. Es ist möglich, zu erwachen. Unbegrenzte Freiheit und Freude, Eins-Sein mit dem Göttlichen, Erwachen in einem Zustand zeitloser Gnade - diese Erfahrungen sind häufiger, als Sie vermuten, und nicht weit entfernt. Es gibt jedoch eine weitere Wahrheit: Sie sind nicht von Dauer."

> "Das Rohmaterial der Dharma-Praxis sind wir selbst und unsere Welt. Beide sind gemäß der Sichtweise und den Werten des Dharma selbst zu verstehen und zu transformieren. Dies ist kein Prozess der Selbst- oder Welttranszendenz, sondern einer der Selbst- und Welt-*Erschaffung*."

> "Erwachen" wird die höchste Freude (*paramam sukham*) genannt, aber das Wort ist kaum angemessen, um diesen höchsten Zustand ultimativen Wohlbefindens auszudrücken. Es ist nicht die Freiheit *von* den Bedingungen, in denen wir uns befinden (keine ewige Glückseligkeit in dieser Tradition), sondern die Freiheit *innerhalb* dieser Bedingungen. Obwohl wir körperliche Schmerzen haben, sind wir fähig, uns zu freuen; obwohl wir Kummer haben, sind wir fähig, uns wohl zu fühlen; und obwohl wir Teil

> eines unbeständigen, Selbst-losen Flusses von Phänomenen sind, 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 angeborene Reaktivität zu durchschauen und dabei lernen, wie wir einen Teil davon überwinden können...
> Die meisten von uns werden niemals dorthin gelangen, niemals einen stabilen Zustand von "für immer glücklich" oder "perfekter Weisheit" erreichen. Die Chancen der Natur sind dagegen. Der Mensch scheint ein Anfänger in Sachen Selbstverwirklichung zu sein. Und während Achtsamkeitsmeditation ein evolutionärer Sport sein mag, endet das Spiel, wie die Evolution selbst, niemals. Ein Grund dafür ist, dass wir, wenn wir uns wirklich weiterentwickeln, immer Nachhilfestunden in Sachen Selbsterkenntnis brauchen werden."

Bei der Behauptung der Immanenz des buddhistischen Ziels stellen einige Autoren fest, dass der Pāli-Kanon Passagen - wie z.B. §§ 46 - 50 - enthält, die eindeutig auf die Transzendenz des Ziel hinweisen und damit dem widersprechen, was sie sagen. Eine gängige Art, mit diesem Problem umzugehen, besteht darin, solche Passagen als "abwegige", "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 ist laut der buddhistischen Romantik nichts, was man bedauern sollte. Im Gegenteil, sie ist als Ausdruck der unendlichen Kreativität des Lebens zu bejubeln. Dies ist einer der Gründe dafür, warum buddhistisch-romantische Schrif-

ten - wie in einem der Beispiele unter Punkt 3 oben - das spirituelle Leben oft mit einem Tanz vergleichen. So wie der Roman den frühen Romantikern das Muster für ein form-offenes Genre lieferte, so hat der moderne Tanz ein ähnliches Muster 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 in jeder Schwierigkeit einen verborgenen Schatz. Verborgen in der unvermeidlichen Unbeständigkeit und Vergänglichkeit des Lebens, seiner Zerbrechlichkeit, liegt die enorme Kraft der Kreativität. Im Prozess der Veränderung entsteht eine Fülle von neuen Formen, neuen Geburten, neuen Möglichkeiten, neuen künstlerischen Ausdrucksformen, Musik und Lebensformen zu Millionen. Nur weil alles im Wandel ist, gibt es eine so reichhaltige und grenzenlose Kreativität."

> "Unsere Aufgabe ist es nicht, der Welt zu entfliehen... sondern uns in die Welt zu verlieben. Wir sind dafür gemacht, weil wir mit ihr zusammen entstehen - in einem Tanz, in dem wir uns selbst entdecken und uns immer wieder verlieren."

Die Vorstellung, dass kein menschliches Wesen zu einer transzendenten Dimension erwachen kann, wird manchmal aus der Tatsache abgeleitet, dass der Buddha selbst, sogar nach seinem Erwachen, immer wieder Māra - der Verkörperung der Versuchung - begegnete. In Übereinstimmung mit einigen modernen psychologischen Theorien wird Māra hier nicht als tatsächliches nicht-menschliches Wesen verstanden, sondern als Symbol für die Verunreinigungen, die noch im Herzen des Buddha lauern.

> "Wenn wir nicht bereit sind, den Teufel als eine geisterhafte Erscheinung zu betrachten, die sich hinsetzt und

> Gespräche mit Buddha führt, können wir ihn nur als eine metaphorische Beschreibung von Buddhas Innenleben verstehen. Obwohl von Buddha gesagt wird, dass er mit dem Erwachen "die Kräfte von Mara besiegt" habe, hinderte dies Mara nicht daran, ihn bis kurz vor seinem Tod vierzig Jahre später zu belästigen. Maras unermüdliche Bemühungen, Buddha durch Vorwürfe von Unaufrichtigkeit, Selbstbetrug, Müßiggang, Arroganz und Unnahbarkeit zu untergraben, sind eine Art, die Zweifel in Buddhas eigenem Geist zu beschreiben."

> "Ganz gleich, welche Version [des Erwachens des Buddha] wir lesen, Mara verschwindet nicht. Es gibt keinen Zustand des erleuchteten Ruhestands, keine Erfahrung des Erwachens, die uns vor der Wahrheit des Wandels abschirmt.... Das ganze spirituelle Leben besteht in einer Wechselfolge von Gewinn und Verlust, Vergnügen und Schmerz."

In anderen Fällen wird die Vorstellung eines immanenten Erwachens einfach als der transzendenten überlegen behauptet, welche - so das Argument - dualistisch sei und dazu neige, Gleichgültigkeit gegenüber der Welt in einer Zeit zu fördern, in welcher die Welt dringend unserer Liebe und Aufmerksamkeit bedarf.

> "Der Buddhismus dualisiert auch insofern, als diese Welt des Samsara vom Nirvana unterschieden wird.... der Kontrast zwischen den beiden Welten beinhaltet unweigerlich eine gewisse Abwertung der niedrigeren: So wird uns gesagt, dass dieses Reich des Samsara ein Ort des Leidens, des Verlangens und der Täuschung sei... das ultimative Ziel ist die individuelle Erlösung, was die Transzendierung dieser niederen Welt impliziert, indem man tut, was notwendig ist, um sich für die höhere zu quali-

fizieren...

"Buddhisten zielen nicht auf den Himmel: Wir wollen erwachen. Aber auch für uns ist die Erlösung individuell: Ja, ich hoffe, dass auch Sie erleuchtet werden, aber letztlich ist mein höchstes Wohl - meine Erleuchtung - von Ihrem verschieden. So hat man es uns jedenfalls erzählt....
"Das ist natürlich keine adäquate Antwort [auf die Umweltkrise]."

"Es ist die Auffassung geäußert und sogar dem Buddha zugeschrieben worden..., dass Leiden ein spiritueller Irrtum ist... Diese Irrtümer haben das populäre Stereotyp des Buddhismus als eine weltverneinende Religion verewigt, 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 vor den Turbulenzen und dem Leiden von Samsara zu schützen, sondern es führt uns zum Wohle aller Wesen hinaus in ein Leben des Risikos."

* * *

9) Obwohl die religiöse Erfahrung nicht transzendent ist, bringt sie die Fähigkeit mit sich, die alltäglichen Ereignisse der immanenten Welt als erhaben und wundersam zu sehen. Tatsächlich ist diese Fähigkeit ein Zeichen für die Authentizität der eigenen Empfindung der Einheit mit dem größeren Ganzen.

"Uns als aus dem Erdenleben hervorgegangen zu wissen, leugnet keineswegs unsere Göttlichkeit: Es scheint nur unsere *ausschließliche* Göttlichkeit zu leugnen. Das Heilige ist nicht nur in uns lebendig, sondern überall."

"Indem er die Besessenheit aufgibt, ein isoliertes Selbst zu besitzen, öffnet sich der Buddha furchtlos und ruhig dem Tumult des Erhabenen."

"Die Angst, nicht-spirituell zu sein, errichtet Mauern, isoliert unser Herz vom Leben, teilt die Welt, so dass ein Teil von ihr als nicht heilig angesehen wird. Diese inneren Grenzen müssen abgebaut werden. Es gibt eine grundlegende Einheit in allen Dingen. Alle sind Teil eines heiligen Ganzen, in dem wir existieren, und sie sind im tiefsten Sinne vollkommen vertrauenswürdig."

* * *

10) (a) Menschen haben ein angeborenes Verlangen nach und die Befähigung zur religiösen Erfahrung und können sie herbeiführen, indem sie eine Haltung der offenen Empfänglichkeit gegenüber dem Universum kultivieren.

"Offenheit führt zu Intimität mit allen Dingen."

"Wenn es dem Geist erlaubt ist, in diesem Gefühl völliger Klarheit und Entscheidungslosigkeit zu ruhen, dann stellen wir fest, dass er sich jenseits von Dualismus befindet - er hat keine Vorlieben mehr und ist nicht mehr diesem oder jenem gegenüber voreingenommen. Er ruht im Gleichgewichtspunkt, an dem sich alles trifft: dieses und jenes und schwarz und weiß und du und ich; der Raum, aus dem alle Dualitäten entstehen und wo sie sich auflösen."

"Diese Einheit, diese Integration, kommt von der tiefen Akzeptanz von Dunkelheit und Licht, weshalb wir in der Lage sind, in beiden gleichzeitig zu sein. Wir müssen einen Wechsel von einer Weltsicht zur anderen vollziehen,

weg von dem Versuch, das Unkontrollierbare zu kontrollieren, und stattdessen lernen, uns zu verbinden, zu öffnen und zu lieben, egal was passiert."

"So wie ein Kellner sich um die Bedürfnisse derer kümmert, die an dem Tisch sitzen, den er bedient, so wartet man mit unschuldigem Erstaunen auf das fantastische Spiel des Lebens. Indem ein Kellner seine eigenen Bedürfnisse denen des Kunden unterordnet, baut er keine Erwartungen auf, was er als nächstes zu tun haben könnte.
Ständig wachsam und bereit zu reagieren, bringt ihn auch die seltsamste Bitte nicht aus der Ruhe. Er ignoriert weder die, welche er bedient, noch erscheint er zur falschen Zeit. Er ist unsichtbar, aber immer da, wenn er gebraucht wird. Ebenso greift man bei der Frage "Was ist das?" der Antwort nicht durch Erwartungen vor. Man wartet entspannt auf eine Antwort, die nicht vorherzusehen ist und die vielleicht nie kommt. Das beste, was man "tun" kann, ist, so empfänglich und aufmerksam wie möglich 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 ein kleiner Teil eines riesigen Gewebes ist, das aus einem flüchtigen, fließenden, schimmernden Muster von Wendungen besteht. Indem wir den vergeblichen Kampf um Kontrolle aufgeben, können wir uns wieder in die Struktur von Ganzheitlichkeit eingewoben finden, in die Unermesslichkeit des Lebens, das immer geschieht, immer da ist, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht."

Diese Haltung von Akzeptanz soll durch Achtsamkeitspraxis entwickelt werden, die - im Gegensatz zu Buddhas Definition von Achtsamkeit als Funktion des aktiven Gedächtnisses - hier als bloße Aufmerksamkeit definiert wird: ein offenes, rezeptives, vorsprachliges Gewahrsein aller Dinge in ihrem Einwirken auf die Sinne.

> "Achtsamkeit lässt sich am besten als "ein nicht-eingreifendes, nicht-reagierendes Gewahrsein" beschreiben. Es ist *reines Wissen*, ohne jegliche Projektionen unseres Egos oder unserer Persönlichkeit, die dem Wissen hinzugefügt werden."

> "Achtsamkeit ist Geistesgegenwart, Aufmerksamkeit oder Gewahrsein. Das mit Achtsamkeit einhergehende Gewahrsein unterscheidet sich jedoch grundlegend von der Art des Gewahrseins, die in unserem üblichen Bewusstseinsmodus am Werk ist.... 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 wird der Geist darauf trainiert, in der Gegenwart zu verbleiben, offen, ruhig und aufmerksam, das gegenwärtige Ereignis betrachtend. Alle Urteile und Interpretationen müssen unterbleiben, oder wenn sie auftreten, einfach registriert und fallen gelassen werden. Die Aufgabe besteht einfach darin, alles, was auftaucht - so wie es geschieht - zur Kenntnis zu nehmen und auf den Veränderungen der Ereignisse zu fließen, so wie ein Surfer auf den Wellen des Meeres reitet."

* * *

10) (b) Da Religion eine Geschmacksfrage ist, gibt es nicht den einen Weg, um diese Haltung von Empfänglichkeit zu ent-

wickeln. Das Beste, was ein Lehrer anbieten kann, sind seine eigenen Meinungen zu diesem Thema, in der Hoffnung, dass sie bei anderen Menschen auf Resonanz stoßen. Die Weigerung, einem vorgeschriebenen Weg zu folgen, ist in Wirklichkeit ein Zeichen von Authentizität im Sinne Emersons.

> "Niemand kann für uns exakt bestimmen, 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 den sehr seltenen Sinn für das Mysterium, mit dem Religion im Wesentlichen zu tun hat, stark ein... [W]enn meine Handlungen in der Welt aus einer authentischen Begegnung mit dem Lebendigsten und Geheimnisvollsten im Leben entstehen sollen, dann sollten sie sicherlich weder von Dogmen noch von Tatsachenverdrehungen getrübt werden...
> "Soweit man weiß, sind wir allein in einem unvorstellbar großen Kosmos, der an unserem Schicksal überhaupt kein Interesse hat. Selbst wenn irgendwo im Kosmos andere Welten wie diese existieren, wären sie doch keine bloßen Wiederholungen der ungeheuer komplexen Gestaltung biologischer, kultureller und psychologischer Bedingungen, die diese Welt jetzt ausmachen. Den Weg, der Sie hierher geführt hat und Sie in eine unbekannte Zukunft führt, hat es ebenfalls noch nie in genau dieser Form gegeben und wird es auch nicht wieder geben. Es steht Ihnen frei, geradeaus zu gehen, rechts oder links abzubiegen. Nichts hält Sie auf."

* * *

11) Eine der vielen Möglichkeiten, Empfänglichkeit für alle Dinge zu kultivieren, ist die erotische Liebe.

"Die Trennung des Spirituellen vom Sinnlichen, des Heiligen von der Beziehungsebene und des Erleuchteten vom Erotischen scheint nicht mehr erstrebenswert. Sicherlich war es lehrreich zu sehen, als wie unmöglich sich diese Trennung für die zahllosen spirituellen Lehrer jedweder Tradition erwiesen hat, welche über ihre eigenen Sehnsüchte gestolpert sind. Dass ich eine Familie und eine Beziehung habe, hat mir darüber hinaus überdeutlich gemacht, dass sie die gleiche Hingabe, Leidenschaft und Weitsicht erfordern, die ein spirituelles Leben verlangt. Jetzt, da das spirituelle Leben in den Händen von Familienmenschen und nicht von Mönchen liegt, ist die Frage der Lust in den Vordergrund gerückt und nicht mehr versteckt."

"Buddhistische Texte sind voll von Geschichten über die Unreinheiten des Körpers, genau wie die, die man in der katholischen Kirche findet. Und so gibt es eine Menge Verwirrung, weil der Körper nicht als Vehikel zum Heiligen gesehen wird, sondern eher als etwas, das man transzendieren muss. In der Laiengemeinschaft wird uns nicht gelehrt, wie wir ihn zu einem bewussten Teil unserer Praxis machen können, nicht angeleitet, sexuelle Aktivität zu einem sinnvollen Teil unseres Lebens zu machen. Der Körper kann diese Funktion übernehmen, und es ist Zeit dafür. Sexualität kann uns über uns selbst hinaus öffnen, zu Anmut, Ekstase, Verbundenheit, Eins-Sein und natürlichem Samadhi. Lasst uns Sexualität als einen Bereich der Praxis und der Gesundheit lehren, statt als

einen Bereich von Pathologie oder Anti-Spiritualität."

* * *

12) Eine andere Möglichkeit, Empfänglichkeit für alle Dinge zu kultivieren, besteht in der Entwicklung von Toleranz gegenüber allen religiösen Ausdrucksformen, indem man sie als ästhetische, endliche Ausdrucksformen des Gefühls für das größere Ganze betrachtet, ohne einer von ihnen Autorität zu verleihen. Mit anderen Worten, man sollte sie so lesen, wie Schlegel die Lektüre eines Romans empfahl: mit Einfühlung, aber gleichzeitig mit einer gewissen Distanz, um nicht durch ihre Sichtweise eingeengt zu werden.

"Das Erlebnis der Ganzheitlichkeit wird sich auf viele Arten ausdrücken. Die spirituelle Reise präsentiert uns keine Patentformel, der jeder von uns folgen kann. Wir können nicht Mutter Theresa oder Gandhi oder der Buddha sein. Wir müssen wir selbst sein. Wir müssen unseren eigenen einzigartigen Ausdruck der Wahrheit entdecken und uns mit ihm verbinden. Hierfür 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 letztendlich müssen wir uns für das Mysterium öffnen."

* * *

13) Gesteht man ihnen zu viel Autorität zu, dann wirken die bedeutendsten religiösen Texte zum Schaden für echte spirituelle Entwicklung.

"Die Bilder, die uns über Perfektion beigebracht wurden, können destruktiv für uns sein. Anstatt uns an eine aufgeblasene, übermenschliche Sichtweise von Perfektion zu klammern, lernen wir, uns den Raum der Güte zu

gönnen."

* * *

14) Da der Verstand ein organischer Teil des schöpferisch expressiven Ganzen ist, ist auch er schöpferisch expressiv, so dass seine natürliche Reaktion auf eine Empfindung des größeren Ganzen darin besteht, es ausdrücken zu wollen.

15) Infolge der Endlichkeit des menschlichen Geistes ist jeder Versuch, die Erfahrung des größeren Ganzen zu beschreiben, durch die eigene endliche Denkweise und auch durch das eigene Temperament und die eigene Kultur begrenzt. Daher beschreiben religiöse Aussagen und Texte nicht die Realität, sondern sind einfach Ausdruck der Wirkung dieser Realität auf die individuelle Persönlichkeit eines Menschen. 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 Ganze verweisen und in erster Linie die Gefühle ansprechen.

16) Da religiöse Lehren nur die Gefühle eines Individuums ausdrücken, besitzen sie keine Autorität über den Gefühlsausdruck einer anderen Person.

> "[A]lle in Büchern, Karten und Glaubenssätzen enthaltenen Lehren haben wenig mit Weisheit oder Mitgefühl zu tun. Im besten Fall sind sie Wegweiser, ein Finger, der auf den Mond zeigt, oder ein übrig gebliebener Dialog aus einer Zeit, in der jemand wahre spirituelle Nahrung erhalten hat.... Wir müssen unseren eigenen Weg in uns selbst finden, um bewusst zu werden, um ein Leben des Geistes zu leben."

> "Selbst die kreativsten, wirklich die Welt verändernden Menschen können nicht auf ihren eigenen Schultern ste-

hen. Auch sie bleiben abhängig von ihrem kulturellen Kontext, sei es intellektuell oder spirituell - was genau das ist, was die buddhistische Betonung von Vergänglichkeit und kausaler Interdependenz impliziert. Auch der Buddha drückte seine neue, befreiende Einsicht auf die einzige Art und Weise aus, die ihm zur Verfügung stand, indem er die religiösen Kategorien benutzte, welche seine Kultur verstehen konnte. So war seine Art, das Dharma auszudrücken, zwangsläufig eine Mischung aus dem wahrhaft Neuen ... und dem konventionellen religiösen Denken seiner Zeit. Obwohl das Neue das Konventionelle übersteigt, kann sich das Neue nicht sofort und vollständig der konventionellen Weisheit, welche es übertrifft, entziehen."

"Es geht nie darum, alles zu verstehen. Besser, wir greifen diese Phrasen auf und kauen sie wieder, schmecken sie, verdauen sie und lassen uns von ihnen anregen."

"Selbst diese scheinbar wörtlich zu nehmenden Karten könnten besser als eine Art Gedicht gelesen werden, reich an möglichen Bedeutungen."

* * *

17) Obwohl ein religiöses Gefühl den Wunsch wecken kann, Verhaltensregeln zu formulieren, besitzen 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 -, braucht man keine Regeln, die den Umgang mit dem Rest der Gesellschaft steuern. Das eigene Verhalten gegenüber den anderen wird auf natürliche Art und Weise liebevoll und mitfühlend.

Erklärungen der buddhistischen Romantik bezüglich Moral

können einem der beiden von den Romantikern vorgegebenen Muster folgen: dass Moral aus dem Gefühl, Teil eines größeren Ganzen zu sein, oder aus den Inspirationen, die aus dem eigenen Bewusstsein aufsteigen, folgt.

> "Ohne die Starrheit von Konzepten wird die Welt transparent und erhellt, als ob sie von innen heraus leuchtet. Mit diesem Verständnis wird die Verbundenheit von allem, was lebt, sehr deutlich. Wir sehen, dass nichts stagniert und nichts vollständig voneinander getrennt ist, dass wer wir sind, was wir sind, innig mit der Natur des Lebens selbst verwoben ist. Aus diesem Gefühl der Verbundenheit heraus entstehen Liebe und Mitgefühl."

> "Beachten Sie, dass Tugend für ein "grüneres" Selbst oder das Auftauchen des ökologischen Selbst *nicht* erforderlich ist. Die Identifikations-Verschiebung an diesem Punkt unserer Geschichte ist genau deshalb erforderlich, *weil* moralische Ermahnungen nicht funktionieren und weil Predigten uns selten davon abhalten, unserem Eigeninteresse - so wie wir es uns vorstellen - zu folgen.
> "Die offensichtliche Wahl ist also, unsere Vorstellungen von Eigeninteresse zu erweitern. Es käme mir zum Beispiel nicht in den Sinn, Sie zu anzuflehen: 'Oh, sägen Sie sich nicht das Bein ab. Das wäre ein gewaltsamer Akt.' Es käme mir nicht in den Sinn, weil Ihr Bein ein Teil Ihres Körpers ist. Genauso wie die Bäume im Amazonasbecken. Sie sind unsere äußere Lunge. Und wir beginnen zu begreifen, dass die Welt unser Körper ist."

> "Der Buddha sagte, die Übungsregeln seien nicht notwendig, wenn wir tief in Achtsamkeit verankert sind."

* * *

18) Eine echte Wertschätzung für die organische Einheit des Universums führt zu der Einsicht, wie diese Einheit alle Ideen von richtig und falsch transzendiert.

Wie oben erwähnt, ist dies das einzige Prinzip der romantischen Religion, welches in der Theravāda-Version der buddhistischen Romantik nie explizit vertreten wird, obwohl es in der Mahāyāna-Version deutlich ist. Dennoch taucht es gelegentlich implizit in der Theravāda-Romantik in Behauptungen über die Notwendigkeit auf, alle Aspekte des Lebens anzunehmen. Dies ist ein Punkt, auf den wir im letzten Abschnitt dieses Kapitels zurückkommen werden.

* * *

19) Alle religiösen Ausdrucksformen sind berechtigt, wenn auch einige weiter entwickelt sind als andere. Daher muss Religion im Rahmen des Historismus betrachtet werden um zu verstehen, wie eine bestimmte Lehre in der organischen Entwicklung der Menschheit und des Universums als Ganzes einzuordnen ist.

20) Religiöser Wandel ist nicht nur eine Tatsache. Er ist auch eine Pflicht.

Betrachtet man diese letzten beiden Punkte zusammen mit Punkt 16, dann fällt auf, dass die buddhistische Romantik das grundlegende Paradoxon romantischer Religion in sich trägt: Niemand kann die Darstellung des Dhamma durch eine andere Person beurteilen, aber einige Darstellungen sind besser als andere. Die besten Darstellungen sind diejenigen, die mit dem romantischen Verständnis dessen übereinstimmen, was Religion ist, wie sie zustande kommt und wie sie im Universum wirkt.

Manchmal werden neuere Veränderungen im Buddhismus damit gerechtfertigt, dass die Menschen den Buddhismus bereits

über Generationen hinweg verändert haben. Beide Arten von Veränderungen, die früheren wie die neueren, werden in vitalistischen Begriffen gerechtfertigt: manchmal explizit - ein Lehrer hat das Dhamma als eine "unaussprechlich lebendige Kraft" beschrieben - und manchmal implizit, wenn der Buddhismus als das Agens beschrieben wird, das sich selbst, wie eine Amöbe, an neue Umgebungen anpasst.

> "Im historischen Verlauf war die große Stärke des Buddhismus, dass es ihm immer wieder gelungen ist, sich entsprechend den Bedürfnissen seiner neuen Gastkultur neu zu erfinden. Was heute im Westen geschieht, ist nicht anders."

Angesichts dieser organischen Sicht der buddhistischen Tradition kann es nicht überraschen, dass die Notwendigkeit, einen neuen Buddhismus zu formen - oder dass der Buddhismus sich selbst umformt - manchmal als darwinistische Notwendigkeit dargestellt wird.

> "Wenn ich den Buddhismus als Teil des spirituellen Erbes der Menschheit betrachte, sehe ich ihn einem ähnlichen evolutionären Druck ausgesetzt, dem auch andere Arten kontemplativer Spiritualität ausgesetzt waren.... Betrachte ich nun unsere Situation, so unterscheide ich drei Hauptbereiche, an denen das menschliche Leben teilhat. Den einen nenne ich den transzendenten Bereich, auf den die klassische kontemplative Spiritualität zielt. Der zweite ist der soziale Bereich, der unsere zwischenmenschlichen Beziehungen sowie unsere politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen umfasst. Und der dritte ist der Bereich der Natur, welcher unseren physischen Körper, andere fühlende Wesen und die natürliche Umwelt umfasst. Aus meiner gegenwärtigen Perspek-

> tive ist eine Spiritualität, die das Transzendente bevorzugt und die Bereiche des Sozialen und der Natur abwertet oder sie bestenfalls als Sprungbrett zur Erleuchtung sieht, für unsere gegenwärtigen Bedürfnisse unangemessen. Eine solche Orientierung hat zu einer scharfen Aufgabenteilung geführt, welche unsere Zukunft gefährdet.... Diese Aufteilung eröffnet außerdem religiösen Dogmatikern und Fundamentalisten die Möglichkeit, Einfluss auf unsere gesellschaftlichen Institutionen zu nehmen.
> "In meinen Augen erfordert unsere gemeinsame Zukunft, dass wir eine ganzheitliche Art von Spiritualität formen, welche die drei Bereiche des menschlichen Lebens verbindet."

In anderen Fällen wird die aus dem Darwinismus abgeleitete Notwendigkeit, dass der Buddhismus sich verändern müsse, durch Berufung auf Buddhas eigene Lehren über Veränderung begründet:

> "Da auch alle Schulen des Buddhismus aus Bedingungen entstehen, 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 zur Zeit von Gautama selbst. Zu sagen, dass der Buddhismus leer ist, bedeutet zu erkennen, dass er nichts anderes ist als eine auftauchende Eigenschaft von einzigartigen und unwiederholbaren Situationen. Eine solche Einsicht in die Natur der Dinge steht völlig im Einklang mit dem zentralen buddhistischen Verständnis der unausweichlichen Zufälligkeit der Existenz (pratitya- samutpada [paṭicca samuppāda]). ... Diese zentrale Einsicht in die Zufälligkeit betonte, wie alles aus einer schillernden Matrix von sich verändernden Bedingungen entsteht und dazu bestimmt ist, sich in

> etwas anderes zu verwandeln.... Auf diese Weise konvergiert die Nicht-Essenz des Dharma nahtlos mit einem historischen und darwinistischen evolutionären Verständnis des Lebens."

> "Diese stark vertretene Ansicht [dass sich der Buddhismus nicht verändern sollte] scheint ein wenig seltsam in einer Religion, die auch lehrt, dass Widerstand gegen allumfassende Veränderungen eine Grundursache von Elend ist."

Einige der stärksten Aussagen über die Notwendigkeit, den Buddhismus zu verändern, kommen von Lehrern, die - dem Beispiel der politisch engagierteren Transzendentalisten folgend - in ihrem Verständnis des spirituellen Lebens dem sozialen Handeln einen hohen Stellenwert einräumen.

> "In jeder historischen Periode findet das Dharma neue Wege, sein Potenzial auf eine Art und Weise zu entfalten, die eng mit den charakteristischen Bedingungen dieser Ära verknüpft ist. Unsere eigene Ära bietet die geeignete Bühne für die transzendente Wahrheit des Dharma, in die Welt zurückzukehren und den Kampf gegen das menschliche Leiden auf mehreren Ebenen aufzunehmen, nicht in bloßer Kontemplation, sondern in Handeln, das dem Menschen wirklich hilft."

> "Wir müssen für die verschiedensten Antworten auf sozialen Wandel offen sein, die von keiner bestimmten 'Autorität' kommen, sondern in der radikalen Kreativität begründet sind, die aus dem Wegfallen von Konzepten entsteht."

Die Formvielfalt romantischer Veränderungen des Dhamma ist groß. In einigen Fällen beinhalten sie Anleihen bei anderen bud-

dhistischen Religionen, mit der Begründung, dass spätere Formen des Buddhismus weiter entwickelt gewesen seien als die früheren: daher die Mahāyāna-Lehren über die Buddha-Natur und den Bodhisattva-Pfad, die in Theravāda-Kontexten präsentiert werden. In anderen Fällen bestehen diese Veränderungen in Anleihen bei nicht-buddhistischen religiösen Traditionen, wie z.B. wenn Rumis Nachsinnen über Gott für ihre Einsicht in das Dhamma zitiert wird. Und in wieder anderen Fällen stammen die Veränderungen aus nicht-religiösen Traditionen jeder möglichen Art. Wie auch immer die Veränderungen aussehen, die für den Buddhismus in der modernen Welt vorgeschlagen werden: Buddhistische Romantiker stellen sie als etwas dar, vor dem man sich nicht fürchten müsse, da sie aus der Kraft des menschlichen Herzens herrühren. Und diese wird - in Anlehnung an Emerson - als absolut vertrauenswürdig beschrieben.

> "Es gibt eine grundlegende Einheit aller Dinge, und ein weises Herz weiß das, so wie es das Ein- und Ausatmen kennt. Sie alle sind Teil eines heiligen Ganzen, in welchem wir existieren, und sie sind im tiefsten Sinne vollkommen vertrauenswürdig. Wir brauchen vor den Energien dieser oder einer anderen Welt keine Angst zu haben."

* * *

Die hier zitierten Passagen wurden aus den Vorträgen und Schriften von dreizehn modernen Dhamma-Lehrern entnommen, aber es gibt zigmal soviele - sowohl in den Schriften dieser Lehrer als auch in denen vieler anderer. Wie jeder, der moderne Dhamma-Bücher gelesen oder modernen Dhamma-Vorträgen zugehört hat, bestätigen kann, sind die in diesen Passagen ausgedrückten Prinzipien keineswegs untypisch. Sie stellen den gemeinsamen Nenner des modernen buddhistischen Diskurses dar - so gemeinsam, dass es für die meisten Westler eine Glaubensfrage ist, sie als Dhamma zu akzeptieren. Sie sind dann überrascht

zu hören, dass sie sich in fast jeder Hinsicht vom Dhamma des Buddha unterscheiden.

Tatsächlich fühlen sich manche Menschen sogar gekränkt, wenn sie dies hören - nicht, weil sie sich von denen, die buddhistische Romantik lehren, hintergangen fühlen, sondern weil sie lieber weiterhin an den Idealen der buddhistischen Romantik festhalten würden. Um dieses Gefühl der Kränkung zu überwinden ist es wichtig, die falschen Verlockungen zu verstehen, die von diesen Ideale weiterhin ausgehen.

DIE ANZIEHUNGSKRAFT DER BUDDHISTISCHEN ROMANTIK

Wie viele westliche Konvertiten zum Dhamma bereitwillig zugeben werden, sind es Ideale wie innere Ganzheit, äußeres Eins-Sein und die Universalität der religiösen Erfahrung, die sie dazu veranlasst haben, ihren früheren religiöse Hintergrund zu verlassen und mit der Praxis des Buddhismus zu beginnen. Und es ist leicht zu erkennen, warum diese Ideale eine solche Bekehrung möglich machten: Zu glauben, dass alle Religionen der gleichen Erfahrung entspringen und dass Unterschiede im Ausdruck dieser Erfahrung unwesentlich seien, ermöglicht es, die sich gegenseitig ausschließenden Glaubensforderungen der den Westen dominierenden monotheistischen Religionen zu ignorieren. Erst wenn man keine Angst mehr davor zu haben braucht, diese Forderungen nicht mehr zu beachten, wird man sich frei fühlen, anderswo nach alternativen religiösen Lehren zu suchen, die das Herz mehr nähren und sich weniger bedrückend anfühlen.

Es ist jedoch eine Sache, an Ansichten festzuhalten, um sich von einem bedrückendem System von Überzeugungen zu befreien. Es ist eine andere, weiter an ihnen festzuhalten, nachdem man sich befreit hat. Der verbreitete Wunsch, weiterhin an

buddhistisch-romantischen Ideen festzuhalten - selbst nachdem man erfahren hat, dass sie nicht buddhistisch sind - lässt vermuten, dass es andere Gründe gibt, warum solche Ideen in der modernen Welt Anklang finden.

Wie wir gesehen haben, besteht einer der Hauptgründe in der starken Strömung im westlichen Denken der letzten zwei Jahrhunderte, alle religiösen Aktivitäten in diesen Begriffen zu betrachten. Wenn Westler zum Buddhismus kommen, nähern sie sich ihm gewöhnlich durch die Pforten der Psychologie, der Religionsgeschichte oder der Ewigen Philosophie, die alle von romantischen Sichtweisen dominiert werden.

Allerdings überleben Ideen nicht einfach aufgrund ihrer langen Geschichte. 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, wirtschaftliche und politische - könnten hier relevant sein. Aber insbesondere vier Aspekte unserer modernen Kultur scheinen zur Entstehung und zum Fortleben der buddhistischen Romantik beigetragen zu haben.

Der erste ist, dass die moderne Gesellschaft zersetzender für das Gefühl innerer Ganzheitlichkeit und äußerer Verbundenheit ist als alles, was sich selbst die Romantiker vorstellen konnten. Wirtschaftlich und politisch sind wir immer mehr von immer größeren Kreisen anderer Menschen 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 Acker bis zum Endprodukt in unseren Händen untersuchen, lesen sich

die nackten Fakten wie eine Abhandlung. Modische Sweatshirts zum Beispiel stammen aus usbekischer Baumwolle, die im Iran gewebt, in Südkorea genäht und in Kentucky gelagert wird: ein instabiles Geflecht von Verflechtungen, das nicht wenig Leid mit sich bringt - sowohl für die ausgebeuteten Arbeiter als auch für diejenigen, welche durch billigere Arbeitskraft aus dem Herstellungsprozess gedrängt werden. Unsere Geldversorgung, die diese gegenseitigen Abhängigkeiten am Laufen hält, wurde in elektronische Signale umgewandelt, die von internationalen Finanziers unbekannter Herkunft manipuliert werden und ständig für Cyberangriffe offen sind.

Unabhängig davon, ob wir diese Details kennen oder nicht, spüren wir intuitiv die Zersplitterung und Unsicherheit, die einem solch instabilen System innewohnen. Das Ergebnis ist, dass viele von uns das Bedürfnis nach einem Gefühl von Ganzheitlichkeit verspüren. Für diejenigen, die von den verborgenen Abhängigkeiten des modernen Lebens profitieren, ist das entsprechende Bedürfnis die Gewissheit, dass die Vernetzung verlässlich und gutartig ist - oder, wenn sie noch nicht gutartig ist, dass mögliche Reformen sie dazu machen können. Solche Menschen wollen hören, dass sie ihr Vertrauen in das Prinzip der Vernetzung setzen können, ohne Angst zu haben, dass es sich gegen sie wendet oder sie im Stich lässt. Wenn die buddhistische Romantik das Eins-Sein des Universums und das Gute in der Verbundenheit beteuert, sagt sie diesen Menschen, was sie hören wollen.

Ein zweiter Aspekt der modernen Kultur, der die Popularität der buddhistischen Romantik begünstigt, ist die Überfülle an Informationen, die täglich auf unsere Augen und Ohren einprasselt. Noch nie zuvor waren die Menschen einer so unerbittlichen Flut von Daten von Fremden ausgesetzt. Die schiere Menge an Daten bringt die Fähigkeit des Verstandes, sie zu absorbieren, an ihre Grenzen; die Tatsache, dass sie von Fremden kommen,

hinterlässt - wenn auch nicht immer bewusst - einen anhaltenden Zweifel, in was wir unser Vertrauen setzen sollten. Vor allem, wenn wir erfahren, dass ein Großteil der Nachrichten vor zwanzig oder dreißig Jahren kaum mehr als Propaganda war, vermuten wir instinktiv, dass sich auch die Nachrichten von heute letztlich als Lügengewebe entpuppen werden.

In Anbetracht der Tatsache, dass unsere Ideen durch die Daten, die wir aufnehmen, geformt werden, beginnen wir sogar den Gedanken, die uns durch den Kopf gehen, zu misstrauen. Daher finden wir es beruhigend, wenn uns gesagt wird, dass wir wenigstens unseren Gefühlen vertrauen können, dass wir logische Ungereimtheiten getrost als Rätsel stehen lassen können und dass religiöse Überzeugungen, welche unsere Gefühle ansprechen, vertrauenswürdig sein müssen.

Ein dritter Aspekt der heutigen Kultur, welcher das Überleben der buddhistischen Romantik begünstigt, ist, dass wir nicht nur einer Flut von Daten ausgesetzt sind, sondern auch einer Flut von konkurrierenden Wertesystemen: einige werden von religiösen und kulturellen Traditionen angepriesen, andere aus dem wissenschaftlichen Bereich, wieder andere von den kommerziellen Medien. Da wir all diesen widersprüchlichen Werten gleichzeitig ausgesetzt sind, kommen wir nicht umhin, uns in Bezug auf das eine oder andere Wertesystem als minderwertig beurteilt zu sehen. Egal, aus welchem Blickwinkel wir uns selbst betrachten, wir sehen etwas, das ein anderer als minderwertig oder falsch verurteilen könnte. Daher empfinden wir es als Trost, wenn uns gesagt wird, dass das beste Wertesystem in einem nicht urteilenden Geist wohnt, der für alle Dinge offen und empfänglich ist, und dass die Urteile anderer nur zeigen, wie engstirnig sie sind.

Ein vierter Aspekt der modernen Kultur, der das Überleben der buddhistischen Romantik begünstigt, ist, dass das Arbeitsleben, das soziale Leben und die Suche nach Unterhaltung - beson-

ders wenn sie über das Internet erfolgt - so viel von der geistigen Energie und Zeit der Menschen in Anspruch nehmen. Spirituelle Bedürfnisse werden in die wenigen Lücken des Tages gequetscht, in welchen man durch nichts anderes beansprucht wird. Während dieser Lücken haben nur wenige Menschen die Zeit, unterschiedliche religiöse Lehren auf ihre Wahrheit und Wirksamkeit zu prüfen. Daher wirkt die Aussage beruhigend, dass Unterschiede zwischen den Religionen keine Rolle spielen, dass alle Wege zum gleichen Ziel führen. Das bedeutet, dass die Menschen den Weg oder die Mischung von Wegen entsprechend den eigenen Vorlieben wählen können - in der Sprache der Romantiker würde man dies als *ästhetische* Wahl bezeichnen -, ohne befürchten zu müssen, dass ihre Wahl möglicherweise ein Fehler sein oder zu Schaden führen könnte.

Die buddhistische Romantik bietet - indem sie diese Aspekte der modernen Kultur anspricht - Menschen, die unter den Anforderungen und Unsicherheiten des modernen Lebens leiden, Trost. Aber ihre Lösung in allen vier Bereichen besteht darin, eine Haltung von Achtlosigkeit zu lehren, unabhängig davon, ob sie in beruhigenden Akzeptanz-Begriffen oder in mitreißender Weise von den Herausforderungen der Authentizität und der Notwendigkeit des sozialen Engagements spricht.

• Auf einer elementaren Ebene lehrt buddhistische Romantik die Menschen, ihre spirituellen Bedürfnisse in einer Weise zu definieren, die den Weg zu einem transzendenten Glück in Wirklichkeit blockiert. Indem die buddhistische Romantik eher für eine immanente als eine transzendente Lösung für das Leiden eintritt, ermutigt sie die Menschen, innerhalb des Netzes der gegenseitigen Abhängigkeiten zu bleiben, die sie leiden lassen: Die Unwägbarkeiten einer voneinander abhängigen, miteinander verbundenen Welt zu akzeptieren und ihren Wunsch nach Wohlbefinden vollständig innerhalb dieser Unwägbarkeiten zu definieren. Es

ist, als ob die buddhistische Romantik feststellt, dass Menschen sich ängstlich und unsicher fühlen, weil sie versuchen, mitten auf der Straße zu schlafen, und ihnen deshalb Kissen und Decken verkauft, während sie gleichzeitig jeden Wunsch, die Straße zu verlassen, als egoistisch, verblendet oder krank verhöhnt.

Auf einer eher mittleren Ebene suggeriert die buddhistische Romantik - indem sie unsere vernetzte Welt zelebriert -, dass das Dhamma als Ganzes blind für das Leiden und die Unbeständigkeit sei, welche charakteristisch für diese Welt sind. Dadurch schreckt sie diejenigen ab, welche das gegenwärtige System als offensichtlich *nicht* gutartig empfinden, und überzeugt sie, dass es dem Dhamma an Realitätsbezug fehlt. So sorgt die buddhistische Romantik dafür, dass diese Menschen sich vom Dhamma abwenden und den Nutzen nicht erfahren, welchen das Dhamma ihnen bieten könnte.

• Gleichzeitig lässt die buddhistische Romantik - indem sie zu Vertrauen in die eigenen Gefühle ermuntert - die Menschen offen für unterschwellige Einflüsse durch diejenigen, welche diese Gefühle gerne manipulieren würden. Der Buddha wies darauf hin, dass Gefühle genauso gestaltet sind wie Gedanken, und ein wenig Wissen über Marketing-Taktiken sollte ausreichen, um seine Beobachtung zu bestätigen, dass unsere Gefühle nicht wirklich die unseren sind. Sie können oft gegen unsere besseren Interessen gerichtet sein.

• Was einen nicht-urteilenden Geist betrifft, so lehrte der Buddha, dass der Weg zu wahrem Glück mit der Fähigkeit beginnt, die eigenen Handlungen angemessen zu beurteilen (MN 61) - was auch zu lernen bedeutet, die Handlungen anderer dahingehend zu beurteilen, ob sie gute Vorbilder darstellen, denen man folgen sollte (MN 95). Die Lösung des Problems widersprüchlicher Wertesysteme liegt nicht darin, die eigene Urteilskraft aufzugeben, sondern durch Selbstprüfung zu lernen, wie

man sie geschickt einsetzt. Wenn es keine Standards dafür gibt, was getan werden sollte und was nicht, sind die Menschen ungeschützt (§ 8) - vor ihren eigenen ungeschickten Geisteszuständen und vor den ungeschickten Einflüssen anderer.

• Schließlich macht die buddhistische Romantik, indem sie die Wahl eines religiösen Pfades als nichts weiter als persönliche Vorliebe darstellt, die Menschen blind für die Tatsache, dass ihre Wahl - wenn sie die buddhistische Romantik dem Dhamma vorziehen - Konsequenzen haben wird.

Wollen wir denjenigen unter uns, die auf der Straße schlafen, einen Dienst erweisen, dann müssen wir uns also genauer ansehen, was die Konsequenzen dieser Entscheidung sein können.

BUDDHISTISCHE ROMANTIK VS. DAS DHAMMA

Welche Konsequenzen die Bevorzugung buddhistischer Romantik vor dem Dhamma hat, lässt sich am besten verdeutlichen, indem man die praktischen Implikationen jedes Prinzips der buddhistischen Romantik Punkt für Punkt untersucht und sie mit den praktischen Konsequenzen vergleicht, wenn man stattdessen das Dhamma als Praxisweg annimmt. Da alle bestimmenden Punkte der buddhistischen Romantik aus den Punkten 1 bis 3 erwachsen, werden wir sehen, dass die praktischen Implikationen dieser ersten drei Punkte in den verbleibenden Punkten immer wieder anklingen werden.

* * *

• *Zunächst zu den Punkten 1 bis 3: die religiöse Grundfrage.*

Das Grundthema des spirituellen Lebens in Begriffen einer Beziehung zu definieren, erfordert, zunächst die Mitglieder der Beziehung zu definieren. Sobald eine Person in Beziehung zu

einer Welt definiert wird - in buddhistischen Begriffen ist dies ein Zustand des Werdens -, wird dem, was diese Person wissen oder tun kann, Grenzen gesetzt (§ 20). Das gilt insbesondere, wenn Menschen als organische Teile eines größeren, organischen Ganzen definiert werden. Als organischen Gesetzen unterworfene Organismen könnten sie nichts wissen, was völlig unabhängig von diesen Gesetzen wäre. Als integrale Bestandteile eines größeren Ganzen müssten sie ihre empfundenen Bedürfnisse unter die höheren Ziele des Ganzen unterordnen und könnten diesem Ganzen nicht entkommen, ohne unterzugehen.

Alle drei dieser Punkte würden sie dazu zwingen, ihren Wunsch, ein Ende des Leidens zu finden, als unrealistisch und sogar als böse anzusehen. Es wäre ihnen verwehrt, Befreiung - bei der es sich um eine Dimension außerhalb der organischen Gesetze handelt - zu erreichen. Stattdessen müssten sie ihr Leiden - in ihrer Rolle als notwendige Bestandteile eines auf ein höheres Ziel zustrebenden organischen Ganzen - akzeptieren. Andernfalls würden sie riskieren, ihre Existenz zu verlieren.

Die Vorstellung zu propagieren, dass alle Wesen Teil einer universellen organischen Einheit seien, läuft also den Zielen des Dhamma völlig zuwider.

Eine der größten Ironien der buddhistischen Romantik ist, dass die Lehre der bedingten Zusammenentstehung oft als Beleg dafür angeführt wird, der Buddha habe die romantische Sichtweise geteilt, alle Dinge seien Teil dieses großen, aus Verbindungen bestehenden Ganzen, welches das Universum ausmache. Dies ist aus zwei Gründen ironisch.

Einerseits beschreibt bedingte Zusammenentstehung nicht den Status des Selbst innerhalb des Universums; stattdessen steht bedingte Zusammenentstehung sowohl außerhalb des "Selbst" als auch des "Universums" - und damit außerhalb des Werdens -

und erklärt das Werden in einem Rahmen, der sich überhaupt nicht vom Werden ableitet. Seine Perspektive ist phänomenologisch, was bedeutet, dass es Prozesse so beschreibt, wie sie unmittelbar erlebt werden. Aus dieser Perspektive zeigt sie, wie Unwissenheit zu Konzepten von "Selbst" und "Universum" führt, wie diese Konzepte zu Leiden führen und wie das Leiden endet, wenn die Unwissenheit über diese 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 hinausführt.

Der zweite Grund, warum es ironisch ist, wenn die buddhistische Romantik bedingte Zusammenentstehung als eine Beschreibung des Eins-Sein aller Dinge darstellt, besteht darin, dass der Buddha die bedingte Zusammenentstehung ausdrücklich als Lehre anführte, welche die Frage vermeidet, ob die Dinge Eins sind oder nicht (§25). Mit anderen Worten: Seine Ablehnung der Lehre vom Eins-Sein des Universums war so radikal, dass er ein Eingehen auf dieses Thema grundsätzlich ablehnte.

Es gibt zwei mögliche Gründe, warum der Buddha das Universum nicht als Eins-Sein beschreiben wollte. Zum einen bestätigte er zwar, dass die Konzentrationspraxis zu Zuständen des nicht-dualen Bewusstseins führen kann, in denen alle Erfahrungen als Eins-Sein erlebt werden. Er stellte jedoch fest, dass solche Zustände gestaltet sind (§24) und daher nicht das Ziel darstellen. Erst wenn ein Meditierender lernt, alle Objekte des Bewusstseins als etwas von ihm Getrenntes zu betrachten (§23), könne er oder sie diese mit der nötigen Distanz betrachten, um jegliches Anhaften an ihnen zu überwinden - ein Thema, das wir später unter Punkt 5 ausführlicher diskutieren werden. Das Universum als Eins-Sein zu betrachten, verschließt die Tür zu diesem für das Erlangen von Freiheit notwendige Gefühl von Distanz.

Der zweite mögliche Grund dafür, das Universum nicht als Eins-Sein beschreiben zu wollen, lässt sich leicht aus den uns bekannten Problemen ableiten, auf welche die Romantiker beim Thema Entscheidungsfreiheit gestoßen waren: Es lässt sich nicht überzeugend erklären, wie Teile eines größeren Eins-Sein Entscheidungsfreiheit besitzen können sollten. Allenfalls kann einem solchen Teil von den anderen Teilen erlaubt werden, seinen inneren Trieben zu folgen. Aber er kann diese Triebe nicht wählen. Andernfalls wäre es so, als würde ein Magen plötzlich entscheiden, dass er mit der Leber den Job tauschen oder sich selbständig machen möchte: Der Organismus würde sterben.

Da aber alle Teile eines organischen Systems in ständiger Wechselwirkung stehen, kann kein Teil eines größeren Ganzen für sich in Anspruch nehmen, dass seine Antriebe wirklich seine eigenen sind. 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, dann bedeutet die Tatsache, dass die eigenen Triebe nicht wirklich die eigenen sind, dass keine eigenen Entscheidungen getroffen werden können.

Aus der Perspektive der Dhamma-Praxis ist diese Schwierigkeit fatal. Um in der Lage zu sein, zwischen geschickten und ungeschickten Handlungen zu wählen, muss man zunächst die Freiheit besitzen, eigene Handlungen wählen zu können. Andernfalls ist die ganze Idee eines Praxiswegs sinnlos.

Die grundlegende von der buddhistischen Romantik gestellte Frage und die Antwort, die sie auf diese Frage gibt, erlegen der Möglichkeit eines Pfades zum Ende des Leidens insgesamt also mindestens vier schwerwiegende Beschränkungen auf.

Die erste besteht darin, dass die buddhistische Romantik - indem sie eine bedingte Erfahrung des Eins-Seins als Ziel der

spirituellen Praxis identifiziert - Menschen dazu ermutigt, sich mit Erfahrungen zufrieden zu geben, die weit hinter einem nichtbedingten Ende von Leiden und Stress zurückbleiben.

Die zweite Einschränkung besteht darin, dass die buddhistische Romantik durch die Definition von Individuen als organische Teile eines organischen Ganzen ihren Lebenszweck - implizit oder explizit - festlegt: Sie sind dazu da, den Zielen des Ganzen zu dienen. In diesem Fall überlagert das größere Ziel den Wunsch jedes Einzelnen, seinem eigenen Leiden ein Ende zu setzen. Die Menschen sind hier, um das Ziel des Erdenlebens zu fördern, und sollten ihre Leiden mit Gleichmut und Freude ertragen, glücklich in dem Wissen, dass sie das Ziel des Erdenlebens vorantreiben - was auch immer das sein mag. Daher ist die buddhistisch-romantische Antwort auf die in den vier edlen Wahrheiten implizierte Wertfrage "Ist das Ende des Leidens ein erstrebenswertes Ziel?" ein eindeutiges "Nein".

Die dritte Einschränkung besteht darin, dass die buddhistische Romantik durch die Definition des primären spirituellen Themas in Begriffen des Werdens - ein Selbst in Beziehung zu einer Welt - die Tür zu jeder möglichen Vorstellung von einer Dimension jenseits des Werdens verschließt. Und da jeder Werdens-Zustand mit Leiden verbunden ist, schließt dies die Möglichkeit aus, das Leiden vollständig zu beenden. Daher ist die buddhistisch-romantische Antwort auf die Frage, die den späteren Buddha zu seiner Suche veranlasste, "ist es möglich, ein Glück zu finden, das frei von Altern, Krankheit und Tod ist" ein weiteres klares "Nein".

Die vierte Einschränkung ist eine noch grundlegendere Begrenzung der Möglichkeit von Freiheit, die auch dann greift, wenn Sie in diesem Leben keine endgültige Befreiung anstreben. In einer Welt, in welcher Sie integraler Teil eines größeren Ganzen sind, ist Wahlfreiheit selbst in einfachen Angelegenhei-

ten unmöglich. Nicht nur die Idee eines Praxispfades ist sinnlos, sondern auch der Akt, überhaupt einen Pfad - oder irgendetwas anderes - zu lehren. Wenn Menschen keine Wahl bezüglich ihres Handelns haben: Warum sollten Sie sich dann die Mühe machen, sie zu unterweisen? Und warum sollten diese Menschen sich die Mühe machen, auf das zu hören, was andere Leute sagen? So widerspricht sich die buddhistisch-romantische Antwort auf eine der noch grundlegenderen Fragen des Buddha - ob die Idee eines Praxispfads Sinn macht - selbst. Auf der einen Seite lehren die buddhistischen Romantiker Meditation als Praxispfad; auf der anderen Seite leugnen sie mit ihrer zugrundeliegenden Annahme, dass das Universum Eins ist, die für die Möglichkeit einem Pfad zu folgen erforderliche Entscheidungsfreiheit.

Die Frühromantiker konnten zwar keine befriedigende Antwort auf die Frage geben, wie Freiheit mit einem universellen, untereinander verbundenen Eins-Sein in Einklang gebracht werden könne, aber sie haben sich zumindest mit diesem Thema auseinandergesetzt. Die buddhistischen Romantiker hingegen schenken dieser Frage nie ernsthafte Aufmerksamkeit. Bestenfalls behaupten einige von ihnen die Möglichkeit von Entscheidungsfreiheit und beschreiben, wie formbar die kausalen Verbindungen in der bedingten Zusammenentstehung sein können - sie stellen sie zum Beispiel als ein juwelenbesetztes Netz oder eine schimmernde Matrix dar -, aber sie verfolgen das Thema selten weiter. Wenn man diese Bilder jedoch genauer untersucht, erweisen sie sich in zweierlei Hinsicht als unzulänglich.

Da ist zunächst die einfache Frage der Konsistenz: Wenn alle Faktoren im Netz leicht zu manipulieren sind, dann sind Sie selbst auch leicht zu manipulieren. Wenn Sie nichts als eine Chiffre in einer schimmernden Matrix sind: Welche Möglichkeit haben Sie dann, auf einen anderen Teil des Schimmers eine frei gewählte Kraft auszuüben?

* * *

• Bei dem zweiten Grund, warum diese Bilder unzulänglich sind, handelt es sich weniger um eine Frage der inneren Konsistenz und mehr um eine Frage von Wahrheit und hängt damit direkt mit *Punkt 4, der grundlegenden Ursache von Leidens und dessen Lösung* zusammen.

Die romantische Vorstellung, dass wir leiden, weil wir eine Trennung von der Welt empfinden, und dass das Leiden in den Momenten aufhört, in denen wir dieses Gefühl von Trennung überwunden haben, ist aus der Sicht des Dhamma nur ein teilweises - und sehr dürftiges - Verständnis von Leiden und seinem Ende. Selbst wenn wir ständig ein Gefühl von Eins-Sein 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 einfach damit zufrieden sind, sich gegenseitig zu spiegeln, und nichts anderes zum Leben brauchen?

Wie der Buddha betonte, leben wir in einer Welt, in der die primäre Interaktion darin besteht, sich voneinander zu ernähren, emotional und körperlich. Intersein ist Inter-Essen. 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. Ein Wesen zu sein bedeutet, eine Existenz des Werdens in einer Welt angenommen zu haben, in der andere Wesen ebenfalls geworden sind und die gleichen Nahrungsquellen im Visier haben.

Die buddhistisch-romantische Gleichsetzung von Leiden mit dem Gefühl eines separaten, getrennten Selbst wird manchmal mit der Vorstellung gerechtfertigt, dass ein solches Gefühl der Getrenntheit von Natur aus unbeständig sei. Dies setzt jedoch voraus, dass ein Gefühl des miteinander-verbunden-Seins - oder

ein Gefühl vom eigenen Sein als Prozess-Wesen anstatt als separates Wesen - beständiger wäre. Wie das Dhamma wiederholt feststellt, ist *jedes* Gefühl von Selbst eine Gestaltung, und alle Gestaltungen sind instabil (§19, §22). Sie müssen sich immer ernähren. Selbst Prozess-Wesen müssen sich ernähren, um den Prozess in Gang zu halten. Und es gibt keinen einzigen Mund im vernetzten Universum, der, wenn er gefüttert wird, die Nahrung an alle Teile des universellen Organismus schicken würde. Jeder Prozess spürt seinen eigenen Hunger und muss sich aus einem begrenzten Angebot an Nahrung versorgen. Der Wechsel von einem getrennten, separaten Selbst zu einem alles-umarmenden Prozess-Selbst würde also das Problem des Leidens nicht lösen.

Die Metapher für die Welt, welche den Buddha zur Praxis antrieb, war eines von Fischen, die um das Wasser in einem schrumpfenden Teich konkurrieren (§27). Und wie er sagte: Selbst wenn es Goldmünzen regnen würde, so wäre das nicht genug, um unsere sinnlichen Begierden zu befriedigen (§29). Nur wenn wir den Geist auf eine Dimension richten, in der es kein Hungergefühl und keine Notwendigkeit für Nahrungssuche gibt, werden wir irgendwann echtes Glück erlangen. Das Bedürfnis, sich zu ernähren, kann nicht einfach dadurch beendet werden, dass wir uns als Juwelen sehen, die ein schimmerndes Licht reflektieren. Wir müssen die Quelle unseres Hungers still legen, indem wir das Bedürfnis, ein Wesen zu sein, überwinden. Wenn wir uns dafür entscheiden, in einem Netz von Bedingungen zu verharren, die von Hunger angetrieben werden, verschließen wir uns jeder Möglichkeit, das Leiden zu beenden.

* * *

• *Punkt 5, die Natur der religiösen Erfahrung:* Wie in Kapitel 5 erwähnt, erwuchs Schleiermachers Glaube, dass es eine einzige, für alle Menschen gleiche religiöse Erfahrung gebe, aus seinem eigenen monotheistischen, pietistischen Hintergrund, in dem nur

eine religiöse Erfahrung - das Gefühl der Gegenwart Gottes - möglich war. Übersetzt in romantische Begriffe, in denen die letzte Wahrheit über die Realität in der unendlichen Einheit des Kosmos besteht, bedeutete dies, dass die einzig mögliche religiöse Erfahrung ein Gefühl dieser Einheit ist. Und wie wir in Kapitel 6 gesehen haben, stellten die Übermittler romantischer Religion diesen Teil von Schleiermachers These nie ernsthaft in Frage, selbst als der Westen mehr Wissen über nicht-monotheistische religiöse Traditionen erlangte. In einigen Fällen bezweifelten sie, dass eine solche Erfahrung die eigene Einheit mit dem Kosmos *beweise*, aber nicht ein einziges Mal wurde die Frage gestellt, ob dieses Gefühl der Einheit die einzig mögliche als religiös zu akzeptierende Erfahrung sei. Auch die buddhistische Romantik neigt nicht dazu, diese Frage zu stellen.

Buddhas Landkarte der spirituellen Erfahrungen unterscheidet sich jedoch in zwei wichtigen Punkten von derjenigen Schleiermachers: Erstens führt er eine große Vielfalt von Erfahrungen auf, die mit dem letztendlichen spirituellen Ziel verwechselt werden könnten. Zweitens erklärt er, dass das letztendliche Ziel kein Gefühl sei - nicht einmal ein Gefühl des Eins-Sein - sondern die direkte Erfahrung einer Dimension jenseits von Gefühlen und jenseits der Sinne (§§46-47; §54). Gleichzeitig bietet der Buddha viele praktische Tests an, um festzustellen, ob eine meditative Erfahrung die Erreichung des letztendlichen Ziels darstellt oder nicht.

Der Buddha räumt zwar ein, dass das in rechter Konzentration erreichbare singuläre Bewusstsein ein zentraler Teil des Pfades zum Todlosen sei, aber es ist nicht das Ziel (§23; §58). Da es gestaltet ist, muss es - wie alle anderen Faktoren des Pfades - fallen gelassen werden, wenn es seine Arbeit getan hat. Andernfalls wird sich das Tor zum Todlosen niemals öffnen.

Gleichzeitig ermutigt uns der Buddha niemals zu der Sicht-

weise, das in der Konzentration empfundene Gefühl oder die Wahrnehmung von Singularität sei ein Zeichen dafür, dass es sich bei der Erfahrung wirklich um eine Einheit handelt. Ganz im Gegenteil: Ein Meditierender, der die Unwissenheit beenden und zu klarem Wissen kommen möchte, muss alle Objekte des Geistes als etwas Separates betrachten (§ 24). Dieser Punkt betrifft all die Objekte, welche die buddhistische Romantik als Teile einer präexistenten Einheit zu sehen befürwortet: Selbst und Kosmos, Geist und Körper, Gefühle und Gedanken. Diese Dinge als Teile einer Einheit zu sehen, von der man auch selbst ein Teil ist, macht es unmöglich, irgendeinen Abstand von ihnen zu gewinnen. Ohne dieses Gefühl von Distanz können Sie Ihre Anhaftung an diese Dinge nicht klar sehen und überwinden.

Den Körper als Eins mit dem Geist zu sehen, macht es zum Beispiel unmöglich zu erkennen, wie Anhaften an den Körper eine Hauptquelle von Leiden ist. Die Gefühle als eins mit dem Verstand zu sehen, macht es unmöglich, ihre Nachteile zu sehen oder den Geist im Akt des Festhaltens an ihnen zu erwischen. Das Selbst als Eins mit der Welt zu sehen - eine Interpretation die man leicht der Konzentrationserfahrung der subtilen Unendlichkeitsbereiche zuordnen kann - ist nach Einschätzung des Buddha eine der törichtsten Selbst-Doktrinen überhaupt.

Dafür gibt es zwei Gründe. Zum Einen impliziert "Selbst" notwendig "Dinge, die zum Selbst gehören" und behauptet damit 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 sehen Sie, ob er wirklich Ihnen gehört (§21). Andererseits, wenn der Begriff des Selbst so ausgedehnt wird, dass er den Kosmos mit einschließt, werden Sie nicht danach suchen, wie sich das "Selbst" als mentale Handlung von Moment zu Moment um Wünsche herum bildet. Wenn Sie Ihre Wahrnehmung des Selbst nicht auf dieser Ebene untersuchen,

dann werden Sie nicht in der Lage sein, sich davon zu befreien (§22).

Es hat also gewichtige praktische Konsequenzen, wenn man die buddhistisch-romantische Position zu diesen Punkten der des Buddha vorzieht. Wenn Sie glauben, dass es nur eine religiöse Erfahrung gibt, dann werden Sie, wenn Sie eine beeindruckende Einheits-Erfahrung haben, die Tests des Buddha darauf nicht anwenden. Wenn Sie sich mit einem Gefühl des Eins-Sein zufrieden geben, werden Sie nicht weiter darauf achten, ob dieses Gefühl - wie alle anderen Gefühle - gestaltet ist oder nicht. Auf diese Weise riskieren Sie, sich mit viel weniger als dem Zweitbesten zufrieden zu geben.

* * *

• *Punkte 6 und 7, die Immanenz des religiösen Ziels und die begrenzte Freiheit, die es bringen kann:* Die Vorstellung, dass die religiöse Erfahrung nur zu einer immanenten und nicht zu einer transzendenten Dimension führt, ergibt sich aus der romantischen Definition des Menschen unter Punkt 2 und 3: ein integraler, organischer Teil eines Kosmos ohne transzendente Dimension. Als Teil eines solchen Kosmos gibt es keine Möglichkeit, etwas den Kosmos transzendierendes zu erleben. Selbst in einem mechanistischen Modell des Kosmos herrschen dieselben Beschränkungen. Wenn die buddhistische Romantik eine dieser Weltanschauungen akzeptiert, ist sie gezwungen, diese Beschränkungen ebenfalls zu akzeptieren.

Dieser Ansatz kehrt den Ansatz des Buddha um. Anstatt mit einer Definition dessen zu beginnen, was ein Mensch ist, und daraus abzuleiten, was ein Mensch wissen kann, arbeitete er umgekehrt: Er untersuchte zunächst, zu welchem Wissen ein Mensch durch Erfahrung gelangen kann, und zog dann - in Hinblick darauf, wie die bestmögliche Erfahrung gemacht wer-

den kann - Schlussfolgerungen zur Beantwortung der Frage, was ein Mensch ist. Er kam zu dem Schluss, dass das Festhalten an einer Definition dessen, was ein Mensch ist, letztlich dieser Erfahrung im Wege stehen würde, weshalb er seine Lehren über das Nicht-Selbst entwickelte, während er sich gleichzeitig weigerte zu beantworten, ob das Selbst existiert oder nicht (§§15–16).

In diesem Sinne ähnelt der Ansatz des Buddha ein wenig dem Ansatz, den James und Jung zu einer Zeit verfolgten, als das mechanistische Modell des Universums auf dem Vormarsch war: Anstatt mit den Gesetzen des Kosmos "da draußen" als primäre Realität zu beginnen und zu versuchen, sich selbst als sekundäre Realität in den Kontext dieser Gesetze einzufügen, schlugen sie vor, mit dem Bewusstsein - wie es im Innern erlebt wird - als primäre Realität zu beginnen und den Kosmos da draußen als sekundär zu betrachten. Nur dann, so erklärten sie, könnten die Probleme und Krankheiten des Bewusstseins geheilt werden.

Allerdings gelangte der Buddha wesentlich weiter als James oder Jung bei seiner Entdeckung, was wahre Gesundheit für die Psyche sein kann: eine Dimension, die völlig frei von den Beschränkungen von Raum und Zeit ist. Aufgrund dieser Entdeckung war er in der Lage, Theorien über Kausalität und das Universum zu bewerten und alle zu verwerfen, die die Erfahrung, zu der er gelangt war, nicht zulassen würden.

Dies wird - wie wir festgestellt haben - der phänomenologische Ansatz genannt. 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 Ungeschicktheit und kann es beenden, indem ich in allen meinen Handlungen Geschicklichkeit entwickle. Das gleiche Prinzip gilt für Sie. Mit anderen Worten: Das Problem wird im

Innern wahrgenommen, im Innern verursacht und kann nur im Innern gelöst werden. Und solange wir unsere Identität als Teil eines instabilen Netzes von Verbindungen behaupten, werden wir niemals in der Lage sein, eine Lösung zu erreichen.

Das bedeutet: Wenn wir darauf bestehen an einer Weltsicht festzuhalten, in der es kein Entrinnen aus einem Netz von Verbindungen gibt, überlassen wir uns selbst einem fortgesetzten Leiden ohne Aussicht auf Linderung.

Was die buddhistisch-romantischen Argumente betrifft, dass eine immanente Vorstellung von Befreiung einer transzendenten Vorstellung überlegen sei, so laufen diese auf zwei Behauptungen hinaus. Die erste ist, dass ein immanentes Ziel nicht-dualistisch sei, während ein transzendentes Ziel dualistisch sei. Dieses Argument ist nur dann stichhaltig, wenn "dual" von Natur aus schlechter als "nondual" ist. Das Problem des Leidens ist jedoch von Natur aus dual, sowohl in der Unterscheidung zwischen Leiden und seinem Ende als auch in der Lehre, dass es Ursachen und Wirkungen gibt. Entweder man leidet oder man tut es nicht. Sie schaffen die Ursachen, die zum Leiden führen, oder Sie folgen einem Handlungspfad, der zum Ende des Leidens führt. Wenn Sie sich entscheiden, dass das Leiden kein Problem sei, steht es Ihnen frei, weiterhin Ihrem Geschmack folgend die Ursachen für Leiden zu schaffen. Wenn Sie aber das Leiden beenden wollen, dann verpflichten Sie sich, diese beiden Dualitäten zu akzeptieren und einzusehen, dass zumindest hier der Dualismus Möglichkeiten eröffnet, die der Nicht-Dualismus verhindert

Die zweite Behauptung ist die, dass ein transzendentes Ziel automatisch Gleichgültigkeit gegenüber der zu transzendierenden Welt mit sich bringe, und dass dies zur Umweltkrise beitrage. Die Vorstellung, dass es eine transzendente Dimension gibt, so wird uns gesagt, bringe die Menschen dazu, diese weltliche Dimension als wertlos zu behandeln. Deshalb brauchen wir eine

Vorstellung von Befreiung, in der wir alle gemeinsam frei werden - 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 der Praxis - wie er vom Buddha skizziert wurde - betrachten, ist es schwer zu sehen, wie der Pfad zur Befreiung Gleichgültigkeit gegenüber unserem Planeten fördert oder zur Verschmutzung und Zerstörung der Umwelt beiträgt. Niemand hat jemals die Befreiung erlangt, indem er kleinlich und materialistisch war. Niemand hat jemals aus dem Wunsch nach Befreiung heraus Fracking betrieben oder die Umwelt verschandelt. Wie der Buddha sagte: Solange man nicht das volle Erwachen erreicht hat, geht man mit jeder Mahlzeit, die man zu sich nimmt, eine Schuld ein - eine Lehre, die kaum zur Sorglosigkeit ermutigt.

Die meisten Buddhisten wissen, dass sie in diesem Leben nicht das volle Erwachen erlangen werden, was bedeutet, dass sie mit der Aussicht konfrontiert sind, auf die Erde 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 verantwortungsvollen Umgang mit dem Planeten. Und doch hat die buddhistische Romantik - wie Herder und die Frühromantiker vor ihnen - den Glauben an Karma und Wiedergeburt abgelehnt und stattdessen nur vage Allgemeinplätze über Verbundenheit und Evolution offeriert. Aber diese vagen Vorstellungen von Verantwortung gegenüber anderen, die wir nie sehen werden, haben nicht halb so viel emotionale Wirkkraft wie eine Weltanschauung, in der wir gezwungen sein werden, zurückzukehren, um den Schlamassel, den wir selbst angerichtet haben, aufzuräumen.

Und der Pfad fördert tatsächlich Gewohnheiten, die darauf

ausgelegt sind, keine Sauerei zu hinterlassen. Zunächst einmal lehrt er, sich mit wenigen materiellen Dingen zufrieden zu geben - eine Eigenschaft, die dazu beiträgt, die Ausbeutung von Umweltressourcen zu verlangsamen. Wenn Menschen nur mit dem zufrieden sind, was sie wirklich brauchen, hinterlassen sie einen kleinen Fußabdruck.

In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, dass der Pfad das Zölibat mit sich bringt, das sicherlich nicht für die Überbevölkerung der Erde verantwortlich ist. Und im Gegensatz zu Bodhisattvas, die sich verpflichten, immer wieder in die Nahrungskette der Erde zurückzukehren, entfernen sich Arahants ganz aus der Kette und inspirieren gleichzeitig andere dazu, das Gleiche zu tun, so dass jedenfalls eine gewisse Anzahl Münder und Fische aus dem schrumpfenden Teich verschwinden.

Es ist also schwer zu erkennen, dass das Festhalten an der Befreiung als transzendentes Ziel dazu ermutigt, die Erde unbewohnbar zu machen. Es ist eigentlich ein Akt der Güte - gegenüber sich selbst, gegenüber denen, die dem eigenen Beispiel folgen, und gegenüber allen Formen des Lebens, die sich dafür entscheiden, zurückzubleiben. Ein immanentes Ziel der Befreiung vorzuziehen - und andere dazu aufzufordern, immer wieder in den Teich zurückzukehren - ist eigentlich eine unverantwortliche und herzlose Handlung.

* * *

• *Punkt 8, dass das Ziel nie ein für alle Mal erreicht ist:* Wie der Buddha deutlich gemacht hat, ist es nicht so, dass mit dem Erwachen alle Probleme im Leben beendet sind. Die vollständig erwachte Person empfindet immer noch Angenehmes und Schmerz und muss sich immer noch mit den Schwierigkeiten auseinandersetzen, die von anderen Menschen verursacht werden. Selbst der Buddha musste sich 45 Jahre lang mit dem Fehlver-

halten der Mönche und Nonnen in den von ihm gegründeten Saṅghas auseinandersetzen.

Nichtsdestotrotz betonte er auch immer wieder, dass keine dieser Schwierigkeiten in seinen Geist eindringen konnte, und dass das Gleiche für alle gilt, die vollständig erwacht sind (MN 137). Und im Gegensatz zu Menschen, die das Werden noch nicht aufgegeben haben, wird es keine Erfahrung von Angenehmem und Schmerzen an den sechs Sinnen mehr geben, sobald die vollständig erwachte Person stirbt. In der Zwischenzeit besteht ihre Erfahrung der Befreiung in der vollständigen Auslöschung von Leidenschaft, Abneigung und Verblendung (§52).

Einige buddhistische Romantiker stellen den Buddha in diesem Punkt jedoch mit dem Hinweis in Frage, dass er selbst nach seinem Erwachen immer wieder auf Māra traf. Da die moderne mechanistische Weltanschauung weder Platz für nicht-menschliche Geister noch dafür hat, dass die Gedanken eines Menschen im Geist eines anderen erscheinen, interpretiert dieses Argument Māra nicht als ein tatsächliches, nicht-menschliches Wesen, sondern als ein Symbol für die Verunreinigungen, die sich noch im Unterbewusstsein des Buddha befanden und die er nicht als solche erkannte. Diese wiederholten Begegnungen waren laut dieser Sichtweise einfach Zeichen dafür, dass der Buddha sein ganzes Leben lang noch an seinen Verblendungen zu arbeiten hatte.

Aber es gibt hier zwei Ungereimtheiten. Die erste ist, dass buddhistische Romantiker mit der obigen Behauptung ihre eigene romantische Interpretation der buddhistischen Kausalität verwerfen. An anderer Stelle haben sie selbst die Welt als ein Mysterium beschrieben, eine schimmernde Matrix, in der es keine scharfen Grenzen zwischen Individuen gibt. In einer solchen Welt könnte es leicht ein Wesen wie Māra geben, dessen Gedanken in das Bewusstsein des Buddha eindringen. Warum diese Lehrer sich entschieden haben, die eingeschränkte romantische

Sicht des religiösen Ziels zu verteidigen, indem sie die romantische Weltsicht einer mysteriösen, miteinander verbundenen Einheit ablehnen, ist schwer zu sagen, aber die Inkonsequenz untergräbt ihre Argumentation.

Die zweite Ungereimtheit ergibt sich aus der mechanistischen Weltsicht, die solche Lehrer für ihre Argumentation annehmen. In einem solchen Weltbild muss Bewusstsein notwendig ein Nebenprodukt physischer Prozesse sein, was bedeutet, dass auch Leiden einfach das Ergebnis physischer Prozesse wäre. Wenn das Leiden in einer solchen Welt überhaupt beendet werden könnte, so müsste dies durch physische Prozesse geschehen. Meditation, als phänomenologischer, nicht-physischer Prozess, könnte unmöglich eine Wirkung haben. Daher wäre für jemanden, der eine solche Weltanschauung vertritt, das Aufrechterhalten einer Meditationspraxis inkonsequent. Und noch inkonsequenter wäre es, anderen Dhamma- oder Meditationslektionen zu erteilen.

Also noch einmal: Die Ungereimtheiten, die mit diesem Argument einhergehen, untergraben die Position desjenigen, der es vorbringt.

Wie auch immer dieses Argument vorgebracht wird, die praktischen Konsequenzen des Beharrens darauf, dass das Ziel niemals vollständig erreicht werden kann, sind ähnlich wie unter Punkt 5: Wenn Sie akzeptieren, dass das Erwachen immer noch Gier, Abneigung und Verblendung im Geist hinterlässt, werden Sie zur Überbewertung einer meditative Erfahrung neigen, die beeindruckend zu sein scheint, aber immer noch Samen dieser Verunreinigungen hinterlässt. Dies würde jedem weiteren Fortschritt auf dem Pfad im Wege stehen.

* * *

• *Punkt 9, über das Sehen des Erhabenen im Alltäglichen:* Das Vermögen, alle Dinge als strahlend wahrzunehmen, wird im

Kanon als hohe Stufe von Geistesbeherrschung gewürdigt - aber es handelt sich dennoch um eine Gestaltung (§23). Das bedeutet, dass es kein Zeichen für eine transzendente Errungenschaft ist.

Was das Gefühl betrifft, dass alle Dinge heilig sind - was wir als mikrokosmische Erhabenheit bezeichnet haben -, so kann dies leicht zu Anhaftung führen. Der Buddha wies selbst darauf hin, dass die Betrachtung aller Dinge als "gut" zu ähnlichem Leiden führen kann, wie die Betrachtung aller Dinge als "schlecht" (MN 74). Außerdem: Wenn geschickte und ungeschickte Absichten als gleichermaßen heilig angesehen werden, welche Motivation gibt es dann, die ungeschickten aufzugeben? Das Gefühl, dass alle Dinge heilig sind, macht die Menschen also wehrlos gegenüber ihren eigenen ungeschickten Absichten und ist tatsächlich ein Hindernis auf dem Pfad.

Was das makrokosmisch Erhabene betrifft: Eine der oben unter Punkt 10 zitierten Passagen behauptet, dass sich Religion vor allem um das Geheimnisvolle drehe, und schlägt vor, das Leben und sein Ziel als geheimnisvoll anzusehen und die großen Fragen des Lebens unbeantwortet zu lassen.

Dies unterscheidet sich deutlich von Buddhas Gefühl der überwältigenden Bestürzung vor seinem Erwachen. Das Wort, mit dem er es beschrieb, *samivega*, bedeutet eigentlich "Schrecken" und passt gut zu Kants Verwendung des Wortes *erhaben*. Für den Buddha kam dieser Schrecken aus einer bestimmten Sicht der Welt - den Fischen im Tümpel - und verlangte eine Antwort: das Ende des Leidens. Diese Antwort im Dunkel des Geheimnisvollen zu belassen, bedeutet, den Weg zu einem Ausweg zu verschließen.

Auch hier gibt es also deutliche praktische Konsequenzen, wenn die Wahl auf eine der beiden Vorstellungen von Erhabenheit fällt. Die buddhistische Romantik will, dass die großen Fra-

gen unbeantwortet bleiben - das Dhamma will sie lösen.

* * *

• *Punkt 10 (a), über das Erreichen des spirituellen Ziels durch eine Haltung der Achtsamkeit, definiert als offene Empfänglichkeit und Akzeptanz:* Der Buddha stellt fest, dass es zwei Arten von Leidensursachen gibt: solche, die enden, wenn sie einfach mit Gleichmut betrachtet werden, und solche, die nur durch aktive Bemühungen beendet werden können (§38). Wenn Sie eine Haltung der Akzeptanz für alles Erlebte einnehmen, können Sie nur Ursachen der ersten Art loswerden. Die Ursachen der zweiten Art werden weiterhin gären und wahre Freiheit verhindern.

Gleichzeitig, wenn alle Erfahrung einfach zu akzeptieren und alle Erfahrung Eins ist: Was sagt das über das Problem des Bösen aus? Wie wir in unseren Diskussionen über Emerson, Maslow und Huxley festgestellt haben, gibt es - wenn das Böse als notwendiger Teil des Eins-Sein aller Dinge zu akzeptieren und das Universum als Ganzes gegenüber dem Guten und Bösen gleichgültig ist - keinen Anreiz für Bemühungen, das Böse zu vermeiden und Gutes zu tun. Eine solche Haltung zu lehren, würde in den Augen des Buddha die Menschen verwirrt und schutzlos vor ihren eigenen ungeschickten Trieben zurücklassen (§8). Es gäbe keine Grundlage für das, was er als kategorische Wahrheit bezeichnete: Dass ungeschicktes Verhalten zu vermeiden und geschicktes Verhalten zu entwickeln ist (AN 2:18). Das bedeutet, dass eine Haltung der totalen Akzeptanz der Dhamma-Praxis diametral entgegen steht.

Was die Achtsamkeit betrifft, so definiert sie der Buddha *niemals* als offenen, empfänglichen, vor-sprachlichen Zustand. Vielmehr ist seine Standarddefinition für die Fähigkeit der Achtsamkeit das Vermögen, sich an Dinge zu erinnern und sie für lange Zeit im Gedächtnis zu behalten (§ 35). In der Praxis der

rechten Achtsamkeit hält man daher einen von vier Bezugsrahmen im Geist - Körper, Gefühle, Geist und geistige Qualitäten - und erinnert sich daran, bei diesen Objekten an und für sich zu bleiben, innerhalb des Bezugsrahmens wach für den gegenwärtigen Moment zu sein und sich gleichzeitig an die Anweisungen zu erinnern, die mit jedem Bezugsrahmen verbunden sind: Wie auftauchende ungeschickte Faktoren mit Entschlossenheit aufgegeben und an ihrer Stelle geschickte Faktoren entwickelt werden.

Einige der anschaulicheren Analogien des Kanons für die Praxis der Achtsamkeit betonen dieses Element von Entschlossenheit und empfehlen alles andere als einen Zustand offener, nicht-urteilender Empfänglichkeit: Eine Person, deren Kopf in Flammen steht; ein Mann, der zwischen einer Schönheitskönigin und einer Menschenmenge hindurchgeht und auf seinem Kopf eine bis zum Rand mit Öl gefüllte Schale trägt, sowie ein Mann, der ihm mit einem erhobenen Schwert folgt, bereit, ihm den Kopf abzuschlagen, wenn auch nur ein Tropfen Öl verschüttet wird (§§ 36-37).

Es gibt selbst unter seriösen Gelehrten eine Tendenz, den Kanon nach Passagen zu durchforsten, die ein mehr auf Empfänglichkeit ausgerichtetes Bild von Achtsamkeit vermitteln. Aber diese Tendenz ignoriert nicht nur die grundlegende Definition von Achtsamkeit, sondern leugnet auch die wesentliche Zusammengehörigkeit aller Faktoren des Pfades. In einigen Fällen ist diese Leugnung deutlich: Um ihre Argumente zu untermauern, definieren einige Gelehrte tatsächlich rechte Achtsamkeit auf der einen Seite und rechte Anstrengung sowie rechte Konzentration auf der anderen Seite als zwei sich gegenseitig ausschließende Formen der Praxis. Dies lässt darauf schließen, dass die Tendenz, Achtsamkeit als einen offenen, empfänglichen, nicht-urteilenden Zustand zu definieren, aus einer anderen Quelle als dem Kanon

stammt. Es ist möglich, für diese Tendenz asiatische Wurzeln in den Meditationsschulen zu finden, welche Achtsamkeit als bloßes Gewahrsein oder bloßes zur-Kenntnis-nehmen definieren. Die Art und Weise jedoch, wie der Westen diese Definitionen in Richtung Akzeptanz und Bejahung verwandelt hat, ist weniger mit asiatischen Traditionen verknüpft 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 Empfänglichkeit zu beschränken, lässt einen wehrlos gegenüber den Ursachen des Leidens zurück, die nur durch gezielte Anstrengung beseitigt werden können.

* * *

• *Punkt 10 (b), dass es viele verschiedene Wege zum Ziel gibt:* Wie wir oben festgestellt haben, stammt diese Idee von der pietistischen - und später von den Romantikern übernommenen - Annahme, dass es nur ein mögliches Ziel gibt. Basierend auf dieser Annahme glaubten sowohl die Pietisten als auch die Romantiker, dass die einzige freundliche Art und Weise, andere Wege als den eigenen zu betrachten, darin besteht, sie als gleichwertige alternative Routen zu ein und demselben Ort zu befürworten.

Wenn es jedoch - wie das Dhamma ausführt - viele mögliche Ziele gibt, dann können verschiedene Pfade tatsächlich zum Erreichen unterschiedlicher Ziele führen. Der freundliche Ansatz besteht also nicht einfach darin, alle Pfade zu befürworten. Es geht darum, herauszufinden, welcher Pfad zu welchem Ziel führt.

Der Buddha sagt deutlich, dass es nur einen Pfad zur Befreiung gibt (§60). Der Versuch, Erwachen auf andere Weise als auf dem edlen achtfachen Pfad zu finden, sei wie der Versuch, Öl aus Kieselsteinen zu pressen oder eine Kuh zu melken, indem man ihr Horn verdreht (§59). Der Kanon vergleicht das Wissen

des Buddha über den Weg zum Erwachen mit dem eines erfahrenen Torwächters, der nach Umrundung der Mauern einer Stadt weiß, dass es nur einen Weg in die Stadt gibt: das Tor, welches er bewacht (§57).

Selbst für eine Person, die sich auf dem einen Pfad zur Befreiung befindet, nennt der Buddha viele mögliche Erfahrungen, wie z.B. die verschiedenen Ebenen von Konzentration, die für Befreiung gehalten werden könnten - und gehalten wurden (DN 1). Daher stellt er eine Reihe von Tests für die Beurteilung der Frage zur Verfügung, ob eine meditative Erfahrung das Erreichen des Ziels, eine Station auf dem Weg, oder eine Abzweigung darstellt, die in die falsche Richtung führt.

Einer der Tests um festzustellen, ob jemand die erste Stufe des Erwachens erreicht hat, ist die Frage, ob man nach reiflicher Überlegung erkennt, dass keine andere als die Lehre des Buddha den wahren, exakten Weg zum Ziel lehrt (§56). Obwohl jeder Einzelne sich auf ein Thema konzentrieren muss, das seinem oder ihrem Temperament entspricht (SN 35:204), sind die Grundzüge des Pfades für alle dieselben.

In diesem Sinne raubt die buddhistisch-romantische Position, dass jeder Mensch - in der Gewissheit, unabhängig von der Art der Entscheidung zum gleichen Ziel zu gelangen - seinen eigenen Weg wählen kann, den Menschen die Motivation, bei unvermeidlich auftauchenden Schwierigkeiten auf dem wahren Weg zu bleiben. Dies ist ein schwerwiegendes Hindernis für die Erlangung von Freiheit.

* * *

• Dieses Hindernis ist besonders augenfällig in Hinsicht auf *Punkt 11, die Behauptung, dass erotische Liebe einen Weg zum Erwachen bilden kann.* Der Buddha begann seine Lehrtätigkeit mit der Feststellung, dass der von ihm gelehrte Pfad zwei Extre-

me vermeidet: das Schwelgen in sinnlichen Vergnügungen unter der Herrschaft der Sinnlichkeit - mit anderen Worten, die Leidenschaft für die eigenen sinnlichen Entschlüsse - und das Schwelgen in Selbstquälerei. Beide Extreme, sagte er, seien unedel. Beide erzeugten eine Menge Leid - wenn Sie nicht glauben, dass Sex Leid verursachen kann, verbringen Sie etwas Zeit im Scheidungsgericht - und keines führe zum Ziel.

Und er missbilligte die Sinnlichkeit nicht aus einer beliebigen persönlichen Abneigung gegen sie. Er erkannte, dass der Geist zu starker Konzentration in der Lage ist, wenn er auf sinnliche Begierde fokussiert ist. Aber er erkannte auch, dass dies im Sinne des Pfades die falsche Art von Konzentration wäre. *Rechte* Konzentration würde erfordern, dass er dieses Verlangen fallen lässt (§58; §14). Schließlich erfordert das Erwachen ein Verstehen des Werdens, und ein Mensch kann sinnliches Werden nur begreifen, wenn es ihm gelungen ist, aus dem Verlangen herauszutreten, um den sich das Werden bildet (MN 14). Wie der Buddha später zugab, machte er keine mentalen Freudensprünge, als er zum ersten Mal einsah, dass rechte Konzentration die Loslösung von Sinnlichkeit erfordert. Aber er war sich selbst gegenüber ehrlich genug zuzugeben, dass dem so ist. Indem er sich also auf die Nachteile von Sinnlichkeit konzentrierte, war er in der Lage, den Geist in rechte Konzentration zu bringen und von dort aus Erwachen zu erlangen (AN 9:41).

Der Unwille, die Nachteile von Sinnlichkeit zu sehen, ist eine Form der Unehrlichkeit, die einen von der Untersuchung einiger der krudesten Formen von Werden abhält, die der Geist erzeugt. Gleichzeitig hindert sie einen daran, sich die Wünschbarkeit - oder sogar die Möglichkeit - eines Geistes vorzustellen, der frei von dem Leiden ist, welches diese Formen von Werden mit sich bringen (MN 125). Dieser Mangel an Vorstellungskraft schränkt die eigene Sensibilität für Stress und auch die Möglichkeit ein,

ein von Stress völlig freies Glück zu erreichen.

* * *

• *Punkt 12: über die Tolerierung aller religiösen Traditionen als gleichermaßen gültige Ausdrucksformen eines Gefühls des universellen Eins-Sein.* Die romantische Einstellung zur Toleranz steht in direktem Zusammenhang mit dem grundlegenden Paradoxon, dem wir in der romantischen Religion häufig begegnet sind: die Position, dass einerseits niemand über die Darstellung des Eins-Sein einer anderen Person urteilen kann, dass aber andererseits diese Darstellungen nur dann zulässig sind, wenn sie die romantische Sichtweise anerkennen, dass sie unvollkommene Darstellungen des Eins-Sein sind, sowie die daraus resultierenden Sichtweise, dass einige Darstellungen dieses Prinzip besser ausdrücken als andere. Übertragen auf die Frage der Toleranz bedeutet dies, dass Ihre Überzeugungen alle nur so lange toleriert werden, wie sie die romantischen Prinzipien über Religion und die Welt, in der sie funktioniert, anerkennen.

Diese Zwangsjacke sitzt etwas lockerer als die engen Toleranzvorstellungen, welche viele andere religiöse Traditionen bieten, aber es ist trotzdem eine Zwangsjacke. Dies wird besonders aus dem Blickwinkel des Dhamma deutlich, und zwar aus zwei Gründen. Erstens stellt das Dhamma keinen Versuch dar, das universelle Eins-Sein auszudrücken, und sieht eine Rückkehr zu diesem Eins-Sein nicht als sein Ziel an. Es zielt stattdessen auf etwas jenseits des Universums: totale Befreiung. Zweitens erkennt es klar, dass es richtige und falsche Pfade zur Befreiung gibt. Zu behaupten, dass ein falscher Weg tatsächlich zu dem gleichen Ergebnis führen kann, ist ein Bärendienst für andere - und für sich selbst - genauso wie es verkehrt ist, anderen Menschen beizubringen, eine Kuh zu melken, indem man ihr das Horn verdreht (§59).

Diese beiden Gründe stehen in direkter Beziehung zur dritten und vierten edlen Wahrheit: Dass es eine nicht-gestaltete Dimension gibt, die das Ende des Leidens darstellt, und dass es richtige und falsche Wege gibt, um zu dieser Dimension zu gelangen. Das Dhamma zu zwingen, diese beiden Wahrheiten aufzugeben, um sich romantische Toleranz zu verdienen, stellt einen zu hohen Preis dar. Es würde all jene ärmer machen, welche - würde sich das Dhamma diesen Bedingungen beugen - dann aller aus dem Erlernen dieser Wahrheiten entspringenden Wohltaten beraubt wären.

Manche Menschen fürchten, dass Vorstellungen von richtigen und falschen Praktiken unweigerlich zu Streit führen - sehen Sie sich all die sinnlosen Kriege an, die wegen religiöser Überzeugungen geführt wurden. Demzufolge wäre es netter, die Menschen den selbst gewählten Weg gehen zu lassen. Das ist die Einstellung, die überhaupt erst zum Pietismus führte, und wie wir gesehen haben, hat diese pietistische Einstellung in der romantischen Religion überlebt. Aber einige Meinungsverschiedenheiten in religiösen Angelegenheiten führen eher zu Streit als andere. Wenn Sie zum Beispiel glauben, dass es nur einen Gott gibt, und alle anderen Götter als böse und falsch ansehen, werden Sie sich wahrscheinlich durch die Existenz anderer Menschen bedroht fühlen, die an andere Götter als Ihren eigenen glauben. Diese Haltung kann - und hat auch bereits - leicht zu wiederholten Gewaltausbrüchen führen.

Wenn Sie jedoch an einen zu wahrem Glück führenden Handlungspfad glauben - dass Sie z.B. eine Kuh melken können, indem Sie ihr Euter streichen -, dann werden Sie andere Menschen bemitleiden, die versuchen, die Kuh zu melken, indem sie an ihrem Horn drehen. Vielleicht fühlen Sie sich inspiriert, sie auf ihren Fehler hinzuweisen, aber wenn sie darauf bestehen, das Horn zu drehen, lassen Sie sie in Ruhe. Trotzdem können Sie Ihr Bestes

tun, um andere davon zu überzeugen, dass eine Kuh effektiver gemolken wird, indem man ihr Euter streicht. Und es ist richtig, dies zu tun. Mangelt es an einem klaren Verständnis von richtig und falsch, müssen viele Menschen unnötigerweise auf Milch verzichten.

* * *

• *Punkt 13 bis 16:* Diese Prinzipien des Programms der buddhistischen Romantik laufen im Grunde auf zwei hinaus: *(a) dass alle religiösen Texte die Gefühle des Autors für das universelle Eins-Sein ausdrücken und (b) dass kein Text besondere Autorität besitzt, da kein endliches Wesen - gefangen in seiner Zeit und seiner Kultur - dieses Eins-Sein vollständig verstehen oder ausdrücken kann.* Daher sollten alle Texte aus einer ästhetischen Perspektive gelesen werden, als poetische Inspiration, aber ohne ihnen dabei irgendeine Autorität zuzusprechen. Vielmehr würde man - aufgrund der Begrenztheit sprachlicher Ausdrucksmittel bei der Darstellung des universellen Eins-Sein - die eigene Erfahrung dieses Eins-Sein behindern, wenn man dem Ausdruck eines anderen Autorität verleiht.

Aus der Perspektive des Dhamma ist die diesen Ideen zugrunde liegende Prämisse jedoch falsch. Die Lehren des Buddha sind nicht Ausdruck seiner Gefühle für das universelle Eins-Sein. Sie sind präzise Handlungsanweisungen für das Erreichen ultimativen Glücks. Deshalb wählte er als grundlegendes Bild für seine Lehre den Pfad: etwas, dem man folgen muss, um ein Ziel zu erreichen.

a) Zugegeben, der Kanon enthält ein paar Passagen, in denen der Buddha und seine erwachten Schüler poetisch und ausdrucksvoll über ihre Erreichungszustände sprechen, aber diese Passagen sind selten. Weitaus häufiger sind beschreibende und vorschreibende Passagen: *Landkarten des Pfades*, in denen der Buddha

deutlich beschreibt, wie man zum Erwachen gelangt; und *Ermutigungen, den Landkarten zu folgen*, in denen er versucht, den Menschen klar zu machen, warum Erwachen erstrebenswert sei. Wie er in einem berühmten Gleichnis sagte, war das Wissen, das er durch sein Erwachen erlangte, wie die Blätter im Wald; das Wissen, das er lehrte, wie die Blätter in seiner Hand (SN 56:31). Und er wählte speziell diese Blätter aus, weil sie einem Zweck dienten, nämlich anderen zu helfen, die für die Befreiung notwendigen Fähigkeiten zu entwickeln.

Dieser Punkt wird durch die Bildsprache und Analogien unterstützt, welche im gesamten Kanon verwendet werden. Obwohl einige der eher poetischen Passagen Bilder aus der Natur verwenden, sind Analogien aus handwerklichen Fertigkeiten - Kochen, Ackerbau, Bogenschießen, Schreinerei - weitaus in der Überzahl. Damit wird deutlich gemacht, dass es sich bei der Dhamma-Praxis um eine Fertigkeit handelt, die auf ähnliche Weise verstanden und gemeistert werden kann wie mehr alltägliche Fertigkeiten.

Die poetische Herangehensweise an den Kanon übersieht die Sorgfalt, mit welcher der Buddha versuchte, seine Anweisungen genau und deutlich zu machen. Es gibt, wie er einmal bemerkte (§66), zwei Arten von Versammlungen: solche, die in leeren Worten geschult sind, und solche, die im Kreuzverhör geschult sind. In der ersten lehrt man die Schüler "Werke von Dichtern, die kunstvoll im Klang und kunstvoll im Ausdruck sind, Arbeiten von Außenseitern" und sie werden nicht ermutigt, die Bedeutung dieser schönen Worte zu ergründen. In der letzteren - und hier beschrieb der Buddha seine eigene Lehrmethode - wird den Schüler das Dhamma gelehrt und "wenn sie jenes Dhamma gemeistert haben, dann stellen sie sich gegenseitig Fragen und analysieren es: ‚Wie ist das? Was ist seine Bedeutung?' Sie legen frei, was verborgen ist, machen verständlich, was schwer verständlich ist

und räumen bei unklaren Punkten etwaige Zweifel aus."

Diese Lehrmethode zielte darauf ab, seinen Schülern ein klares Verständnis davon zu vermitteln, was sie zu tun haben. Solche Lehren als Poesie zu behandeln, ermuntert zu einer eher nebulösen Vorstellung vom Dhamma und beraubt das "zu tun haben" eines Großteils seiner Kraft. Passagen, die die Gewohnheiten und Ansichten des Lesers herausfordern, können dann leichter abgetan 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 Autoren der buddhistischen Romantik zeigen diese Lockerheit - wie in dem obigen Zitat, welches dem Buddha die Worte unterschiebt, Übungsregeln seien für eine in Achtsamkeit verankerte Person nicht notwendig - etwas, das er nie gesagt hat. Durch den saloppen Umgang mit den Worten des Buddha schaden diese Autoren sowohl dem Buddha, indem sie ihn verleumden, als auch den Lesern. Denn diesen verwehren sie die Möglichkeit, aus der konkreten Erfahrung des Buddha auf dem Pfad sowie seiner Fähigkeit, den Praxis-Pfad zu lehren, Nutzen zu ziehen.

b) Da der Buddha einen bestimmten Weg des Handelns lehrte, haben die romantischen Begründungen, ihm keine Autorität zuzugestehen, keine Grundlage. Es stimmt, dass keine Person das letzte Wort über das universelle Eins-Sein haben kann. Aber es ist möglich, dass eine Person vollständige Kompetenz hinsichtlich einer Fertigkeit entwickelt - manchmal eine Kompetenz, die niemand übertreffen kann.

Wenn wir die Lehren des Buddha in diesem Licht sehen, können wir die in den Pāli-Suttas dargestellte Art seiner Autorität verstehen. Er spricht nicht mit der Autorität eines Schöpfers, sondern mit der Autorität eines Experten. Nur in den Ordens-

regeln des Vinaya nimmt er die zusätzliche Autorität eines Gesetzgebers an. In den Suttas nennt er sich selbst Arzt, Ausbilder, bewundernswerten, erfahrenen Freund, der eine bestimmte Fähigkeit gemeistert hat: dem Leiden ein Ende zu setzen. Er gibt explizite Empfehlungen, wie man handeln, sprechen und denken soll, um dieses Ergebnis herbeizuführen; Anweisungen, wie man Geistesqualitäten entwickelt, die es einem erlauben, die eigenen Handlungen genau zu beurteilen; und Fragen, die man sich stellen sollte, um die eigenen Fortschritte auf dem Weg zu messen.

Was den möglichen Schaden anbelangt, der dadurch entstehen könnte, dass man dem Buddha in diesen Bereichen Autorität verleiht, so bemühen buddhistische Romantiker, die die Gefahren des Befolgens einer bestimmten buddhistischen Lehre beschreiben, gewöhnlich Karikaturen. Zum Beispiel warnt ein Lehrer so vor den Gefahren, einem Pfad folgen zu wollen, der zu einem transzendenten, ein für alle Mal erreichbaren Ziel führt:

> "Der lineare Pfad hält eine idealistische Sichtweise des vervollkommneten Menschen aufrecht, einen Buddha oder Heiligen oder Weisen. In dieser Sichtweise sind alle Gier, Wut, Angst, Urteilsvermögen, Verblendung, persönliches Ego und Begehren für immer ausgerottet, vollständig eliminiert. Was übrig bleibt, ist ein absolut unerschütterlicher, strahlender, reiner Mensch, dem niemals irgendwelche Schwierigkeiten widerfahren, ein erleuchteter Weiser, der nur dem Tao oder dem Willen Gottes folgt und niemals seinem eigenen."

Obwohl dies eine mögliche Sichtweise des linearen Pfades sein mag, ist es nicht der Pfad, der im Kanon gelehrt wird. Der Buddha hat zweifellos Urteile über Menschen gefällt und klare Kriterien dafür gelehrt, was gültige Urteilsgründe sind und was nicht (AN 7:64; AN 4:192; MN 110). Er stieß bei der Gründung der

monastischen Saṅgha auf Schwierigkeiten. Aber das stößt die Tatsache nicht um, dass seine Gier, Abneigung und Verblendung verschwunden waren.

Wie MN 22 sagt: Das Dhamma falsch zu verstehen birgt Gefahren in sich. Im Kontext dieser Sutta bezieht sich der Buddha auf Menschen, die sich mit dem Dhamma um des Debatierens willen befassen. In der heutigen Zeit könnten wir auf die darin liegenden Gefahren hinweisen, sich mit den Lehren auf neurotische Art und Weise zu befassen. Aber es lauern noch größere Gefahren, wenn wir die Lehren falsch darstellen und sie auf unser eigenes Niveau herabziehen, anstatt uns an ihnen aufzurichten. Wie der Buddha sagte, verleumden ihn diejenigen, welche behaupten, er habe etwas von ihm nicht Gesagtes gesagt, oder etwas von ihm Gesagtes nicht sagen (§ 68). Indem sie das tun, machen sie sich selbst - und andere - blind für das Dhamma.

* * *

• *Punkt 17, über die Quellen moralischen Verhaltens.* Die romantische Ablehnung moralischer Gebote beruht - wie ihre Ablehnung religiöser Autorität im Allgemeinen - auf einer falschen Prämisse: dass Vorstellungen von richtig und falsch nur die Gefühle der Person ausdrücken, welche sie hervorbringt.

Der Buddha stellte einen moralischen Kodex von fünf Übungsregeln auf, weil er aus eigener Erfahrung gelernt hatte, dass dieser für das Führen eines schadlosen Lebens die notwendigen Leitlinien gab: schadlos sowohl für sich selbst als auch für andere (AN 4:99). Und die Reichweite dieser Leitlinien endet nicht mit dem Erwachen. Auch wenn erwachte Menschen sich nicht mehr in Bezug auf die Übungsregeln definieren, stimmt ihr Verhalten immer noch mit ihnen überein (MN 79). Und wenn umgekehrt eine Person behauptet, erwacht zu sein, aber ihr Verhalten nicht mit den Übungsregeln übereinstimmt, kann die Behauptung als

falsch zurückgewiesen werden (AN 3:87).

Mit den Maßstäben des Buddha gemessen hält die buddhistisch-romantische Behauptung, dass Gefühle von Liebe und Mitgefühl auf der einen und von Eins-Sein auf der anderen Seite eine ausreichende Orientierungshilfe zu geschicktem Verhalten geben können, der Erfahrung nicht stand.

Eine Haltung von Liebe und Mitgefühl - für sich genommen und ohne Kenntnisse darüber, 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 Übungsregeln erinnern uns also daran, was geschicktes Kamma tatsächlich ist, und sie drücken ihre Botschaft in einer prägnanten Form aus, an die man sich leicht erinnern kann, wenn es am nötigsten ist: Wenn sich die Ereignisse überschlagen und verwirrend sind, und zu widersprüchlichen Emotionen oder Vorstellungen darüber führen, was eine geschickte Handlung wäre.

In ähnlicher Weise ist eine Haltung des Eins-Sein - dass andere Menschen eins mit Ihnen sind - schwer aufrechtzuerhalten, wenn diese anderen Menschen versuchen, Sie und Ihre Lieben zu töten oder Ihnen zu stehlen, was Sie zum Überleben brauchen. Und doch brauchen Sie gerade in solchen Situationen etwas Klares, an dem Sie sich festhalten können, um langfristig geschickte Handlungen ausmachen zu können und die Charakterstärke zu haben, diese umzusetzen.

Aber die Übungsregeln sind mehr als nur ein Ratschlag gegen ungeschicktes Verhalten. Sie sind auch Hilfsmittel, um Konzentration und Unterscheidungsvermögen zu entwickeln. Wenn man sie sorgfältig befolgt, vermeidet man Handlungen, die zu Reue führen - oder, aus Reue, zu Verleugnung. Ein durch Bedauern verletzter Geist wird es schwer haben, sich in Konzentration zu

vertiefen. Wenn Bedauern mit dem Narbengewebe der Verleugnung überdeckt wird, fällt es dem Geist schwer, die eigenen mentalen Aktivitäten sorgfältig zu betrachten. Es wäre unmöglich, Weisheit zu entwickeln.

Außerdem werden Sie, wenn Sie sich sorgfältig an die Übungsregeln halten, feststellen, 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 Übungsregeln einfach als die Gefühle einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt - dem Buddha im alten Indien - abzutun, die für heute modifiziert werden müssen, werden Sie leicht Ausnahmen für Ihre Vorstellungen und Gewohnheiten machen. Das wird Sie des "Spiegels des Dhamma" berauben, den die Übungsregeln im Idealfall bieten können.

* * *

• Dieses Prinzip gilt nicht nur für Ihre persönlichen Vorstellungen und Gewohnheiten, sondern auch für diejenigen, die Sie von Ihrer Kultur übernommen haben. Wenn Sie das Dhamma nicht als kulturübergreifend sehen können, dann werden Sie nicht bereit sein, auf das Dhamma zu hören, wenn es die Horizonte herausfordert, in denen Ihre Kultur Sie gelehrt hat zu denken und zu fühlen. Da diese Horizonte für die Menschen, welche von ihnen umgeben sind, unsichtbar sein können und dennoch effektiv alle Prämissen ausblenden können, die nicht mit ihnen übereinstimmen, bemerken Sie vielleicht nicht einmal die Herausforderungen, die das Dhamma präsentiert.

Dies ist der praktische Nachteil von *Punkt 19, wenn man das Dhamma des Buddha einfach als ein Produkt seiner historischen Umstände betrachtet.*

Die Grundaussage und -zielsetzung des Dhamma stellt dieses Prinzip direkt in Frage. Die mit dem Erwachen einhergehende Befreiung - was der Buddha die Essenz oder das Kernholz (sāra) des Dhamma nannte (§39) - steht außerhalb von Raum und Zeit (§§45-49). Die Entdeckung dieser zeitlosen Perspektive durch den Buddha befähigte ihn zu beurteilen, welche Aspekte seiner Kultur dem zur Essenz führenden Pfad förderlich waren und welche nicht. Die bloße Tatsache, dass er eine Erfahrung des Transzendenten behauptete, ist in sich noch kein Beweis derselben. Die romantische Gegenbehauptung jedoch - dass es keine transzendente Dimension gibt - wurde auch nie bewiesen. Aber wie wir bereits festgestellt haben, behauptet der Buddha die Möglichkeit der Freiheit - sowohl Entscheidungsfreiheit auf der Ebene des Augenblicks als auch ultimative Freiheit durch Erwachen -, während die romantische Behauptung die Möglichkeit echter Freiheit eindeutig ausschließt. Den romantischen Anspruch dem Dhamma vorzuziehen, verstellt daher jeden denkbaren Praxispfad.

Es ist offensichtlich, dass Buddhas Sprache und Metaphern kulturell bedingt waren, aber es ist schwer, in seinen grundlegenden Lehren derartige Begrenzungen zu finden. Ganz zu schweigen von seiner Lehre über die Befreiung; selbst seine Erklärungen über das Leiden und den Weg zu seinem Ende sind in universellen Begriffen gehalten. Was den Umfang seines Wissens betrifft, so behauptete er Kenntnisse über die Vergangenheit, welche unsere bei weitem übertreffen (DN 29; DN 1), und er berief sich oft auf ein direktes Wissen über eine enorme Zeitspanne von der Vergangenheit über die Gegenwart und in die Zukunft, wenn er z.B. beschrieb, wie körperliche, verbale und geistige Handlungen geläutert werden sollten (MN 61) und wie höchste Leerheit erlangt werden könne (MN 121). Das ist der Grund, warum auch das Dhamma des Pfades als zeitlos bezeichnet wird, und warum

man dies auf der ersten Stufe des Erwachens bestätigt findet.

Gleichzeitig sind Menschen, wenn sie von wesentlichen buddhistischen Lehren und deren Begrenzungen durch die kulturellen Konventionen von Buddhas Zeitalter sprechen, in der Regel falsch über diese Konventionen informiert.

Nehmen wir zum Beispiel die Lehre von kamma: Obwohl der Buddha das Wort *kamma* ebenso wie seine Zeitgenossen benutzte, unterschied sich seine Vorstellung davon, was kamma ist und wie es wirkt, radikal von der ihren (§8; MN 60; MN 101).

Das Gleiche gilt für die Lehre von der Wiedergeburt: Die Fragen, ob es wirklich eine Wiedergeburt gebe und inwieweit sie mit kamma zusammenhänge, wurden zu seiner Zeit heftig diskutiert (DN 2; DN 23). Daher ist es fraglich, ob er in der Lehre über die Auswirkungen von kamma auf die Wiedergeburt einfach den engen Glaubensvorstellungen seiner Kultur unreflektiert gefolgt ist. Tatsächlich gingen seine Lehren zu diesem Thema die Frage der Wiedergeburt auf eine neuartige und praxisnahe Weise an: Er konzentrierte sich nicht darauf, *was* wiedergeboren wird oder nicht, sondern darauf, *wie* Wiedergeburt aufgrund von Gewohnheiten des Geistes stattfindet, und wie diese Gewohnheiten umtrainiert werden können, um Freiheit von fortgesetztem Leiden zu erlangen. Seine Lehren über kamma und Wiedergeburt geben universelle Antworten auf eine universelle Frage: "Unter welchen Gesichtspunkten sollte ich entscheiden, ob eine bestimmte Handlung der Mühe wert ist?" Wir können in dieser Frage nicht agnostisch sein und sie als keiner Antwort würdig betrachten, denn wir beantworten sie wohl oder übel mit jeder einzelnen Handlung: Wir entscheiden, welche möglichen Ergebnisse der Handlung in die Entscheidung einfließen sollten, ob es sich lohnt, sie auszuführen, und welche möglichen Ergebnisse wir ignorieren.

Was an der westlichen Einstellung zu kamma und Wiedergeburt auffällt, ist, dass so viele Westler sich von Anfang an gegen diese Lehren gewehrt haben. Herder fand sie abstoßend, ebenso wie Hegel, obwohl keiner von beiden die große Bandbreite der indischen Positionen zu diesen Themen kannte oder verstand, dass sich die Position des Buddha radikal von allen anderen in der indischen Tradition unterschied. Doch obwohl zu diesen Fragen im Laufe der Jahre zahlreiche Belege dafür gefunden wurden, dass die Position des Buddha in einzigartiger Weise dazu 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 Relikte, die besser aus der Tradition entfernt werden sollten, weil die Idee des individuellen kamma mit dem Prinzip der Einheit allen Seins kollidiert und die Lehre über die Wiedergeburt mit dem Prinzip der totalen Empfänglichkeit für den gegenwärtigen Moment. Infolgedessen wird den eigentlichen Lehren des Buddha zu diesen Themen nicht gestattet, den westlichen/romantischen Annahmen einen Spiegel vorzuhalten. Es wird ihnen auch keine Chance gegeben, den Weg um die Hindernisse herum zu zeigen, welche diese Annahmen auf dem Pfad darstellen.

* * *

• Stattdessen lehrt die buddhistische Romantik, dass moderne Buddhisten dem Dhamma eigentlich mit Veränderungen einen Gefallen tun, welche es den Bedürfnissen und Annahmen der modernen Kultur anpassen - in Übereinstimmung mit *Punkt 20: der Pflicht, die eigene religiöse Tradition entsprechend dem Zeitgeist zu verändern.*

Hier ist es wichtig, sich an die romantische Annahme zu erinnern, welche diesem Prinzip zugrunde liegt: Dass das Universum ein zielorientierter Organismus sei, und dass dieses Ziel im Laufe der Zeit immer mehr verwirklicht wird. Daher sind Entwicklun-

gen in der Gesellschaft gut, und Religionen sollten sich weiterentwickeln, um mit ihnen Schritt zu halten. Diese Annahme gewinnt in unserer Kultur noch einmal deutlich an Überzeugungskraft, da der technologische Fortschritt die Menschen glauben lässt, dass sich unsere Kultur insgesamt weit über alles hinaus entwickelt, was die Welt je gesehen hat.

Es gibt jedoch nur sehr wenig, was diese Annahme stützt. Tatsächlich zeichnen die Pāli-Suttas ein gegenteiliges Bild: Dass die Bedingungen für eine Dhamma-Praxis in der Gesellschaft ungünstiger werden und sich weiter verschlechtern werden, bis das Dhamma ganz verschwindet. Und es ist leicht, Merkmale des modernen Lebens zu benennen, die dieses Bild bestätigen. Zunächst einmal ist die Dhamma-Praxis eine Fertigkeit, welche Einstellungen und geistige Fähigkeiten erfordert, die durch manuelle Fertigkeiten entwickelt werden - wie Geduld, Respekt, Demut und Zähigkeit. Und doch gehen in unserer Gesellschaft manuelle Fertigkeiten in hohem Tempo verloren. Deshalb sind die durch manuelle Fertigkeiten geförderten geistigen Tugenden verkümmert. Gleichzeitig ist die für handwerkliche Fähigkeiten erforderliche soziale Hierarchie - in der Schüler bei einem Meister in die Lehre gehen - größtenteils verschwunden, sodass wir die Einstellungen verlernt haben, welche für ein gesundes und produktives Leben in Hierarchien erforderlich sind.

Wir denken gerne, dass wir das Dhamma entsprechend unserer höchsten kulturellen Ideale formen, aber in Wirklichkeit haben einige unserer weniger schönen Seiten das westliche Dhamma geprägt: Ein Beispiel dafür ist das durch die Konsumkultur erzeugte neurotische Anspruchsdenken. Andere Beispiele sind der Medienhype und die Nachfrage des Massenmarktes nach einem gut verkäuflichen Dhamma.

Nur weil der Buddhismus in der Vergangenheit verändert wurde, heißt das also nicht, dass diese Veränderungen gut wa-

ren oder dass sie als Beispiel oder Rechtfertigung für neue Veränderungen in der heutigen Zeit herangezogen werden sollten. Auch hier hat die organische Vorstellung von Veränderung zu Verwirrung geführt. Allzu oft wird Buddhismus als Organismus dargestellt, der sich auf kluge Weise an seine neue Umgebung anpasst. Aber 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. In einigen Fällen sind diese Ziele bewundernswert. Einige neuartige Darstellungselemente - in Bezug auf Sprache und Bildsprache - haben dazu beigetragen, Menschen in späteren Zeiten und an neuen Orten mit der Essenz des Dhamma in Kontakt zu bringen. Und in vielen Fällen, die von einer auf Innovationen fokussierten Geschichtsschreibung oft übergangen werden, zielten viele Anpassungsversuche nicht darauf ab, etwas Neues zu schaffen, sondern etwas wiederzugewinnen, das verloren gegangen war.

Da die Anpassenden der Vergangenheit nicht immer weise waren, gibt es keine Garantie dafür, dass alle Anpassungen, die sie eingebracht haben, auch zielführend sind. Dass andere Menschen Änderungen am Dhamma vorgenommen haben rechtfertigt nicht automatisch die Änderungen, die wir vornehmen möchten. Denken Sie zum Beispiel daran, wie einige Mahāyāna-Traditionen die Verfahren des Vinaya zum Umgang mit sexuellem Missbrauch von Schülern durch Lehrer fallen ließen: Handelte es sich dabei um ein Dhamma, das sich weise an deren Bedürfnisse anpasste?

Der Buddha sah voraus, dass Menschen etwas einführen würden, was er "eine Fälschung des wahren Dhamma" nannte - und wenn das geschähe, sagte er, würde das wahre Dhamma verschwinden (§69). In einer anderen Passage verglich er diesen Prozess mit dem, was passiert, wenn eine Holztrommel einen Riss bekommt, in den ein Stift eingesetzt wird, und dann einen weite-

ren Riss, in den ein weiterer Stift eingesetzt wird, und so weiter, bis vom ursprünglichen Trommelkörper nichts mehr übrig ist. Alles, was bleibt, ist ein Haufen Sitfte, die nicht annähernd den Klang der ursprünglichen Trommel erzeugen können (§71).

Einige Gelehrte haben - wie oben erwähnt - die Warnungen des Pāli-Kanons vor dem Verfall des Dhamma als ironisch empfunden, indem sie sich auf ein angeblich buddhistisches Prinzip beriefen: Dass der Widerstand gegen Veränderungen eine Grundursache für Leiden sei. Aber der Buddha begrüßte den Wandel nicht, ermutigte nicht zum Wandel um des Wandels willen und definierte sicherlich nicht den Widerstand gegen den Wandel als Ursache von Leiden. Leiden wird durch die *Identifikation* mit Veränderung oder mit Dingen, die sich verändern, verursacht. Viele Suttas beschreiben die Gefahren des "mit dem Strom schwimmen" in Form eines Flusses, der eine ahnungslose Person zu Strudeln, Monstern und Dämonen tragen kann (Iti 109). Und ein durchgehendes Thema im Kanon ist, dass wahres Glück nur gefunden wird, wenn man den Fluss überquert und zur Unveränderlichkeit der anderen Seite gelangt (Sn 5).

Was das Vertrauen in die Impulse des Geistes angeht, um kluge Veränderungen vorzunehmen, so ist auch dies eine Vorstellung, die auf der organisch romantischen Sicht des Universums beruht: dass alle unsere inneren Antriebe Ausdruck einer vertrauenswürdigen, guten Quelle sind und zu einem guten Ziel führen. Aber versuchen Sie ein Gedankenexperiment und nehmen Sie die obige Passage "Wir müssen für die verschiedensten Antworten auf sozialen Wandel offen sein, die von keiner bestimmten 'Autorität' kommen, sondern in der radikalen Kreativität begründet sind, die aus dem Wegfallen von Konzepten entsteht" und stellen Sie sich vor, wie sie in anderen Kontexten klingen würde. Wenn dies von einem sozial engagierten buddhistischen Aktivisten kommt, mag es nicht beunruhigend erschei-

nen. Käme sie jedoch von einem Rebellenführer, der in einem Bürgerkriegsland Kindersoldaten ausbildet, oder einem gierigen Finanzier, der über neue Finanzinstrumente nachdenkt, dann wäre dies ein Grund zur Sorge.

Die Lehren des Buddha über die aktive Interaktion des Geistes mit der Welt stimmen mit dem romantischen Prinzip überein, dass der Geist in einer interaktiven, wechselseitigen Beziehung mit dem Universum steht. Aber er hätte der romantischen Einschätzung wiedersprochen, dass diese Aktivität - ob aus dem Inneren des Geistes oder aus dem Universum außerhalb - auf göttliche Wurzeln oder Inspiration zurückgeht. Dieser Aktivität blind zu vertrauen, wäre in seinen Augen ein Akt der Unachtsamkeit. In seiner Analyse der bedingten Zusammenentstehung entspringt die mentale Gestaltung - das aktive Herangehen des Geistes an die Erfahrung - der Unwissenheit (§ 25; SN 12:2). Diese Unwissenheit hat kein übergeordnetes Ziel und arbeitet insbesondere nicht instinktiv für das Wohl aller. Wie wir in Kapitel 4 festgestellt haben, ist die einfache Tatsache, dass der Geist in einer interaktiven Beziehung zu seiner Umwelt steht, kein Beweis dafür, dass beide Teile eines größeren, wohlwollenden, teleologischen Ganzen sind.

Die interaktive, wechselseitige Natur der Gestaltung ist aus der Sicht des Dhamma vielmehr der Grund, warum kausale Beziehungen instabil sind, und warum jedes Glück, das auf Gestaltung beruht, instabil ist und automatisch Leiden mit sich bringt. Der einzige Weg, das Leiden zu beenden, besteht nicht darin, die Gestaltung zu zelebrieren, sondern sie strategisch zu meistern, um sie zu beenden. Und dies erfordert eine Haltung, nicht des Vertrauens, sondern der achtsamen Wachsamkeit (DN 16). Achtsamkeit muss sich sowohl auf die Einstellung gegenüber den eigenen Intuitionen als auch auf die Art und Weise erstrecken, mit der man das Dhamma interpretiert.

Die Wahl zwischen dem Dhamma und der buddhistischen Romantik läuft letztlich darauf hinaus, welche Art von Freiheit Sie wollen. Das Dhamma bietet Freiheit von Leiden durch Freiheit von Werden; die buddhistische Romantik - in Übereinstimmung mit der romantischen Auffassung von Religion als Kunstwerk - bietet Ihnen die Freiheit, das Dhamma nach Ihren Vorlieben umzugestalten, um umfassendere Zustände des Werdens zu erzeugen. Da das romantische Universum nichts jenseits des Werdens zulässt, verschließt es die Tür zur Freiheit im ultimativen Sinne. Und wie wir bereits festgestellt haben: Da Sie in einem romantischen Universum keine Kontrolle über Ihre Vorlieben haben, kann Ihnen dieses nicht einmal Freiheit im mehr alltäglichen Sinne von Entscheidungsfreiheit bieten. Obwohl die romantische Weltanschauung die Idee propagiert, dass der Ausdruck von Vorlieben letztlich keine Konsequenzen habe, *beginnt* das Dhamma mit dem Prinzip, dass Handlungen jetzt und in der Zukunft Konsequenzen haben (MN 61). Der Unterschied in der Perspektive könnte nicht deutlicher ausfallen.

Wenn wir es mit unserem Engagement für das Dhamma ernst meinen, dürfen wir nicht nur an den Nutzen denken, welchen wir aus dem Dhamma ziehen können, sondern auch daran, welche Art von Dhamma wir künftigen Generationen hinterlassen. Der Buddha hat nie verlangt, dass jemand an seine Lehren glaubt, aber er hat darum gebeten, dass die Menschen sie aufrichtig darstellen und sie einer aufrichtigen Prüfung unterziehen. Wenn wir aber darauf bestehen, Änderungen am Dhamma vorzunehmen, werden die nach uns kommenden Menschen nicht wissen, was sie testen sollen oder wie ein aufrichtiger Test aussehen könnte. In welchem Ausmaß auch immer das wahre Dhamma auf uns gekommen ist, geschah dies alles durch die Bemühungen der Männer und Frauen zahlreicher Generationen, die in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktizierten, davon profitierten

und sich bemühten, es zu bewahren.

Diese Menschen waren motiviert, das Dhamma zu bewahren, weil sie nicht der Pflicht es zu verändern, sondern den Pflichten in Bezug auf die vier edlen Wahrheiten gefolgt waren. Sie verstanden das Leiden, gaben seine Ursache auf, realisierten seine Aufhebung und das alles durch die Entwicklung des Pfades. Mit anderen Worten: Anstatt dem Dhamma Pflichten aufzuerlegen, akzeptierten sie die Pflichten, die das 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 es für diejenigen, die nach ihnen kommen würden, lebendig und intakt halten. Ihre Bemühungen in dieser Richtung zu vereiteln - aus dem Wunsch heraus, kreativ oder expressiv zu sein - ist ein Akt der Undankbarkeit gegenüber jenen die vor uns gegangen sind, und der Gleichgültigkeit gegenüber denen, die nach uns kommen werden.

Als der Buddha beschrieb, wie verfälschtes Dhamma zum Untergang des wahren Dhamma führen würde, 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 an dessen Echtheit. Sie können es einfach verwenden. Aber wenn es sowohl echtes als auch gefälschtes Geld gibt, kommen Zweifel auf, was echt ist, und so wird alles Geld suspekt. Die Menschen müssen aufpassen, dass sie kein Falschgeld annehmen, und immer ausgefeiltere Tests entwickeln, um festzustellen, was echt ist.

Wir leben bereits in einer Zeit, in der verfälschtes Dhamma üblich geworden ist. Infolgedessen ist es sehr leicht zu bezweifeln, dass es so etwas wie echtes Dhamma gibt oder jemals gab. Das bedeutet, dass die Vorhersage des Buddha bereits eingetreten ist. Wahres Dhamma - als etwas unbestreitbar Wahres oder Dhamma - ist bereits verschwunden. Dies legt eine Last der Ver-

antwortung auf jeden, der ein Ende des Leidens finden möchte: Wir müssen hinsichtlich unserer Gründe sehr vorsichtig sein, die eine Version des Dhamma einer anderen vorzuziehen, und wir müssen unsere eigene Ehrlichkeit immer wieder überprüfen. Andernfalls: Wenn wir einfach den Impulsen unseres Herzens und denen, die uns ein ansprechendes Dhamma anbieten, vertrauen, gehen wir Fälschern auf den Leim. Und falls wir selbst zu Fälschern werden, machen wir die Dinge für nachfolgende Generationen noch viel mühsamer.

DIE IRONIE DER BUDDHISTISCHEN ROMANTIK

Die radikale Unterschiedlichkeit zwischen der buddhistischen Romantik und dem Dhamma lassen sich am besten zusammenfassen, indem man die buddhistisch-romantischen Prinzipien in den Rahmen der vier edlen Wahrheiten stellt: Das, was man die vier romantischen Wahrheiten nennen könnte.

1) Leiden ist ein Gefühl des Getrenntseins: in sich selbst, zwischen sich und anderen Menschen und zwischen sich und dem gesamten Universum.

2) Dieses Gefühl der Trennung wird durch die irrtümliche Vorstellung verursacht, dass man ein separates Wesen mit einer eigenen Identität ist.

3) Das Leiden hört nie ganz auf, aber das gelegentliche Erhaschen eines Gefühls von Eins-Sein, bei dem das Gefühl einer eigenen Identität überwunden wird, kann das Leiden lindern.

4) Es gibt nicht den einen richtigen Weg, um ein Gefühl von Eins-Sein zu erhaschen. Aber alle gangbaren Wege bestehen in der Entwicklung einer Haltung, bei der man mit einer aufgeschlossenen Sicht auf die Dinge das ganze Leben umarmt, über Vorstellungen von richtig und falsch hinausgeht und ein Gefühl offener Empfänglichkeit für alle Erfahrungen aufrechterhält.

Vergleichen Sie diese vier romantischen Wahrheiten mit den vier edlen Wahrheiten:

1) Leiden ist das Anhaften an die - sich nähren von - Aggregate(n) von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.

2) Dieses Anhaften wird durch das Verlangen verursacht, welches zum Werden führt: das Verlangen nach sinnlichen Leidenschaften, das Verlangen nach Werden und das Verlangen nach der Zerstörung des Werdens.

3) Dieses Verlangen kann durch Leidenschaftslosigkeit ein für alle Mal beendet werden.

4) Diese Leidenschaftslosigkeit kann nur herbeigeführt werden, indem man dem Pfad der rechten Ansicht, der rechten Absicht, der rechten Rede, der rechten Handlung, des rechten Lebensunterhalts, der rechten Anstrengung, der rechten Achtsamkeit und der rechten Sammlung folgt.

Die vier edlen Wahrheiten bringen vier Pflichten mit sich - Leiden zu verstehen, seine Ursache aufzugeben, seine Aufhebung zu realisieren, und den Weg zu seiner Aufhebung zu entwickeln -, während die vier romantischen Wahrheiten nur eine mit sich bringen: die Entwicklung einer offenen Empfänglichkeit für das universelle Eins-Sein, wobei Freuden und Leiden als Teil der Heiligkeit des Lebens angenommen werden.

Wie wir bei Schlegel und Emerson gesehen haben, bringt diese universelle Sichtweise eine ironische Haltung mit sich. Und in der Tat verlangt ein Gegensätze umfassender Standpunkt eine ironische Haltung, da er bei jeder Formulierung einer Wahrheit die Grenzen dieser Formulierung einräumen muss. Diese Haltung verkörpert daher eine Einstellung des Autors - über die Wahrheiten, die er oder sie ausdrückt - und auch einen Stil, der darauf hinweist, dass die Wahrheit - obwohl sie von Herzen kommt -

nicht ganz ernst genommen werden sollte. Ein echter Romantiker würde es daher vorziehen, das Wort *Wahrheit* in den romantischen Wahrheiten in Anführungszeichen zu setzen - oder sie als *Mythen* zu bezeichnen -, um den universellen Standpunkt nahezulegen, der auch ihre Gegensätze umfassen könnte.

Wir assoziieren die Romantik oft mit einem blumigen, emotionalen Stil - und Spuren dieses Stils lassen sich sicherlich unter den romantischen Schriftstellern finden, ob frühromantisch oder buddhistisch - aber unter den verschiedenen Stilen, die von den Romantikern angenommen wurden, entspricht Ironie dem Inhalt der romantischen Weltsicht am besten. In der Tat ist Ironie der Punkt, an dem romantischer Inhalt und Stil verschmelzen. Dies gilt insbesondere für einen Künstler, der im künstlerisch-kreativen Akt einen Ausdruck von Freiheit anstrebt, denn eine ironische Haltung befreit den Künstler von zwei Arten der Tyrannei: der Tyrannei traditioneller Definitionen von Kunst, und der Tyrannei, durch die eigenen früheren künstlerischen Schöpfungen definiert zu werden.

Ironischer Stil und ironische Haltung stehen nicht für nur eine universelle Perspektive sondern auch für die romantische Vorstellung vom Universum als Organismus, der sich ständig weiterentwickelt. Sie erlaubt es dem Künstler, seinem Gefühl für die inneren und äußeren organischen Kräfte, die zu einem bestimmten Zeitpunkt im Spiel sind, treu zu bleiben, allerdings ohne über den Zeitverlauf konsistent sein zu müssen. Dies ist einer der Gründe dafür, dass die Romantiker - obwohl Eins-Sein und Freiheit die beiden Hauptprinzipien waren, die sie vertraten - es nie schafften, die Inkonsistenz zwischen ihnen aufzulösen - oder zuzugeben, dass sie bei dem Versuch gescheitert waren.

Wie die Frühromantiker drücken auch buddhistische Romantiker ihre Wertschätzung für Ironie sowohl im Stil als auch im Inhalt ihrer Lehren aus. Ironie im Stil ist in kurzen Zitaten schwer

zu demonstrieren; aber Ironie als bewusste Einstellung wird oft ausdrücklich angepriesen:

> "Wenn man im spirituellen Leben reift, fühlt man sich wohler mit dem Paradox, schätzt die Mehrdeutigkeiten des Lebens, seine vielen Ebenen und inhärenten Konflikte. Man entwickelt einen Sinn für die Ironie des Lebens, Metaphern und Humor sowie die Fähigkeit, das Ganze mit seiner Schönheit und Ungeheuerlichkeit weitherzig zu umarmen.... Wenn wir die Gegensätze des Lebens umarmen, sehen wir unsere Geburt und unseren Tod, unsere Freude und unser Leiden als untrennbar. Wir ehren das Heilige sowohl in der Leere als auch in der Form."

Übertragen auf die buddhistische Tradition würde Ironie bedeuten zu behaupten, dass viele Wege zum Ziel führen, und dass Freiheit nicht dadurch zu finden sei, dass man einem bestimmten buddhistischen Weg folgt, sondern dadurch, dass man sich über die Grenzen eines Weges erhebt und seine Freiheit dadurch demonstriert, dass man sich leicht und mühelos auf vielen bewegen kann.

In einigen Fällen wird diese ironische Haltung aus der buddhistischen Tradition selbst heraus gerechtfertigt, indem auf Beispiele verwiesen wird, in denen der Buddha vor dem Anhaften an Ansichten gewarnt hat.

> "[F]lexibilität versteht, dass es nicht nur einen Praxisweg oder eine erlesene spirituelle Tradition gibt, sondern viele Wege. Sie versteht, dass es im spirituellen Leben nicht darum geht, eine bestimmte Philosophie oder einen bestimmten Satz von Überzeugungen oder Lehren anzunehmen, dass es nicht darum geht, gegen jemand anderen oder etwas anderes Stellung zu beziehen. Aus der Leichtigkeit des Herzens entsteht das Verständnis,

> dass alle spirituellen Fahrzeuge Flöße sind, 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 einem weisen Menschen, der keinen Standpunkt eingenommen hat, in einen Konflikt bringen?"... Die Flexibilität des Herzens bringt den Humor in die spirituelle Praxis. Sie erlaubt uns zu sehen, dass es hunderttausend geschickte Wege des Erwachens gibt, dass es Zeiten für formale und systematische Wege gibt und Zeiten für spontane und ungewöhnliche und unerhörte."

In dieser Argumentation stellt die obige Passage jedoch - wie bei vielen anderen mit einer ähnlichen Agenda - falsch dar, was der Buddha tatsächlich gesagt hat. Er zog eine klare Linie zwischen der Aufgabe von Ansichten, solange man sich noch auf dem Pfad befindet, und ihrer Rolle, nachdem man das Ziel erreicht hat. Wie er in einem frühen Gedicht sagte, kann das Ziel nicht in Form von Ansichten - oder von Lernen oder Übungsregeln - definiert werden, aber es kann *ausschließlich* durch Ansichten, Lernen und Übungsregeln erreicht werden (Sn 4:9). Es mag einen gewissen Spielraum geben, wie jemand im Einklang mit dieser Tatsache praktiziert - die Flügel zum Erwachen enthalten zum Beispiel sieben verschiedene Beschreibungen, wie die Faktoren des Pfades zusammenwirken - aber die Praxispfade sind eindeutig in richtig und falsch unterteilt, weil falsche Pfade - wie der Versuch, Speiseöl durch das Mahlen von Kies zu erhalten - einfach nicht funktionieren.

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 besteht darin, dass man sich nicht an

den Weg halten muss, nachdem man das Ziel erreicht hat. Aber es impliziert auch, dass Sie sich am Floß festhalten müssen, solange Sie sich noch in der Phase der Flussüberquerung befinden. Andernfalls wird der Fluss Sie mitreißen (MN 22).

Dieser Punkt wird durch das Gleichnis unterstrichen, welche das Gleichnis des Floßes in MN 22 begleitet: das Gleichnis der Schlange. Nehmen wir an, Sie wollen etwas von einer Schlange, z. B. Gift, um ein Gegenmittel herzustellen. Wenn Sie die Schlange falsch - also an ihrem Schwanz - ergreifen, wird sie Sie beißen. Machen Sie es richtig, indem Sie ihren Hals mit einem gegabelten Stock festhalten, wird die Schlange nicht in der Lage sein, Sie zu beißen, egal wie sehr sie sich um Ihren Arm windet und krümmt. Sie werden in der Lage sein, das für das Gegengift benötigte Gift zu erhalten. Wenn Sie jedoch versuchen, auf Nummer sicher zu gehen, indem Sie die Schlange überhaupt nicht greifen, werden Sie das benötigte Gegenmittel nicht erhalten.

Analog werden Sie sich, wenn Sie am Dhamma festhalten, nur um mit anderen zu streiten, selbst schaden. Wenn Sie daran festhalten, um es aufrichtig zu praktizieren, werden Sie die gewünschten Ergebnisse erzielen. Wenn Sie überhaupt nicht daran festhalten, wird es einfach zu keinen Ergebnisse kommen.

Wie wir weiter oben in unserer Diskussion von Punkt 18 festgestellt haben, kommt es selten vor, dass Theravāda-buddhistische Romantiker ausdrücklich die Idee vertreten, das Universum sei in moralischen Fragen frei von der Dualität, die richtig von falsch unterscheidet. Wenn sie jedoch eine ironische Haltung gegenüber Ansichten einnehmen, ignorieren sie die Tatsache, dass die Behauptung, es gebe in Bezug auf Ansichten kein Richtig oder Falsch, implizit bedeutet, dass es in Bezug auf Handlungen und Moral auch kein Richtig oder Falsch gibt. Schließlich sind Ansichten eine Art von Handlung, sie führen zu weiteren Handlungen, und diese Handlungen haben Konsequenzen. Solange Leiden ein

Problem darstellt, das aus ungeschickten Handlungen resultiert, und solange das Ende des Leidens ein mögliches Ziel ist, welches aus geschickten Handlungen resultiert, muss es richtige und falsche Arten geben, ein Problem zu betrachten und zu verstehen, welche Handlungen geschickt sind und welche nicht.

Der Buddha war kein streitsüchtiger Mensch, aber selbst er scheute keine Mühen, denen entgegenzutreten, welche der Dhamma-Praxis absolut abträgliche Ansichten lehrten - insbesondere jene, dass Handlungen keine Konsequenzen hätten. Er stellte auch jene zur Rede, deren Ansichten die Wirkkraft des Handelns in der Gegenwart unterschwellig leugneten, wie z.B. Philosophen, die alles einem Schöpfergott zuschrieben, die lehrten, dass alle Dinge ohne Ursache seien, oder die lehrten, dass alle Erfahrungen durch frühere Handlungen vorherbestimmt seien (§8; MN 101). Da diese Ansichten jede Vorstellung eines wirksamen Praxispfades untergraben, musste der Buddha ihre Unhaltbarkeit klar aufzeigen.

Der Dhamma umarmt also keine Gegensätze. Sollte es überhaupt irgendetwas umarmen, dann die Beobachtung, dass einige Praktiken richtig sind, da sie zum Ende des Leidens zu führen, und andere falsch. Solange man auf dem Pfad ist, umarmt man den Pfad. Wenn das Ziel erreicht ist, lässt man alles los. Aber solange man noch lebt und andere unterweist, zeigt man ihnen Mitgefühl in dem Bemühen, ihnen ein klares Verständnis von richtig und falsch zu vermitteln, damit auch sie die Freiheit des Transzendenten erlangen können.

Dieser Punkt beleuchtet eine übergreifende, in der Verschiedenheit von buddhistischer Romantik und dem Dhamma liegende Ironie. Indem sie einen universellen Standpunkt einnehmen - den eines expressiven Künstlers beim Versuch, endliche Dualitäten zu überwinden - scheinen buddhistische Romantiker von einer höheren Perspektive aus die historische Methode nutzen

können, um das Dhamma als engstirnig zu kritisieren: zeitgebunden, kulturgebunden und veraltet. Und doch können sie letztlich nur eine sehr eingeschränkte Version von Freiheit versprechen: flüchtige Einblicke in das Eins-Sein, die niemals über die Grenzen des Werdens hinausgehen können.

Das Dhamma hingegen führt, auch wenn es einen engeren Blickwinkel zu haben scheint - den eines Handwerkers beim Versuch ein Handwerk unter der Fragestellung, was richtig und was falsch ist, zu meistern, und dieses Handwerk an andere weiterzugeben -, letztlich zu einem höheren Ziel: transzendente Freiheit jenseits der Dimensionen von Raum und Zeit.

Der Kontrast zwischen diesen beiden Ansätzen wird am deutlichsten, wenn man die Geschichte betrachtet, mit der der Autor des obigen Abschnitts über Flexibilität seine Botschaft illustriert. Er erzählt von einem Basketballtrainer an einer High-School, der eingestellt wurde, um eine Gruppe von starl behinderten Kindern zu trainieren. Als er nach der ersten Trainingseinheit feststellte, dass die Kinder niemals in der Lage sein würden, Basketball nach erkennbaren Regeln zu spielen - sie hatten sogar Schwierigkeiten, sich in einer Reihe aufzustellen und in dieselbe Richtung zu blicken -, schwamm er mit dem Strom und warf seine Trainingspläne zugunsten eines freieren Ansatzes über Bord. Anstatt sich auf das Gewinnen zu konzentrieren, schaffte er eine Atmosphäre, die es den Kindern erlaubte, ihre Kreativität auszudrücken und eine gute Zeit zu haben. Der Spielstandzähler drückte auf den Knopf, wann immer ihm danach war - in einem Spiel hatten sie mehr als eine Million Punkte erreicht -, das Spiel konnte jederzeit durch Musik und Tanz unterbrochen werden, und am Ende eines jeden Spiels wurden alle mit Hotdogs belohnt.

Die Geschichte ist auf eine sanfte, herzerwärmende Weise humorvoll, aber der Humor lenkt die Aufmerksamkeit von der Fra-

ge ab, ob dies der hilfreichste Ansatz war, den der Trainer beim Training der Kinder hätte wählen können. Und die Warmherzigkeit lenkt die Aufmerksamkeit von der abschreckenden Botschaft ab, die die Geschichte vermitteln will: Dass es im spirituellen Leben nicht darum geht, gut zu spielen oder eine Fertigkeit zu beherrschen, und dass es in der Endabrechnung keine Rolle spielt, ob man auf dem Pfad gewinnt oder verliert. Alles, was zählt, ist, sich selbst auszudrücken und dabei seinen Spaß zu haben.

Wäre Leiden kein echtes Problem, dann wäre diese Haltung durchaus hilfreich, denn sie verlangt niemandem unnötigerweise etwas ab. Das Leiden selbst jedoch verlangt dem Herzen etwas ab - auf erdrückende Art und Weise. Wenn Sie diesen Druck spüren, dann brauchen Sie keinen Künstler, der Ihnen beibringt sich auszudrücken, während Sie den Druck umarmen, sondern einen Handwerker, der Sie in den nötigen Fertigkeiten unterweist, diesem Druck ein für alle Mal ein Ende zu setzen. In diesem Kontext bedeutet Mitgefühl nicht, dass man die Regeln über Bord wirft und jedem einen Preis verleiht. Es bedeutet, klare Anweisungen zu geben, was funktioniert und was nicht - Menschen nicht als Kinder zu behandeln, die Unterhaltung suchen, sondern als Erwachsene.

Der Buddha sprach nicht als kreativer Künstler, der sich durch die Erfindung des Dhamma ausdrückt. Er sprach als ein erfahrener Handwerker, welcher einen Pfad zu einer absolut unbedingten Freiheit entdeckt hatte, und der diesen Pfad an viele andere weitergab, die ihn wiederum seit Jahrtausenden weitergegeben haben. Das Handwerk des Pfades basiert auf den Annahmen, dass wir frei sind, Entscheidungen zu treffen, und dass unsere Entscheidungen einen Unterschied machen können. Wie der Buddha einsah, als er zum ersten Mal über sein Leben nachdachte, gibt keinen Beweis für die Wahrheit dieser Annahmen - oder dafür, dass unsere Handlungen zum Todlosen führen kön-

nen - bevor man sie auf die Probe gestellt hat. Es gibt keine Garantien, bevor nicht zumindest ein gewisses Maß an Einsatz und Festlegung vorhanden ist. Aber wie er auch einsah, bedeutet die Möglichkeit, dass Handlungen einen Unterschied machen können: Dass die einzige ehrenhafte Art zu leben im Eingehen des Risikos besteht, sich festzulegen und sein Leben der Aufgabe zu widmen herauszufinden, wie weit menschliches Handeln führen kann.

Es ist nicht ehrenhaft, anzunehmen, dass Handlungen nicht zählen und dass ein transzendentes Glück unmöglich ist. Solange wir einen Weg wählen: Warum nicht die ehrenhafte Wahl treffen?

APPENDIX

Unromantisches Dhamma

DIE ENTDECKUNG DES DHAMMA

§ 1. "Es ist so, als ob ein Mann, der auf einem Wildnispfad unterwegs ist, einen alten Pfad, eine uralte Straße sieht, die von Menschen früherer Zeiten benutzt wurde. Er würde ihm folgen. Ihm folgend würde er eine alte Stadt sehen, eine alte Hauptstadt, die von Menschen früherer Zeiten bewohnt wurde, komplett mit Parks, Hainen und Teichen, ummauert, herrlich. Er würde sich an den König oder den Minister des Königs wenden und sagen: "Herr, Ihr solltet wissen, dass ich, während ich auf einem Wildnispfad unterwegs war, einen uralten Pfad sah.... und ihm folgte.... und eine uralte Stadt sah, eine uralte Hauptstadt ... komplett mit Parks, Hainen und Teichen, ummauert, herrlich. Herr, baut diese Stadt wieder auf!" Der König oder der Minister des Königs würde die Stadt wieder aufbauen, so dass sie zu einem späteren Zeitpunkt mächtig, reich und gut bevölkert, voll entwickelt und wohlhabend werden würde.

"Auf dieselbe Weise sah ich einen uralten Pfad, eine uralte Straße, die von den verwirklicht und vollständig Erwachten früherer Zeiten beschritten wurde. Und was ist dieser uralte Pfad, diese uralte Straße, die von den verwirklicht und vollständig Erwachten früherer Zeiten beschritten wurde? Nur dieser edle achtfache Pfad: Rechte Ansicht, Rechte Absicht, Rechte Rede, Rechte Handlung, Rechter Lebensunterhalt, Rechte Anstrengung, Rechte Achtsamkeit und Rechte Sammlung. Das ist der

uralte Pfad, die uralte Straße, die von den verwirklicht und vollständig Erwachten früherer Zeiten beschritten wurde. Ich bin diesem Pfad gefolgt. Im folgend kam ich zu unmittelbarem Wissen über Altern und Tod, zu unmittelbarem Wissen über die Entstehung von Altern und Tod, zu unmittelbarem Wissen über die Beendigung von Altern und Tod, zu unmittelbarem Wissen über den Pfad, der zur Beendigung von Altern und Tod führt. Ich bin diesem Pfad gefolgt. Ihm folgend kam ich zu unmittelbarem Wissen über Geburt... Werden... Anhaften... Verlangen... Gefühl... Kontakt... die sechs Sinnesbereiche... Name und Form... Bewusstsein, unmittelbarem Wissen über den Ursprung des Bewusstseins, unmittelbarem Wissen über die Beendigung des Bewusstseins, unmittelbarem Wissen über den Pfad, der zur Beendigung des Bewusstseins führt. Ich bin diesem Pfad gefolgt.

"Indem ich ihm folgte, kam ich zu unmittelbarem Wissen über Gestaltungen, zu unmittelbarem Wissen über die Entstehung von Gestaltungen, zu unmittelbarem Wissen über die Beendigung von Gestaltungen, zu unmittelbarem Wissen über den Pfad, der zur Beendigung von Gestaltungen führt. Da ich dies unmittelbare wusste, habe ich es Mönchen, Nonnen, männlichen und weiblichen Laienanhängern offenbart, so dass dieses heilige Leben mächtig geworden ist, reich, detailliert, gut bevölkert, weit verbreitet, verkündet unter Devas und Menschen." - *SN 12:65*

DAS PROBLEM: DUKKHA

§ 2. "Sowohl früher wie auch heute handelt meine Lehre nur von Stress und der Aufhebung von Stress." - *SN 12:86*

§ 3. „Nun dies, Mönche, ist die edle Wahrheit von Stress: Geburt ist Stress, Altern ist Stress, Tod ist Stress; Kummer, Wehklage, Schmerz, Qualen und Verzweiflung sind Stress; Verbindung mit dem, was man nicht liebt, ist Stress; Trennung von

dem, was man liebt, ist Stress; nicht erhalten, was man begehrt, ist Stress. Kurz gesagt, die fünf Anhaftensaggregate sind Stress.

„Und dies, Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung von Stress: Das Verlangen, aus welchem weiteres Werden entsteht - begleitet von Leidenschaft und Vergnügen - nämlich Verlangen nach Sinnlichkeit, Verlangen nach Werden, Verlangen nach Nicht-Werden.

„Und dies, Mönche, ist die edle Wahrheit von der Beendigung von Stress: Das restlose Verblassen und die Beendigung, das Entsagen, der Verzicht, die Befreiung und das Loslassen von genau diesem Begehren.

„Und dies, Mönche, ist die edle Wahrheit vom Praxisweg, der zur Beendigung von Stress führt: Eben dieser Edle Achtfache Pfad, nämlich rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, echtes Bemühen, rechte Achtsamkeit, rechte Konzentration.

",Diese edle Wahrheit von Stress ist zu begreifen'... ,Diese edle Wahrheit von der Entstehung von Stress ist aufzugeben'... ,Diese edle Wahrheit von der Beendigung von Stress ist zu verwirklichen'...,Diese edle Wahrheit vom Praxisweg, der zur Beendigung von Stress führt, ist zu entfalten' - *SN 56:11*

DIE RICHTIGEN FRAGEN FRAGEN

§ 4. „Es gibt diese vier Methoden, Fragen zu beantworten. Welche vier? Es gibt Fragen, die auf kategorische Weise [schlicht ja/nein, dies/das] zu beantworten sind. Es gibt Fragen, die mit einer analytischen Antwort [Begriffe definieren und erklären] zu beantworten sind. Es gibt Fragen, die mit einer Gegenfrage zu beantworten sind. Es gibt Fragen, die beiseite zu legen sind. Dieses sind die vier Methoden, Fragen zu beantworten." - *AN 4:42*

§ 5. Daher, Māluṅkyāputta, erinnere das von mir nicht verkündete als nicht verkündet, und das von mir verkündete als verkündet. Und was ist von mir nicht verkündet worden? 'Die Welt ist ewig' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Welt ist nicht ewig' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Welt ist endlich'... 'Die Welt ist unendlich'... 'Die Seele ist das gleiche wie der Körper'... 'Die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere'... 'Ein Tathāgata existiert nach dem Tode'... 'Ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht'... 'Sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht'... 'Weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht' ist von mir nicht verkündet worden."

"Warum habe ich dies unverkündet gelassen? Weil es in keiner Beziehung zum Ziel steht und nicht zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört. Es führt nicht zu Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, Aufhören, Frieden, unmittelbarem Wissen, Erwachen, Befreiung. Deswegen ist es von mir nicht verkündet worden.

"Und was ist von mir verkündet worden? 'Dies ist Stress' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist der Ursprung von Stress' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist das Aufhören Stress' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist der Pfad, der zum Aufhören von Stress führt' ist von mir verkündet worden. Und warum ist dies von mir verkündet worden? Weil es in Beziehung zum Ziel steht und zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört. Es führt zu Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, Aufhören, Frieden, unmittelbarem Wissen, Erwachen, Befreiung." - *MN 63*

§ 6. Und was habe ich gelehrt und zu kategorischen Lehren erklärt? (Die Aussage) ‚Dies ist Stress' habe ich gelehrt und zu einer kategorischen Lehre erklärt. ‚Dies ist die Entstehung von Stress' .... ‚Dies ist die Aufhebung von Stress' .... ‚Dies ist der Praxisweg zur Aufhebung von Stress' habe ich gelehrt und zu ka-

tegorischen Lehren erklärt. Und warum habe ich dies gelehrt und zu kategorischen Lehren erklärt? Weil sie in Beziehung zum Ziel stehen, in Beziehung zum Dhamma stehen und zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehören. Sie führen zu Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, Aufhören, Frieden, unmittelbarem Wissen, Erwachen, Befreiung. Deshalb habe ich sie gelehrt und zu kategorischen Lehren erklärt." - *DN 9*

§ 7. Der Haushälter Anāthapindika sprach zu den Wanderern: „Was den Ehrwürdigen betrifft, der sagt: ‚*Der Kosmos ist ewig.* Nur das ist wahr, alles andere ist wertlos *(moghamaññanti).* Diese Ansicht habe ich', so entspringt seine Ansicht aus seiner eigenen unangemessenen Aufmerksamkeit *(ayonisomanasikāra)* oder beruht auf den Worten eines anderen. Nun wurde diese Ansicht ins Leben gerufen, ist gestaltet, beabsichtigt, bedingt zusammenentstanden. Was auch immer geschaffen *(bhūtā)*, gestaltet *(saṅkhatā)* , beabsichtigt *(cetayitā)*, bedingt zusammenentstanden *(paṭiccasamuppannā)* ist: Das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Stress. Somit haftet dieser Ehrwürdige eben an diesem Stress, unterwirft sich eben diesem Stress. [Ähnlich für die anderen in §5 erwähnten Postitionen.]

Nach diesen Worten sprachen die Wanderer zum Haushälter Anāthapindika: „Jeder einzelne von uns hat Dir seine Ansicht dargelegt. Nun erzähl uns, welche Ansichten du hast."

„Was auch immer geschaffen wurde, gestaltet, beabsichtigt, bedingt zusammenentstanden ist: Das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Stress. Was auch immer Stress ist, ist nicht mein, bin nicht Ich, ist nicht mein Selbst. Diese Ansicht habe ich."

„Also, Haushälter, was auch immer geschaffen wurde, gestaltet, beabsichtigt, bedingt zusammenentstanden ist: Das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Stress. Somit

hängst du an eben diesem Stress, unterwirfst dich eben diesem Stress."

„Ehrwürdige Herren, was auch immer geschaffen wurde, gestaltet, beabsichtigt, bedingt zusammenentstanden ist: Das ist unbeständig. Was auch immer unbeständig ist, ist Stress. Was auch immer Stress ist, ist nicht mein, bin nicht Ich, ist nicht mein Selbst. Da ich dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit klar erkannt habe, erkenne ich auch der Wirklichkeit gemäß das Entkommen daraus." Als dies gesagt war, verstummten die Wanderer, wurden verlegen, saßen mit hängenden Schultern und gesenktem Kopf da, grübelten und fanden keine Worte. Als der Haushälter Anāthapindika bemerkte, dass die Wanderer verstummten, verlegen waren... und keine Worte fanden, stand er auf und ging zum Erhabenen. Beim Eintreffen verbeugte er sich vor ihm und setzte sich zur Seite. Dort sitzend berichtete er dem Erhabenen das ganze Gespräch, welches er mit den Wanderern geführt hatte.

[Der Erhabene sprach:] „Gut gemacht, Haushälter. Gut gemacht. Genau so solltest du diese törichten Männer regelmäßig und auf rechtmäßige Art widerlegen." Dann unterwies, beflügelte, ermunterte und ermutigte er den Haushälter Anāthapindika mit einem Dhamma-Vortrag. Als der Haushälter Anāthapindika vom Erhabenen mit einem Dhamma-Vortrag unterwiesen, beflügelt, ermuntert und ermutigt worden war, erhob er sich von seinem Sitz, verbeugte sich vor dem Erhabenen und entfernte sich, wobei er sich zur Linken des Erhabenen hielt. Kurz danach richtete sich der Erhabene an die Mönche: „Mönche, selbst ein Mönch, der das Dhamma in diesem Dhamma und Vinaya schon lange durchdrungen hat, täte gut daran, die anderen Sekten angehörenden Wanderer regelmäßig und rechtmäßig in genau der gleichen Weise wie der Haushälter Anāthapindika zu widerlegen." - *AN 10:93*

KAMMA UND WEITERES WERDEN

§ 8. „Mönche, es gibt diese drei sektiererischen Gilden, welche, wenn sie von weisen Menschen ins Kreuzverhör genommen, nach Begründungen gedrängt und zurechtgewiesen werden, in (einer Doktrin von) Nichthandeln stecken bleiben, auch wenn sie es anders darlegen. Welche drei?

„Es gibt Asketen und Brahmanen, welche diese Doktrin vertreten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt - angenehm, schmerzhaft oder weder angenehm noch schmerzhaft - wird durch frühere Taten verursacht.' Es gibt Asketen und Brahmanen, welche diese Doktrin vertreten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt - angenehm, schmerzhaft oder weder angenehm noch schmerzhaft - wird durch den Schöpfungsakt eines höchsten Wesens verursacht.' Es gibt Asketen und Brahmanen, welche diese Doktrin vertreten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt - angenehm, schmerzhaft oder weder angenehm noch schmerzhaft - geschieht ohne Grund und ist an keine Bedingungen geknüpft.'

„Nachdem ich an die Asketen und Brahmanen herangetreten war, welche diese Doktrin vertreten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt...wird durch frühere Taten verursacht', fragte ich sie, ob es wahr wäre, dass sie diese Doktrin vertreten, diese Ansicht vertreten: ‚Was auch immer ein Mensch erlebt... wird durch frühere Taten verursacht?' So von mir befragt gestanden sie: ‚Ja.' Darauf sagte ich zu ihnen: ‚Nun, in diesem Fall ist eine Mensch ein Mörder von Lebewesen aufgrund von früheren Taten. Eine Person ist ein Dieb... ist unkeusch... ist ein Lügner... ist ein entzweiender Redner... ist ein grober Redner... ist ein Schwätzer... ist gierig... ist boshaft... hat falsche Ansichten aufgrund von früheren Taten.' Mönche, wenn man auf frühere Taten als das Wesentliche zurückgreift, gibt es kein Verlangen,

keine Anstrengung (beim Gedanken:) ‚Dies sollte getan werden. Dies sollte nicht getan werden.' Wenn man das, was getan und nicht getan werden sollte, nicht an der Wahrheit oder Wirklichkeit festmachen kann, bleibt man verwirrt und ungeschützt. Man kann sich nicht zu Recht als Asketen bezeichnen. Dies war meine erste rechtmäßige Widerlegung jener Asketen und Brahmanen, welche solche Lehren vertreten, solche Ansichten vertreten.

[Der Buddha verwendet dann die gleichen Argumente zur Widerlegung derer, welche behaupten, was auch immer ein Mensch erlebe werde durch den Schöpfungsakt eines höchsten Wesens verursacht, und derer, welche behaupten, was auch immer ein Mensch erlebe geschehe ohne Grund und sei an keine Bedingungen geknüpft.]

„Die sind die drei sektiererischen Gilden, welche, wenn sie von weisen Menschen ins Kreuzverhör genommen, nach Begründungen gedrängt und zurechtgewiesen werden, in (einer Doktrin von) Nichthandeln stecken bleiben, auch wenn sie es anders darlegen. - *AN 3:26*

§ 9. Dann ging der Ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen. Beim Eintreffen verbeugte er sich vor ihm und setzte sich zur Seite. Dort sitzend sagte er zum Erhabenen: „Herr, dieses Wort ‚Werden, Werden' - inwiefern gibt es Werden?"

„Wenn es, Ānanda, kein in der Sinnlichkeits-Beschaffenheit *(kāmadhātu)* reifendes kamma gäbe, wäre dann Sinnlichkeits-Werden erkennbar?"

„Nein, Herr."

„Somit ist kamma das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein *(cetanā patiṭṭhitā patthanā* von durch Unwissen gehemmten und durch Verlangen gefesselten Wesen setzt sich in niederer Sphäre fest und ist auf diese eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in

der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in der Form-Beschaffenheit reifendes kamma gäbe, wäre dann Form-Werden erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Somit ist kamma das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein von durch Unwissen gehemmten und durch Verlangen gefesselten Wesen setzt sich in mittlerer Sphäre fest und ist auf diese eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft.

Wenn es, Ānanda, kein in der formlosen Beschaffenheit reifendes kamma gäbe, wäre dann Formloses-Werden erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Somit ist kamma das Feld, Bewusstsein der Samen und Verlangen die Feuchtigkeit. Das Bewusstsein von durch Unwissen gehemmten und durch Verlangen gefesselten Wesen setzt sich in einer verfeinerten Sphäre fest und ist auf diese eingestimmt. So kommt es zur Erzeugung erneuten Werdens in der Zukunft. Insofern gibt es ‚Werden'.“ - *AN 3:77*

§ 10. Ich benenne die Wiedergeburt *(upapattim)* desjenigen, der Nahrungsstoff [oder: Anhaften (upādāna)] hat, Vaccha, und nicht desjenigen, der keinen Nahrungsstoff hat. So wie Feuer mit Hilfe von Nahrungsstoff brennt und nicht ohne Nahrungsstoff, ebenso benenne ich die Wiedergeburt desjenigen, der Nahrungsstoff hat, und nicht desjenigen, der keinen Nahrungsstoff hat."

„Aber, Meister Gotama, in dem Moment, in dem eine Flamme vom Wind mitgerissen wird und eine weite Strecke zurücklegt, was benennt Ihr da als Nahrungsstoff?"

„Vaccha, wenn eine Flamme vom Wind mitgerissen wird und eine weite Strecke zurücklegt, benenne ich sie als ‚vom Wind genährt', denn der Wind ist der Nahrungsstoff in diesem Moment."

„Und in dem Moment, in dem ein Wesen diesen Körper ablegt und noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren ist, was benennt Ihr da als Nahrungsstoff?"

„Vaccha, wenn ein Wesen diesen Körper ablegt und noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren ist, benenne ich es als ‚von Verlangen genährt', denn Verlangen ist in diesem Moment sein Nahrungsstoff." - *SN 44:9*

VERLANGEN

§ 11. "‚Alle Phänomene sind in Verlangen verwurzelt. ...
"‚Alle Phänomene haben Befreiung als ihren Kern *(vimuttisārā).*
"‚Alle Phänomene finden im Todlosen Halt *(amatogadhā).*
"‚Alle Phänomene haben Befreiung als ihr endgültiges Ende *(nibbānapariyosānā).*'" - *AN 10:58*

§ 12. Ich habe gehört, dass sich bei einer Gelegenheit der Ehrwürdige Ānanda bei Kosambī in Ghositas Kloster aufhielt. Dann ging der Brahman Uṇṇābha zum Ehrwürdigen Ānanda und tauschte beim Eintreffen freundliche Grüße mit ihm aus. Nach dem Austausch freundlicher Grüße und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Dort sitzend sprach er zum Ehrwürdigen Ānanda: „Meister Ānanda, was ist das Ziel dieses Heiligen Lebens, das unter dem Asketen Gotama gelebt wird?"

„Brahmane, das Heilige Leben wird bei dem Erhabenen mit dem Ziel gelebt, Verlangen aufzugeben."

„Gibt es einen Pfad, gibt es ein Vorgehen zum Aufgeben dieses Verlangens?"

„Ja, es gibt...."

„Welches ist der Pfad, das Vorgehen zum Aufgeben dieses Verlangens?"

„Brahmane, da entwickelt ein Mönch die Kraftbasis *(iddhip-*

ādaṁ) aus Konzentration gegründet auf Verlangen und den Gestaltungen der Kraftanstrengung *(chandasamādhippadhānasaṅkhārasamannāgataṁ)*. Er entwickelt die Kraftbasis aus Konzentration gegründet auf Beharrlichkeit *(viriya)* ... Konzentration gegründet auf Absicht *(citta)* ... Konzentration gegründet auf Urteilsvermögen *(vīmaṁsā)* und den Gestaltungen der Kraftanstrengung. Das ist, Brahmane, der Pfad, das ist das Vorgehen, um dieses Verlangen zu überwinden."

„Wenn das so ist, Meister Ānanda, dann es ist ein endloser Pfad, nicht einer mit einem Ende, denn es ist unmöglich, dass man Verlangen mit Hilfe von Verlangen aufgibt."

„Dann, Brahmane, möchte ich dir in dieser Sache eine Frage stellen. Antworte, wie du es für richtig hältst. Was meinst du? Hattest du nicht zunächst ein Verlangen, als du dachtest: ‚Ich werde in den Park gehen', und dann, als du den Park erreicht hattest, war dieses besondere Verlangen dann nicht gestillt?"

„Ja, Herr.

[Ebenso mit Beharrlichkeit, Absicht und Urteilsvermögen.]

„So ist es bei einem Arahant, dessen Triebe versiegt sind, der die Vollkommen erreicht hat, das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das wahre Ziel erreicht und die Werdensfesseln vernichtet hat und durch letztendliche Erkenntnis erlöst ist. Welches Verlangen nach Erreichung der Aharantschaft er zuvor auch immer hatte, dieses besondere Verlangen ist bei der Erreichung der Aharantschaft gestillt. Welche Beharrlichkeit zur Erreichung der Aharantschaft zuvor auch immer hatte, diese besondere Beharrlichkeit ist bei der Erreichung der Aharantschaft erloschen. Welche Absicht zur Erreichung der Aharantschaft er zuvor auch immer hatte, diese besondere Absicht ist bei der Erreichung der Aharantschaft erloschen. Welche Urteile zur Erreichung der Aharantschaft er zuvor auch immer hatte, diese besonderen Urteile

sind bei der Erreichung der Aharantschaft erloschen. „Also, was meinst du, Brahmane? Ist dies ein endloser Pfad, oder einer mit einem Ende?"

„Du hast Recht, Meister Ānanda. Dies ist ein Pfad mit einem Ende, und nicht ein endloser." - *SN 51:15*

§ 13. Dann ging der Ehrwürdige Ānanda zu der Nonne. Beim Eintreffen setzte er sich auf einen vorbereiteten Sitz. Dort sitzend sprach er zu der Nonne: „Dieser Körper, Schwester, ist durch Nahrung geworden. Und dennoch ist Nahrung aufzugeben, indem man sich auf Nahrung stützt.

Dieser Körper ist durch Verlangen geworden. Und dennoch ist Verlangen aufzugeben, indem man sich auf Verlangen stützt.

Dieser Körper ist durch Ich-bin-Dünkel *(māno)* geworden. Und dennoch ist Ich-bin-Dünkel aufzugeben, indem man sich auf Ich-bin-Dünkel stützt.

Dieser Körper ist durch Geschlechtsverkehr geworden. Geschlechtsverkehr ist aufzugeben. Hinsichtlich des Geschlechtsverkehrs verkündet der Buddha das Abreißen der Brücke. - *AN 4:159*

§ 14. Der Erwürdige Ānanda: "Der Erhabene, Brahmane, pries nicht jede Art von Meditation [*jhana*], noch kritisierte er jede Art von Meditation. Welche Art von Meditation pries der Erhabene nicht? Da verharrt jemand in einem von Sinnesbegierde überwältigtem Gewahrsein, eine Beute der Sinnesbegierde. Er erkennt den wahren Ausweg aus der Sinnesbegierde nicht, wenn diese einmal entstanden ist. Auf die Sinnesbegierde fixiert absorbiert er sie, saugt sie auf, wird voll von ihr und geht in ihr auf.

Er verharrt in einem von Übelwollen überwältigtem Gewahrsein... Trägheit und Schläfrigkeit... Rastlosigkeit und Ängstlich-

keit...

Er verharrt in einem von Zweifeln überwältigtem Gewahrsein, eine Beute der Zweifel. Er erkennt den wahren Ausweg aus dem Zweifeln nicht, wenn dieses einmal entstanden ist. Auf die Zweifel fixiert absorbiert er sie, saugt sie auf, wird voll von ihnen und geht in ihnen auf."

"Und welche Art von Meditation pries der Erhabene? Da tritt ein Mönch - völlig zurückgezogen von Sinnesvergnügen, zurückgezogen von ungeschickten Geisteszuständen - in das erste jhana ein und verweilt darin... das zweite jhana ein... das dritte jhana ein... das vierte jhana ein und verweilt darin: reiner Gleichmut und reine Achtsamkeit, Weder-Angenehmes-noch-Schmerzhaftes. Der Erhabene pries diese Art von Meditation." - *MN 108*

FRAGEN ZU SELBST UND NICHT-SELBST

§ 15. Dann ging der Wanderer Vacchagotta zum Erhabenen und tauschte mit ihm beim Eintreffen freundliche Grüße aus. Nach dem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Dort sitzend sprach er zum Erhabenen: „Nun, Meister Gotama, gibt es ein Selbst?"

Als dies gesagt war, schwieg der Erhabene.

„Dann gibt es kein Selbst?"

Zum zweiten Mal schwieg der Erhabene.

Dann erhob sich der Wanderer Vacchagotta von seinem Sitz und ging fort.

Dann, kurz nachdem der Wanderer Vacchagotta weggegangen war, sagte der Ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen: „Warum, Herr, hat der Erhabene auf die Fragen des Wanderers Vacchagotta keine Antwort gegeben?"

„Ānanda, wenn ich – auf die Frage des Wanderers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt – geantwortet hätte, dass es ein Selbst gibt, würde ich mit jenen Asketen und Priestern, die Vertreter des Eternalismus [der Glaube, es gebe eine ewige, unveränderliche Seele] sind, übereinstimmen. Wenn ich – auf die Frage des Wanderers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt – geantwortet hätte, dass es kein Selbst gibt, würde ich mit jenen Asketen und Priestern, die Vertreter des Annihilationismus [der Glaube, dass Tod die Vernichtung des Bewusstseins bedeute] sind, übereinstimmen. Wenn ich – auf die Frage des Wanderers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt – geantwortet hätte, dass es ein Selbst gibt, wäre das im Einklang mit dem Aufkommen der Erkenntnis: "Alle Phänomene sind Nicht-Selbst?""

„Nein, Herr."

„Und wenn ich – auf die Frage des Wanderers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt – geantwortet hätte, dass es kein Selbst gibt, wäre der verwirrte Vacchagotta noch verwirrter geworden: ‚Existiert das Selbst, das ich zuvor hatte, nun nicht mehr?'" - *SN 44:10*

§ 16. Welche Einflüsse [āsava] sollten durch Einsicht überwunden werden? Es gibt den Fall, dass ein nicht unterwiesener gewöhnlicher Mensch - der die Edlen nicht achtet, in ihrem Dhamma nicht versiert und geschult ist, der integre Menschen nicht achtet, in ihrem Dhamma nicht versiert und geschult ist - nicht versteht, welche Dinge Aufmerksamkeit verdienen, und welche Dinge keine Aufmerksamkeit verdienen. Deshalb richtet er seine Aufmerksamkeit nicht auf Dinge, welche Aufmerksamkeit verdienen, und richtet seine Aufmerksamkeit [stattdessen] auf Dinge, welche keine Aufmerksamkeit verdienen.

So richtet er seine Aufmerksamkeit auf ungeeignete Dinge: „Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich 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? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden?“ Oder er ist bezüglich der Gegenwart verwirrt: „Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?“

Wenn er auf solche Weise seine Aufmerksamkeit auf ungeeignete Dinge richtet, steigt eine von sechs Ansichten in ihm auf. Die Ansicht *„Ich habe ein Selbst“* steigt in ihm als wahr und feststehend auf, oder die Ansicht *„Ich habe kein Selbst“...* oder die Ansicht *„Ich nehme mich durch mich selbst als Selbst wahr“...* oder die Ansicht *„Ich nehme mich durch mich selbst als ohne Selbst wahr“...* oder die Ansicht *„Da ohne Selbst nehme ich ein Selbst wahr“* steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: *„Dieses mein Selbst - das Wissende, das hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten erfährt - ist das Selbst, welches dauerhaft, unvergänglich, ewig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen ist, und es wird so lange wie die Ewigkeit Bestand haben“*. Dies wird ein Dickicht von Ansichten genannt, eine Wildnis von Ansichten, ein Zerrbild von Ansichten, eine Verkrümmung von Ansichten, eine Fessel von Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete gewöhnliche Mensch nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Qualen und Verzweiflung. Er ist nicht befreit von Leiden und Stress, sage ich Euch.

Ein wohlunterwiesener edler Schüler - der die Edlen achtet und in ihrem Dhamma versiert und geschult ist, der integre Menschen achtet und in ihrem Dhamma versiert und geschult ist -

versteht, welche Dinge Aufmerksamkeit verdienen, und welche Dinge keine Aufmerksamkeit verdienen. Deshalb richtet er seine Aufmerksamkeit nicht auf Dinge, welche keine Aufmerksamkeit verdienen, und richtet seine Aufmerksamkeit [stattdessen] auf Dinge, welche Aufmerksamkeit verdienen....

"Entsprechend richtet er die Aufmerksamkeit auf: *„Dies ist Stress"... „Dies ist der Ursprung von Stress"... „Dies ist das Aufhören von Stress"... „Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Stress führt"*. Wenn er die Aufmerksamkeit auf diese geeigneten Dinge richtet, fallen drei Fesseln von ihm ab: Ansichten einer Selbst-Identität, Zweifel und das Anhaften an Gewohnheiten und Praktiken. Diese nennt man die Einflüsse, die durch Einsicht überwunden werden sollten. - *MN 2*

§ 17. Der Erhabene sprach: „Und welches Verlangen ist der Verstricker, der mitgeflossen ist, sich ausgebreitet und festgesetzt hat, mit welchem diese Welt wie ein verworrener Strang, wie ein verknotetes Wollknäuel, wie verfilzte Binsen und Schilf eingehüllt und umhüllt ist, und der nicht über das Weiter-Wandern, über die Ebenen der Entbehrung, der elenden Existenz, der schlechten Bestimmungsorte hinausgeht? Diese achtzehn Verlangens-Verbalisierungen *(taṇhāvicaritāni)*, welche sich auf das Innere beziehen, und achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das Äußere beziehen.

„Und welches sind die achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das Innere beziehen? Ist da ‚Ich bin', gestaltet sich: ‚Ich bin hier', gestaltet sich ‚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 sei',... ‚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.' Dies sind die achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf

das Innere beziehen.

„Und welches sind achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das Äußere beziehen? Ist da ‚Aus diesem Grund [oder: dadurch] bin ich', gestaltet sich ‚Aus diesem Grund bin ich hier',... ‚Aus diesem Grund bin ich so',... ‚Aus diesem Grund bin ich anders',... ‚Aus diesem Grund bin ich schlecht',... ‚Aus diesem Grund bin ich gut',... ‚Aus diesem Grund könnte ich sein',... ‚Aus diesem Grund könnte ich hier sein',... ‚Aus diesem Grund könnte ich so sein',... ‚Aus diesem Grund könnte ich anders sein',... ‚Aus diesem Grund möge ich sein',... ‚Aus diesem Grund möge ich hier sein,... ‚Aus diesem Grund möge ich so sein',... ‚Aus diesem Grund möge ich anders sein',... ‚Aus diesem Grund werde ich sein',... ‚Aus diesem Grund werde ich hier sein',... ‚Aus diesem Grund werde ich so sein',... ‚Aus diesem Grund werde ich anders sein.' Diese sind die achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das Äußere beziehen.

„Also gibt es achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das das Innere beziehen, und achtzehn Verlangens-Verbalisierungen, welche sich auf das Äußere beziehen. Diese nennt man die sechsunddreißig Verlangens-Verbalisierungen. Es gibt sechsunddreißig derartige Verlangens-Verbalisierungen in der Vergangenheit, sechsunddreißig in der Zukunft und sechsunddreißig in der Gegenwart, also gibt es hundertacht Verlangens-Verbalisierungen.

„Dieses, Mönche, ist das Verlangen: der Verstricker, der mitgeflossen ist, sich ausgebreitet und festgesetzt hat, mit welchem diese Welt wie ein verworrener Strang, wie ein verknotetes Wollknäuel, wie verfilzte Binsen und Schilf eingehüllt und umhüllt ist, und der nicht über die Ebenen der Entbehrung, der elenden Existenz, der schlechten Bestimmungsorte hinausgeht." - *AN 4:199*

§ 18. „Auf welche Weise, Ānanda, beschreibt einer, der ein Selbst beschreibt, die Natur des Selbst? Manche erklären das Selbst als materielle Form und begrenzt und sagen: „Mein Selbst ist materiell und begrenzt.“ Manche erklären das Selbst als materielle Form und unbegrenzt und sagen: „Mein Selbst ist materiell und unbegrenzt.“ Manche erklären das Selbst als nicht-materiell und begrenzt und sagen: „Mein Selbst ist nicht-materiell und begrenzt.“ Manche erklären das Selbst als nicht-materiell und unbegrenzt und sagen: „Mein Selbst ist nicht-materiell und unbegrenzt.“

Wer nun beim Beschreiben der Natur des Selbst dieses als begrenzte materielle Form beschreibt, der beschreibt es entweder als in der Gegenwart begrenzte materielle Form oder solcherart, dass es (von selbst) eine begrenzte materielle Form annehmen wird [d.h. in der Zukunft, nach dem Tod, nach dem Einschlafen], oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so werde ich es doch dahingehend ändern”. Da dem so ist, kann man hier zurecht sagen, dass die feste Ansicht von einem materiellen und begrenzten Selbst von ihm Besitz ergriffen hat.

Wer nun beim Beschreiben der Natur des Selbst dieses als unbegrenzte materielle Form beschreibt, der beschreibt es entweder als in der Gegenwart unbegrenzte materielle Form oder solcherart, dass es (von selbst) eine unbegrenzte materielle Form annehmen wird [d.h. in der Zukunft, nach dem Tod, nach dem Einschlafen], oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so werde ich es doch dahingehend ändern”. Da dem so ist, kann man hier zurecht sagen, dass die feste Ansicht von einem materiellen und unbegrenzten Selbst von ihm Besitz ergriffen hat.

Wer nun beim Beschreiben der Natur des Selbst dieses als begrenzte nicht-materielle Form beschreibt, der beschreibt es entweder als in der Gegenwart begrenzte nicht-materielle Form oder

solcherart, dass es (von selbst) eine begrenzte nicht-materielle Form annehmen wird [d.h. in der Zukunft, nach dem Tod, nach dem Einschlafen], oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so werde ich es doch dahingehend ändern". Da dem so ist, kann man hier zurecht sagen, dass die feste Ansicht von einem nicht-materiellen und begrenzten Selbst von ihm Besitz ergriffen hat.

Wer nun beim Beschreiben der Natur des Selbst dieses als unbegrenzte nicht-materielle Form beschreibt, der beschreibt es entweder als in der Gegenwart unbegrenzte nicht-materielle Form oder solcherart, dass es (von selbst) eine unbegrenzte nicht-materielle Form annehmen wird [d.h. in der Zukunft, nach dem Tod, nach dem Einschlafen], oder er denkt sich: „Wenn es auch jetzt noch nicht so ist, so werde ich es doch dahingehend ändern". Da dem so ist, kann man hier zurecht sagen, dass die feste Ansicht von einem nicht-materiellen und unbegrenzten Selbst von ihm Besitz ergriffen hat. - *DN 15*

§ 19. Der Ehrwürdige Sāriputta sprach: „Nun, Haushälter, wie leidet jemand im Körper und leidet im Geist?

„Es gibt den Fall, in dem ein nicht unterwiesener gewöhnlicher Mensch – der die Edlen nicht achtet, in ihrem Dhamma nicht versiert und geschult ist, der integre Menschen nicht achtet, in ihrem Dhamma nicht versiert und geschult ist – Form als das Selbst ansieht oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in der Form. Er steckt in der Idee fest: ‚Ich bin Form oder Form gehört mir.' Während er in dieser Idee feststeckt, verändert und wandelt sich seine Form und er verfällt über diese Veränderung und Verwandlung in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Qual und Verzweiflung.

„Er sieht Gefühl als das Selbst an oder das Selbst als Gefühl besitzend oder Gefühl als im Selbst oder das Selbst als im

Gefühl....

„Er sieht Wahrnehmung als das Selbst an oder das Selbst als Wahrnehmung besitzend oder Wahrnehmung als im Selbst oder das Selbst als in der Wahrnehmung....

„Er sieht Gestaltungen als das Selbst an oder das Selbst als Gestaltungen besitzend oder Gestaltungen als im Selbst oder das Selbst als in den Gestaltungen....

„Er sieht Bewusstsein als das Selbst an oder das Selbst als Bewusstsein besitzend oder Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. Er steckt in der Idee fest: ‚Ich bin Bewusstsein oder Bewusstsein gehört mir.' Während er in dieser Idee feststeckt, verändert und wandelt sich sein Bewusstsein und er verfällt über diese Veränderung und Verwandlung in Kummer, Wehklagen, Schmerz, Qual und Verzweiflung.

„Auf diese Weise, Haushälter, leidet jemand im Körper und leidet im Geist.

„Und wie leidet jemand im Körper aber leidet nicht im Geist? „Es gibt den Fall, in dem ein gut unterwiesener Schüler der Edlen – der die Edlen achtet, in ihrem Dhamma versiert und geschult ist, der integre Menschen achtet, in ihrem Dhamma versiert und geschult ist – Form nicht als das Selbst ansieht oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in der Form. Er steckt nicht in der Idee fest: ‚Ich bin Form oder Form gehört mir.' Da er nicht in dieser Idee feststeckt, verändert und wandelt sich seine Form zwar, aber er verfällt nicht in Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung.

„Er sieht Gefühl nicht als das Selbst an....

„Er sieht Wahrnehmung nicht als das Selbst an...

„Er sieht Gestaltungen nicht als das Selbst an...

„Er sieht Bewusstsein nicht als das Selbst an oder das Selbst

als Bewusstsein besitzend oder Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein. Er steckt nicht in der Idee fest: ‚Ich bin Bewusstsein oder Bewusstsein gehört mir.' Da er nicht in dieser Idee feststeckt, verändert und wandelt sich dieses Bewusstsein zwar, aber er verfällt nicht in Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung.

„Auf diese Weise, Haushälter, leidet jemand im Körper aber leidet nicht im Geist."

- *SN 22:1*

§ 20. „Wenn man von Form besessen bleibt, Mönch, wird man daran gemessen [oder: begrenzt]. Woran auch immer man gemessen wird, dadurch wird man klassifiziert.

"Wenn man von Gefühl besessen bleibt....

"Wenn man von Wahrnehmung besessen bleibt....

"Wenn man von Gestaltungen besessen bleibt....

"Wenn man von Bewusstsein besessen bleibt, wird man daran gemessen. Woran auch immer man gemessen wird, dadurch wird man klassifiziert.

„Wenn man jedoch von Form nicht besessen bleibt, wird man nicht daran gemessen. Woran auch immer man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht klassifiziert.

"Wenn man nicht von Gefühl....

"Wenn man nicht von Wahrnehmung....

"Wenn man nicht von Gestaltungen....

"Wenn man nicht von Bewusstsein besessen bleibt, wird man nicht daran gemessen. Woran auch immer man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht klassifiziert. - *SN 22:36*

GETRENNTSEIN UND EINS-SEIN

§ 21. Ihr Mönche, wenn es ein Selbst gäbe, gäbe es dann nicht (den Gedanken) "zu meinem Selbst gehörig"?"

"Ja, ehrwürdiger Herr."

"Oder, Mönche, wenn es etwas gäbe, das zum Selbst gehört, gäbe es dann nicht (den Gedanken) "mein Selbst?"

"Ja, ehrwürdiger Herr."

"Ihr Bhikkhus, wenn ein Selbst und das, was zum Selbst gehört, nicht als wahr und gegeben aufgefasst werden, ist dann dieser Standpunkt - 'Die Welt und das Selbst sind dasselbe; nach dem Tode werde ich unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen sein, ich werde in Ewigkeit so bleiben' - nicht völlig und komplett die Lehre eines Narren?"

"Was könnte es sonst sein, ehrwürdiger Herr. Es ist völlig und komplett die Lehre eines Narren." - *MN 22*

§ 22. "Jemand könnte eine solche Ansicht haben: ‚Das Selbst ist das gleiche wie der Kosmos. Dies werde ich nach dem Tod sein, beständig, unvergänglich, ewig, nicht der Veränderung unterworfen.' Diese eternalistische Ansicht ist eine Gestaltung. Was ist die Ursache, welches ist der Ursprung, welches ist die Herkunft, was ist das, was diese Gestaltung entstehen lässt? Bei einem nicht unterwiesenen, gewöhnlichen Menschen, der durch das Gefühlte, welches aus dem Kontakt mit Unwissenheit geboren ist, berührt wird, entsteht Verlangen. Diese Gestaltung ist daraus geboren. Und diese Gestaltung ist unbeständig, gestaltet, bedingt zusammenentstanden. Dieses Verlangen... dieses Gefühl... dieser Kontakt... diese Unwissenheit ist unbeständig, gestaltet, bedingt zusammenentstanden. Wenn man dies auf diese Weise weiß und auf diese Weise sieht, setzt man den weltlichen Einflüssen unverzüglich ein Ende.“ - *SN 22:81*

§ 23. „Es gibt diese zehn Gesamtheitsdimensionen *(kasiṇāyatanāni)*. Welche zehn? Man nimmt die Erdgesamtheit oben, unten, rundherum wahr: nicht dual [advayaṁ], unbegrenzt. Man nimmt die Wassergesamtheit... Feuergesamtheit... Windgesamtheit... Blaugesamtheit... Gelbgesamtheit... Rotgesamtheit... Weißgesamtheit... Raumgesamtheit... Bewusstheitsgesamtheit oben, unten, rundherum wahr: nicht dual, unbegrenzt. Dies sind die zehn Gesamtheitsdimensionen. Nun, von diesen zehn Gesamtheitsdimensionen ist es das Höchste, wenn man die Bewusstheitsgesamtheit oben, unten, rundherum wahrnimmt: nicht dual, unbegrenzt. Und es gibt Wesen, die auf diese Weise wahrnehmend sind. Doch selbst bei den Wesen, die auf diese Weise wahrnehmend sind, gibt es noch Verirrungen, gibt es Wandel. Wenn ein unterwiesener Schüler der Edlen dies sieht, verliert es für ihn seinen Zauber. Wenn es für ihn seinen Zauber verloren hat, wird er leidenschaftslos gegenüber dem Höchsten und noch mehr gegenüber dem Niederen. - *AN 10:29*

§ 24. [Ein bestimmter Mönch:] „Aber wie wird von dem wissenden, sehenden Mönch Unwissenheit aufgegeben, sodass sich klares Wissen einstellt?"

[Der Buddha:]„Es gibt den Fall, Mönch, dass ein Mönch gehört hat: ‚Kein Dhamma ist es wert, daran zu hängen.' *(sabbe dhammā nālaṁ abhinivesāyā)* Nachdem er gehört hat, dass kein Dhamma es wert sei, daran zu hängen, kennt er unmittelbar alle Dhammas. Alle Dhammas unmittelbar kennend begreift er alle Dhammas. Alle Dhammas begreifend sieht er alle Themen [alle Objekte] als etwas Getrenntes.

„Er sieht das Auge als etwas Getrenntes. Er sieht Formen als etwas Getrenntes. Er sieht Augen-Bewusstsein als etwas Getrenntes. Er sieht Augen-Kontakt als etwas Getrenntes. Und was auch immer durch Augen-Kontakt bedingt ersteht – erlebt als angenehmes Gefühl, Schmerz oder weder angenehmes Gefühl noch

Schmerz –, das sieht er ebenso als etwas Getrenntes.

[Entsprechend für Auge, Nase, Zunge, Körper und Intellekt]

„Auf diese Weise wird von dem wissenden, sehenden Mönch Unwissenheit aufgegeben, sodass sich klares Wissen einstellt."

- *SN 35:80*

§ 25 Dann ging ein brahmanischer Kosmologe zum Erhabenen und tauschte beim Eintreffen freundliche Grüße mit ihm aus. Nach dem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich zur Seite. Als er dort saß, sprach er zum Erhabenen: „Nun, 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, Meister Gotama, ist alles Eins-Sein?"

„‚Alles ist Eins-Sein', ist die dritte Form der Kosmologie, Brahmane."

„Dann, Meister Gotama, ist alles Vielheit?"

„‚Alles ist Vielheit', ist die vierte Form der Kosmologie, Brahmane. Der Tathāgata vermeidet diese beiden Extreme und lehrt das Dhamma der Mitte:

Von Unwissenheit als erforderliche Bedingung kommen Gestaltungen.

Von Gestaltungen als erforderliche Bedingung kommt Bewusstsein.

Von Bewusstsein als erforderliche Bedingung kommt Name-und-Form.

Von Name-und-Form als erforderliche Bedingung kommen die sechs Sinnesbereiche.

Von den sechs Sinnesbereichen als erforderliche Bedingung kommt Kontakt.

Von Kontakt als erforderliche Bedingung kommt Gefühl.

Von Gefühl als erforderliche Bedingung kommt Verlangen.

Von Verlangen als erforderliche Bedingung kommt Anhaften/Nahrungsstoff.

Von Anhaften/Nahrungsstoff als erforderliche Bedingung kommt Werden.

Von Werden als erforderliche Bedingung kommt Geburt.

Aus Geburt als erforderliche Bedingung entstehen Altern, Tod, Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung. So entsteht diese Unmenge an Stress und Leid.

„Nun, vom restlosen Verblassen und der Beendigung genau dieser Unwissenheit kommt die Beendigung der Gestalungen. Von der Beendigung der Gestaltungen kommt die Beendigung des Bewusstseins. Von der Beendigung des Bewusstseins kommt die Beendigung von Name-und-Form. Von der Beendigung von Name-und-Form kommt die Beendigung der sechs Sinnesbereiche. Von der Beendigung der sechs Sinnesbereiche kommt die Beendigung des Kontakts. Von der Beendigung des Kontakts kommt die Beendigung des Gefühls. Von der Beendigung des Gefühls kommt die Beendigung des Begehrens. Von der Beendigung des Begehrens kommt die Beendigung des Anhaftens/Nahrungsstoffs. Von der Beendigung des Anhaftens/Nahrungsstoffs kommt die Beendigung des Werdens. Von der Beendigung des Werdens kommt die Beendigung der Geburt. Durch die Beendigung der Geburt sind Altern, Tod, Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung beendet. So wird diese Unmenge an Stress und

Leid beendet.

- *SN 12:48*

SICH NÄHREN

§ 26. "Was ist eins? Alle Wesen existieren durch Nahrung." - *Khp 4*

§ 27. Menschen zappeln sehend
wie Fische in kleinen Wasserpfützen
alle miteinander wettstreitend -
als ich dies sah
überfiel mich Furcht.
Die Welt erschien völlig
ohne Substanz.
Die Linien der Welt
boten keinen Halt mehr.
Einen Ort der Zuflucht suchend
fand ich alle bereits belegt.
Schließlich, nichts findend
außer Wettstreit,
empfand ich Unbehagen.
Und dann bemerkte ich
einen Pfeil hier,
so sehr schwer zu erkennen,
mitten im Herzen.
Bezwungen durch diesen Pfeil
rennst Du ziellos umher.
Wird er jedoch einfach herausgezogen,
rennst Du nicht mehr
versinkst Du nicht mehr. - *Sn 4:15*

§ 28. Ich sehe sie,

in der Welt, umherzappelnd,
versunken im Verlangen
nach neuem Werden.
Niedere Menschen stöhnen im Rachen des Todes,
ihr Verlangen nach Werden und Nicht-Werden
ungestillt.

Sehe sie,
zappelnd in ihrem Gefühl von *mein,*
wie Fische in den Tümpeln
eines versiegten Flusses -
und, dies sehend,
lebe ohne *mein,*
bilde keine Anhaftung
an neues Werden. - *Sn 4:2*

§ 29. Nicht einmal wenn es Goldmünzen regnete,
hätten wir genug
an sinnlichen Freuden.
'voller Stress,
sie bringen wenig Vergnügen'–
da er das weiß, findet der Weise
keinen Gefallen
sogar an himmlischen sinnlichen Freuden.
Er ist einer,
der sich erfreut
am Aufhören der Begierde,
ein Schüler des 'wahrhaft
Selbst-Erwachten'. *Dhp 186 - 187*

§ 30. Der Ehrwürdige Sāriputta [an den Buddha gewandt]: „Herr, man sieht mit rechter Weisheit ‚Dies ist geworden.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Dies ist geworden', praktiziert man

zur Entzauberung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung dessen, was geworden ist. Man sieht mit rechter Weisheit ‚Dies ist aus dieser Nahrung geworden.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Dies ist aus dieser Nahrung geworden', praktiziert man zur Entzauberung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung der Nahrung, durch welche es geworden ist. Man sieht mit rechter Weisheit ‚Durch die Beendigung der Nahrung ist, was geworden ist, der Beendigung unterworfen.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Durch die Beendigung der Nahrung ist, was geworden ist, der Beendigung unterworfen', praktiziert man zur Entzauberung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung dessen, was der Beendigung unterworfen ist. So ist jemand, der noch lernt.

„Und wie, Herr, ist man eine Person, die das Dhamma ergründet hat?

"Herr, man sieht mit rechter Weisheit ‚Dies ist geworden.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Dies ist geworden', ist man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beendigung und durch Fehlen von Anhaften/Nahrungsstoff – von dem, was geworden ist, befreit. Man sieht mit rechter Weisheit ‚Dies ist aus dieser Nahrung geworden.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Dies ist aus dieser Nahrung geworden', ist man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beendigung und durch Fehlen von Anhaften/Nahrungsstoff – von der Nahrung, durch welche es geworden ist, befreit. Man sieht mit rechter Weisheit ‚Durch die Beendigung der Nahrung ist, was geworden ist, der Beendigung unterworfen.' Sieht man mit rechter Weisheit ‚Durch die Beendigung der Nahrung ist, was geworden ist, der Beendigung unterworfen', ist man – durch Entzauberung, Leidenschaftslosigkeit, Beendigung und durch Fehlen von Anhaften/Nahrungsstoff – von dem, was der Beendigung unterworfen ist, befreit. So ist eine Person, die das Dhamma ergründet hat." - *SN 12:31*

AUFMERKSAMKEIT VS. DAS ANGEBORENE GUTE

§ 31. "Ich kann mir kein einzelnes Ding vorstellen, das sich so schnell wandelt wie der menschliche Geist - so sehr, dass es für diesen schnellen Wandel kein geeignetes Gleichnis gibt. - *AN 1:49*

§ 32. „Mönche, habt ihr jemals eine laufende Bilder-Show gesehen [Eine alte Darbietungsform ähnlich dem Schatten-Marionettentheater]?"

„Ja, Herr."

„Diese laufende Bilder-Show wurde durch den Geist erzeugt. Und der Geist ist noch mannigfaltiger als eine laufende Bilder-Show. Also sollte man über seinen Geist in jedem Augenblick so reflektieren: ‚Lange Zeit wurde dieser Geist von Leidenschaft, Abneigung und Verblendung befleckt.' Durch die Befleckung des Geistes werden Wesen befleckt. Durch die Reinigung des Geistes werden Wesen gereinigt.

„Mönche, ich kann mir keine Gruppe von Wesen vorstellen, die mannigfaltiger wäre als die der gewöhnlichen Tiere. Gewöhnliche Tiere wurden durch den Geist erzeugt [d.h. der Körper jedes Tiers ist das Resultat des kammas dieses Tiers]. Und der Geist ist noch mannigfaltiger als gewöhnliche Tiere. Also sollte man über seinen Geist in jedem Augenblick so reflektieren: ‚Lange Zeit wurde dieser Geist von Leidenschaft, Abneigung und Verblendung befleckt.' Durch die Befleckung des Geistes werden Wesen befleckt. Durch die Reinigung des Geistes werden Wesen gereinigt. - *SN 22:100*

§ 33. „So wie die Fußabdrücke aller Zwei- und Vierbeiner im Fußabdruck des Elefanten Platz finden, und der Fußabdruck des Elefanten hinsichtlich Größe als unübertroffen gilt; ebenso sind alle geschickten Qualitäten in Achtsamkeit verwurzelt und

treffen in Achtsamkeit zusammen; Achtsamkeit gilt als unübertroffen unter ihnen." - *AN 10:15*

§ 34. Dann ging der Zimmermann Pañcakaṅga zum Wanderer Uggāhamāna und tauschte beim Eintreffen freundliche Grüße mit ihm aus. Nach dem Austausch von freundlichen Grüßen und Höflichkeiten setzte er sich seitlich nieder. Dann sagte der Wanderer Uggāhamāna zu ihm: "Ich bezeichne einen Menschen, der vier Eigenschaften besitzt, als vollendet in dem, was geschickt ist, als unübertroffen in dem, was geschickt ist, als unbesiegbaren Asketen, der das Höchste erlangt hat. Welche vier? Es gibt den Fall, dass er keine bösen körperlichen Handlungen begeht, keine üble Rede führt, keine üblen Absichten hat und sich nicht durch irgendeine üble Lebensweise versorgt. Wenn ein Mensch diese vier Eigenschaften besitzt, bezeichne ich ihn als vollendet in dem, was geschickt ist, als unübertroffen in dem, was geschickt ist, als unbesiegbaren Mönch, der das Höchste erlangt hat."

Da war der Zimmermann Pañcakaṅga über Uggāhamānas Worte weder erfreut, noch verachtete er sie. Ohne einen Ausdruck von Freude oder Verachtung erhob er sich von seinem Sitz und ging fort, denkend: "Ich werde die Bedeutung dieser Aussage in der Gegenwart des Erhabenen herausfinden."

Dann ging er zum Erhabenen und, nachdem er sich vor ihm verneigt hatte, setzte sich seitlich nieder. Dort sitzend berichtete er dem Erhabenen seine gesamte Unterhaltung mit dem Wanderer Uggāhamāna.

Darauf sagte der Erhabene: "Wenn dem so wäre, Zimmermann, dann wäre ein dummes Kleinkind, auf dem Rücken liegend, entsprechend Uggāhamānas Rede vollendet in dem, was geschickt ist, unübertroffen in dem, was geschickt ist, ein unbesiegbarer Asket, der das Höchste erlangt hat. Denn ein dummes, auf dem Rücken liegendes Kleinkind, hat noch nicht einmal eine

Vorstellung von 'Körper', wie könnte es da also, abgesehen von bloßem Strampeln, eine böse Handlung begehen? Es hat noch nicht einmal eine Vorstellung von 'Sprache', wie könnte es da also, abgesehen von ein wenig Jammer, üble Rede führen? Es hat noch nicht einmal eine Vorstellung von 'Absicht', wie könnte es da also, abgesehen von ein wenig schlechter Laune, üble Absichten haben? Es hat noch nicht einmal eine Vorstellung von 'Lebensunterhalt', wie könnte es sich da also, abgesehen vom Gestilltwerden, seinen Lebensunterhalt durch üble Lebensweise verdienen? Demnach wäre also ein auf dem Rücken liegendes, dummes Kleinkind entsprechend Uggāhamānas Rede vollendet in dem, was geschickt ist, unübertroffen in dem, was geschickt ist, ein unbesiegbarer Mönch, der das Höchste erlangt hat." - *MN 78*

ACHTSAMKEIT UND ENTSCHLOSSENHEIT

§ 35. „Und was ist die Fähigkeit der Achtsamkeit? Es gibt den Fall, in dem ein Mönch, ein Schüler der Edlen, achtsam ist, über ausgezeichnetes Können in Achtsamkeit verfügt, sich erinnernd und in der Lage, sich vor langer Zeit getane und gesagte Dinge ins Gedächtnis zurückzurufen. Er bleibt auf den Körper an und für sich konzentriert – eifrig, klarbewusst und achtsam – und bändigt dabei Begierde und Trübsinn in Bezug auf die Welt. Er bleibt auf Gefühle an und für sich konzentriert... den Geist an und für sich... geistige Qualitäten an und für sich – eifrig, klarbewusst und achtsam – und bändigt dabei Begierde und Trübsinn in Bezug auf die Welt. Dies nennt man die Fähigkeit der Achtsamkeit.

- *SN 48:10*

§ 36. Ebenso wie wenn ein Mensch, dessen Turban oder Kopf in Flammen stände, zusätzliches Verlangen, Anstrengung,

Gewissenhaftigkeit, Bemühen, Ernsthaftigkeit, Achtsamkeit und Klarbewusstheit entwickeln würde, um die Flammen an seinem Turban oder Kopf zu löschen, genauso sollte der Mönch zusätzliches Verlangen, Anstrengung, Gewissenhaftigkeit, Bemühen, Ernsthaftigkeit, Achtsamkeit und Klarbewusstheit entwickeln, um eben jene schlechten, ungeschickten Qualitäten aufzugeben. - *AN 10:51*

§ 37. „Angenommen, Mönche, eine große Menschenmenge würde sich zusammendrängen und rufen: ‚Die Schönheitskönigin! Die Schönheitskönigin!' Und angenommen, die Schönheitskönigin könnte wunderbar singen und tanzen, so dass sich eine noch größere Menschenmenge zusammendrängen und rufen würde: ‚Die Schönheitskönigin singt gerade! Die Schönheitskönigin tanzt gerade!' Dann käme ein Mann vorbei, der das Leben liebt und den Tod fürchtet, das Vergnügen sucht und Schmerzen verabscheut. Sie würden ihm sagen: ‚Du da, aufgepasst! Du musst diese randvoll mit Öl gefüllte Schüssel nehmen und sie auf deinem Kopf zwischen der Menschenmenge und der Schönheitskönigin herumtragen. Ein Mann mit gezücktem Schwert wird direkt hinter dir gehen, und wenn du auch bloß einen Tropfen Öl verschüttest, dann wird er dir augenblicklich den Kopf abschlagen.' Nun was meint ihr, Mönche? Würde dieser Mann der Schüssel mit Öl keine Aufmerksamkeit schenken und sich von äußeren Dingen ablenken lassen?"

„Nein, Herr."

„Mönche, mit diesem Gleichnis wollte ich Euch eine Botschaft vermitteln. Die Botschaft ist die: Die randvoll mit Öl gefüllte Schüssel ist ein Bild für in den Körper getauchte Achtsamkeit." - *SN 47:20*

§ 38. "Und auf welche Weise ist Bemühung nützlich, auf welche Weise ist Anstrengung nützlich? Da belastet sich ein Mönch,

der nicht von Schmerz belastet wird, nicht selbst mit Schmerz; und er weist das Angenehme, das sich in Einklang mit dem Dhamma befindet, nicht zurück, und doch ist er auf dieses Angenehme nicht fixiert. Er erkennt: 'Wenn ich eine [körperliche, sprachliche oder geistige] Gestaltung gegen diese Ursache von Stress einsetze, dann entsteht aus der Anstrengungs-Gestaltung Leidenschaftslosigkeit. Wenn ich die Ursache des Stresses mit Gleichmut betrachte, dann entsteht aus der Entwicklung von Gleichmut Leidenschaftslosigkeit.' Also setzt er eine Bemühen-Gestaltung gegen die Ursache von Stress ein, für welchen Leidenschaftslosigkeit aus der Bemühen-Gestaltung entsteht; und er entwickelt Gleichmut gegenüber der Ursache von Stress, für den Leidenschaftslosigkeit aus der Entwicklung von Gleichmut entsteht. Dadurch wird der Stress abgebaut, für dessen Ursachen Leidenschaftslosigkeit aus Bemühen-Gestaltung entsteht; und der Stress wird abgebaut, für dessen Ursachen Leidenschaftslosigkeit aus der Entwicklung von Gleichmut entsteht." - *MN 101*

DAS WESEN DES DHAMMA

§ 39. Mönche, der Nutzen dieses heiligen Lebens liegt nicht in Zugewinn, Ehre und Ruhm, oder im Erlangen von Tugend, oder im Erlangen von Sammlung oder im Erlangen von Wissen und Schauung. Sondern es ist diese unerschütterliche Befreiung des Geistes: Dies ist das Ziel dieses heiligen Lebens, das ist sein Kernholz [oder: Wesen *(sara)*], das ist sein Ende." - *MN 29*

§ 40. Diejenigen, die
Unwesentliches für wesentlich
und Wesentliches für unwesentlich halten,
gelangen nicht zum Wesentlichen
und befinden sich im Reich falscher Entschlüsse.

Die aber, welche
Wesentliches für wesentlich
und Unwesentliches für unwesentlich halten,
gelangen zum Wesentlichen
und befinden sich im Reich richtiger
Entschlüsse. - *Dhp 11 - 12*

§ 41. "So wie das Meer nur einen Geschmack hat - den des Salzes - genauso hat dieses Dhamma und Vinaya nur einen Geschmack: den von Befreiung." - *Ud 5:5*

§ 42. Wenn ihr über das Werden hinaus gegangen
seid,
laßt ihr vorne los
hinten los,
dazwischen los.
Mit einem Herz, das überall losläßt,
kehrt ihr nicht zurück zu Geburt
und Altern. - *Dhp 348*

§ 43. *Schwester Subha:*
Ich - leidenschaftslos, unbefleckt,
mit einem überall befreiten Geist...
Die Reizlosigkeit
aller Gestaltungen kennend,
hängt mein Herz an nichts. - *Thig 14*

§ 44. *Die letzten Worte des Ehrwürdigen Revata:*
Erreicht Vollendung
durch Achtsamkeit:
Dies ist meine Botschaft.

Wohl denn, ich stehe an der Schwelle zur

Ungebundenheit.
Ich werde befreit
überall. - *Thag 14:1*

§ 45. Der Ehrwürdige Sāriputta: „Die Frage: ‚Ist es der Fall, dass es nach dem restlosen Verblassen und der Beendigung der sechs Kontakt-Träger [die sechs Sinne und ihre Objekte *phassāyatanāni*] noch etwas gibt', objektiviert das Nicht-Objektivierte *(appapañcam papañceti)*. Die Frage: ‚.. nichts mehr gibt... es sowohl noch etwas als auch nichts mehr gibt... es weder noch etwas noch nichts mehr gibt?', objektiviert das Nicht-Objektivierte. Wieweit auch immer die Objektivierung geht, ebenso weit gehen die sechs Kontakt-Träger. Wieweit auch immer die sechs Kontakt-Träger gehen, ebenso weit geht die Objektivierung. Beim restlosen Verblassen und der Beendigung der sechs Kontakt-Träger kommt es zur Beendigung der Objektivierung, zur Stillung der Objektivierung *(papañcanirodho papañcavūpasamo)*." - *AN 4:173a*

§ 46. [Der Buddha zu Baka Brahma] "‚Nachdem ich Erde unmittelbar als Erde erkannt hatte, nachdem ich unmittelbar das, was nicht durch die Erdhaftigkeit der Erde erfahren wird, erkannt hatte: Da war ich nicht Erde, ich war nicht in der Erde, ich war nicht von der Erde, ich war nicht "Die Erde ist mein". Ich habe die Erde nicht bestätigt. Daher ist mein unmittelbares Wissen dem deinen nicht nur ebenbürtig, wie könnte es dann geringer sein. Stattdessen ist mein Wissen größer als das deine.

"‚Nachdem ich Wasser unmittelbar als Wasser erkannt hatte... Feuer als Feuer... Wind als Wind... Wesen als Wesen... Devas als Devas... Pajapati als Pajapati... Brahma als Brahma... das Leuchtende als das Leuchtende... das schöne Schwarz als das schöne Schwarz... die Himmelsfrucht als die Himmelsfrucht... den Eroberer als den Eroberer [Hierbei handelt es sich um hohe

Brahmas]....

",Nachdem ich unmittelbar Alles [die sechs Sinne, deren Objekte und was auch immer aus deren Kontakt entsteht - siehe SN 35:23] als Alles erkannt hatte, nachdem ich unmittelbar das, was nicht durch die Allheit von Allem erfahren wird, erkannt hatte: Da war ich nicht Alles, ich war nicht in Allem, ich war nicht aus Allem gekommen, ich war nicht "Alles ist mein". Ich habe das Alles nicht bestätigt. Daher ist mein unmittelbares Wissen dem deinen nicht nur ebenbürtig, wie könnte es dann geringer sein. Stattdessen ist mein Wissen größer als das deine.'

",Wenn du, guter Herr, unmittelbar das, was nicht durch die Allheit von Allem erfahren wird, erkannt hast: Möge sich dies für dich als nicht nutzlos und leer erweisen.'

> ",Bewußtsein ohne Oberfläche
> endlos, strahlend überall,
> (viññāṇaṁ anidassanaṁ anantaṁ sabbato pabhaṁ)

wurde nicht durch die Erdhaftigkeit der Erde... die Wasserhaftigkeit des Wassers... die Feurigkeit des Feuers... die Windhaftigket des Windes... die Alleshaftigkeit von Allem erfahren.'" - *MN 49*

§ 47. „Deshalb, Mönche, sollte die Dimension erlebt werden, in welcher das Auge [das Sehen] erlöscht und die Wahrnehmung von Form verblasst; sollte die Dimension erlebt werden, in welcher das Ohr erlöscht und die Wahrnehmung von Tönen verblasst; sollte die Dimension erlebt werden, in welcher die Nase erlöscht und die Wahrnehmung von Gerüchen verblasst; sollte die Dimension erlebt werden, in welcher die Zunge erlöscht und die Wahrnehmung von Geschmäckern verblasst; sollte die Dimension erlebt werden, in welcher der Körper erlöscht und die Wahrnehmung von taktilen Empfindungen verblasst; sollte die

Dimension erlebt werden, in welcher der Intellekt erlöscht und die Wahrnehmung von Denkobjekten verblasst. Diese Dimension sollte erlebt werden.“ - *SN 35:117*

§ 48. ”Es gibt diese Dimension, Mönche, in welcher es weder Erde noch Wasser noch Wind, weder die Dimension des unendlichen Raums noch die Dimension des unendlichen Bewusstseins noch die Dimension des Nichts noch die Dimension von weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung, weder diese Welt noch die nächste Welt noch Sonne noch Mond gibt. Und dort, sage ich, gibt es weder ein Kommen noch ein Gehen noch ein Bleiben, weder Vergehen noch Entstehen: ohne feste Form, ohne Entstehen, ohne Stützen [mentale Objekte]. Dieses, allein dieses, ist das Ende von Stress.” - *Ud 8:1*

§ 49. ”Es gibt, Mönche, etwas Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes, Nicht-Gestaltetes. Gäbe es nicht das Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Gemachte, Nicht-Gestaltete, dann könnte das Entkommen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Gestalteten nicht erkannt werden. Aber eben weil es etwas Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes, Nicht-Gestaltetes gibt, kann das Entkommen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Gestalteten erkannt werden.” - *Ud 8:3*

§ 50. „Unter allen Dhammas, die es geben mag, gestaltete oder nicht gestaltete, gilt die Leidenschaftslosigkeit - die Bändigung des Rausches, die Beseitigung des Dursts, die Entwurzelung des Anhaftens, das Durchbrechen des Kreislaufs, das Enden des Verlangens, Leidenschaftslosigkeit, Beendigung, die Verwirklichung der Befreiung - als das Höchste. Die Vertrauen in das Dhamma der Leidenschaftslosigkeit haben, haben Vertrauen in das Höchste, und für diejenigen, die Vertrauen in das Höchste haben, ist das Höchste das Resultat.

„Unter allen gestalteten Fähigkeiten, die es geben mag, gilt der Edle Achtfache Pfad – rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechtes Bemühen, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration – als das Höchste. Die Vertrauen in das Dhamma des Edlen Achtfachen Pfads haben, haben Vertrauen in das Höchste, und für diejenigen, die Vertrauen in das Höchste haben, ist das Höchste das Resultat." - *Iti 90*

§ 51. „Hier sind drei nicht-gestaltete Merkmale dessen, was nicht-gestaltet ist. Welche drei? Kein Entstehen ist erkennbar, kein Vergehen ist erkennbar, keine Veränderung des Bestehenden ist erkennbar. Dies sind drei nicht-gestaltete Merkmale dessen, was nicht-gestaltet ist." - *AN 3:48*

§ 52. „Ihr Mönche, es gibt diese zwei Arten von Befreiung. Welche zwei? Die Befreiung mit einem Rest von Brennstoff und die Befreiung ohne einen Rest von Brennstoff."

„Und was ist die Befreiung mit einem Rest von Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Arahant, ein von den geistigen Einflüssen Befreiter, der das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt, die Bürde abgelegt, das wahre Ziel erreicht, die Fesseln des Werdens durchschnitten hat und durch letztendliche Erkenntnis befreit ist. Sein Sinnesvermögen ist noch vorhanden, und aufgrund dessen nimmt er Angenehmes und Unangenehmes wahr, empfindet er Wohlgefühl und Schmerz. Es ist das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung in ihm, das als Befreiung mit einen Rest an Brennstoff bezeichnet wird."

„Und was ist die Befreiung ohne einen Rest von Brennstoff? Da ist ein Mönch ein Arahant, ein von den geistigen Einflüssen Befreiter, der das heilige Leben vollendet, die Aufgabe erfüllt, die Bürde abgelegt, das wahre Ziel erreicht, die Fesseln des Werdens durchschnitten hat und durch letztendliche Erkenntnis befreit

ist. Alles, was er empfindet, woran er keinen Gefallen findet, wird sich genau hier abkühlen. Dies bezeichnet man als die Befreiung ohne einen Rest von Brennstoff."

Diese beiden
Arten der Befreiung,
    verkündet
    von dem, der sieht,
    dem Unabhängigen,
    dem So-Seienden:
Die eine Art, hier in diesem Leben,
mit einem Rest von Brennstoff,
    von der Zerstörung des [Verlangens],
    Führers zum Werden,
und die andere ohne einen Rest von Brennstoff
    ist die, in welcher nach diesem Leben,
alles Werden
    vollkommen zum Stillstand kommt. - *Iti 44*

§ 53. "Es könnte sein, dass dir folgender Gedanke kommt: Wenn alle befleckenden Geisteszustände beseitigt, die reinigenden Geisteszustände vermehrt sind und man im Hier und Jetzt die Vermehrung und Vervollkommnung der Weisheit durch eigene höhere geistige Kräfte erreicht hat und darin verweilt, dann sei dies ein unangenehmer Zustand. So solltest du das aber nicht sehen. Wenn alle befleckenden Geisteszustände beseitigt, die reinigenden Geisteszustände vermehrt sind und man schon im Hier und Jetzt die Vermehrung und Vervollkommnung der Weisheit durch eigene höhere geistige Kräfte erreicht hat und darin verweilt, dann entsteht eine Frohgestimmtheit, Freude, Gestilltheit, Achtsamkeit und Klarbewusstheit, und man befindet sich in einem angenehmen Zustand." - *DN 9*

§ 54. "'Nun ist es möglich, Ānanda, daß Wanderasketen anderer Sekten sagen könnten: 'Der Asket Gotama spricht vom Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl, und dennoch beschreibt er dies als angenehm. Was soll das sein? Wie kann das möglich sein?' Wenn sie dies sagen, sollte man ihnen entgegnen: 'Freunde, der Erhabene klassifiziert nicht nur angenehme Gefühle als angenehm. Was auch immer angenehm ist, egal in welcher Form, beschreibt der Erhabene als angenehm.'" - *MN 59*

DER EINZIGE PFAD

§ 55. "Des Weiteren erwägt ein Schüler der Edlen: 'Gibt es, abgesehen von diesem (Dhamma und Vinaya), irgendeinen anderen Asketen oder Brahmanen mit einer Sichtweise wie der, die mir vermittelt wurde?'"

"Er versteht: 'Es gibt außerhalb (dieses Dhamma und Vinaya) keinen anderen Asketen oder Brahmanen mit einer Sichtweise wie der, die mir vermittelt wurde.' Dies ist die dritte von ihm erlangte Erkenntnis, die edel und transzendent ist und nicht von gewöhnlichen Menschen geteilt wird." - *MN 48*

§ 56. „Und weiterhin reflektiert ein Mönchslehrling [*sekha* jemand, der zumindest Stromeintritt erlangt hat, aber noch kein arahant ist]: ‚Gibt es außerhalb dieses (Dhamma und Vinaya) irgendeinen Asketen oder Brahmanen, der das wahre, echte und unverfälschte Dhamma wie der Erhabene lehrt?' Und er erkennt: ‚Nein, es gibt außerhalb dieses (Dhamma und Vinaya) keinen Asketen oder Brahmanen, der das wahre, echte und unverfälschte Dhamma wie der Erhabene lehrt.' Auch dies ist eine Methode, mit Hilfe derer ein Mönchslehrling, in der Ausbildung befindlich, erkennen kann: ‚Ich bin ein Mönchslehrling.'" - *SN 48:53*

§ 57. Der Ehrwürdige Ānanda: „Angenommen es gäbe eine königliche Grenzfestung mit starken Festungswällen, festen

Mauern und Bögen und einem einzigen Tor. Darin wäre ein weiser, erfahrener und kluger Torwächter, der diejenigen nicht hineinlässt, welche ihm unbekannt sind, und diejenigen hineinlässt, welche ihm bekannt sind. Auf seiner Runde auf dem Weg um die Stadt würde er weder einen Riss noch eine Öffnung in den Mauern finden, die für eine Katze groß genug zum Durchschlüpfen wären. Und obgleich er nicht wissen würde: ‚So und so viele Geschöpfe betreten und verlassen die Stadt', würde er dies wissen: ‚Wie viele große Geschöpfe auch immer die Stadt betreten und verlassen, sie alle betreten oder verlassen sie durch dieses Tor.'

„Ebenso strebt der Tathāgata nicht danach, den ganzen Kosmos oder nur den halben oder ein Drittel davon mittels (des Dhamma zur Befreiung) zu führen. Aber er weiß dies: ‚All diejenigen, die (zur Befreiung) von diesem Kosmos geführt worden sind, geführt werden oder geführt worden sein werden, haben dies getan, tun dies oder werden dies tun, nachdem sie die fünf Hemmnisse - die Erkenntnis schwächenden Bewusstheitstrübungen - aufgegeben haben, nachdem sie ihren Geist gut in den vier Methoden der Entwicklung von Achtsamkeit geschult haben und nachdem sie die sieben Faktoren für das Erwachen der Wirklichkeit entsprechend entfaltet haben.'" - *AN 10:95*

§ 58. "Und was, ihr Mönche, ist der edle achtfache Weg? Rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebensunterhalt, rechtes Bestreben, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.

"Und was, ihr Mönche, ist rechte Ansicht? Das Wissen vom Stress, das Wissen vom Entstehen von Stress, das Wissen von der Überwindung von Stress, das Wissen vom Weg zur Überwindung von Stress. Dies, ihr Mönche, wird rechte Ansicht genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Absicht? Die Absicht zur Entsagung, die Absicht zur Nichtbosheit, die Absicht zum Nicht-

verletzen. Dies, ihr Mönche, wird rechte Absicht genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Rede? Vermeidung von Lüge, Vermeidung von entzweiender Rede, Vermeidung von barschen und harten Worten, Vermeidung von leerem Geschwätz. Dies, ihr Mönche, wird rechte Rede genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Tat? Das Vermeiden des Tötens, das Vermeiden des Stehlens, das Vermeiden von sexuellem Fehlverhalten. Dies, ihr Mönche, wird rechte Tat genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechter Lebensunterhalt? Da gibt ein Schüler der Edlen eine unredliche Erwerbstätigkeit auf und verdient seinen Lebensunterhalt auf redliche Weise. Dies, ihr Mönche, wird rechter Lebensunterhalt genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechtes Bestreben? Da erzeugt ein Mönch den Wunsch/die Anstrengung/die Beharrlichkeit und erhält seine Absicht aufrecht und führt sie aus, noch nicht aufgestiegene üble, ungeschickte Eigenschaften nicht aufsteigen zu lassen... aufgestiegene üble, ungeschickte Eigenschaften fallenzulassen... noch nicht aufgestiegene geschickte Eigenschaften aufsteigen zu lassen... aufgestiegene geschickte Eigenschaften zu erhalten, nicht durcheinander zu bringen, zu steigern, zu vermehren, weiter zu entwickeln zu vollenden. Dies, ihr Mönche, wird rechtes Bestreben genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Achtsamkeit? Da erhält ein Mönch die Aufmerksamkeit auf den Körper an und für sich aufrecht - eifrig, klarbewusst, achtsam - bändigt Gier und Abneigung hinsichtlich der Welt. Er erhält die Aufmerksamkeit auf Gefühle an und für sich... Geistesaktivitäten an und für sich... Geisteszuständen an und für sich - eifrig, klarbewusst, achtsam - bändigt Gier und Abneigung hinsichtlich der Welt. Dies, ihr Mönche, wird rechte Achtsamkeit genannt.

Und was, ihr Mönche, ist rechte Sammlung? Da, erreicht ein

Mönch - völlig zurückgezogen von Sinnesvergnügen, zurückgezogen von ungeschickten Geisteszuständen - das erste jhana und verweilt darin: Verzückung und Freude aus der Abgeschiedenheit, begleitet von gerichtetem Denken und Bewerten. Mit dem Abklingen von gerichtetem Denken und Bewerten erreicht er das zweite jhana und verweilt darin: Verzückung und Freude aus der Konzentration, Vereinigung des Bewusstseins ohne gerichtetes Denken und Bewerten - innere Gewissheit. Mit dem Abklingen der Verzückung bleibt er gleichmütig, achtsam und klarbewusst, und empfindet körperliches Wohlbefinden. Er erreicht das dritte jhana und verbleibt darin, von dem die Edlen sagen: 'Gleichmütig und achtsam, er befindet sich in einem angenehmen Zustand.' Mit dem Verlassen von Freude und Schmerzen - wie bei dem vorherigen Verschwinden von Hochstimmung und Leiden - erreicht er das vierte jhana und verweilt darin: reiner Gleichmut und reine Achtsamkeit, weder Freude noch Schmerz. Dies, ihr Mönche, wird rechte Sammlung genannt. - *DN 22*

§ 59. "Angenommen, ein Mann, der Milch benötigt, der Milch sucht, der sich auf die Suche nach Milch macht, würde bei einer Kuh, die kurz zuvor gekalbt hat, am Horn ziehen. Würde er am Horn einer Kuh ziehen, die gerade gekalbt hat, dann wäre er - selbst wenn er es wünschen würde... es nicht wünschen würde... wünschen und nicht wünschen würde... es weder wünschen noch nicht wünschen würde - nicht in der Lage, ein Ergebnis zu erzielen. Warum ist das so? Da es sich um eine ungeeignete Methode handelt Resultate zu erzielen.

"Ebenso, welche Asketen und Brahmanen auch immer falsche Ansicht haben, falsche Absicht, falsche Rede, falsches Handeln, falscher Lebensunterhalt, falsche Anstrengung, falsche Achtsamkeit und falsche Konzentration: Wenn sie das heilige Leben führen, dann wären sie - selbst wenn sie es wünschen würden... es nicht wünschen würden... wünschen und nicht wünschen wür-

den... es weder wünschen noch nicht wünschen würden - nicht in der Lage, Ergebnisse zu erzielen. Warum ist das so? Da es sich um eine ungeeignete Methode handelt Resultate zu erzielen..

"Angenommen, ein Mann, der Milch benötigt, der Milch sucht, der sich auf die Suche nach Milch macht, würde bei einer Kuh, die kurz zuvor gekalbt hat, an den Zitzen ziehen. Würde er an den Zitzen einer Kuh ziehen, die gerade gekalbt hat, dann wäre er - selbst wenn er es wünschen würde... es nicht wünschen würde... wünschen und nicht wünschen würde... es weder wünschen noch nicht wünschen würde - in der Lage, ein Ergebnis zu erzielen. Warum ist das so? Da es sich um eine geeignete Methode handelt Resultate zu erzielen.

"Ebenso, welche Asketen und Brahmanen auch immer rechte Ansicht haben, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechten Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration: Wenn sie das heilige Leben führen, dann wären sie - selbst wenn sie es wünschen würden... es nicht wünschen würden... wünschen und nicht wünschen würden... es weder wünschen noch nicht wünschen würden - in der Lage, Ergebnisse zu erzielen. Warum ist das so? Da es sich um eine geeignete Methode handelt Resultate zu erzielen." - *MN 126*

§ 60. Dann ging der Wanderer Subhadda zum Erhabenen. Dort, nachdem er den Erhabenen begrüßt und höfliche und freundliche Worte gewechselt hatte, setzte er sich seitlich nieder. Dort sitzend sagte er zum Erhabenen Folgendes: "Diejenigen Asketen und Brahmanen, Meister Gotama, mit Gefolgschaft, mit Nachfolgerschaft, Lehrer der Nachfolgerschaft, verehrte Lehrer, gut angesehen von vielen, als da sind: Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita-Kesakambali, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belaṯṯhiputta, Niganṯha Nāthaputta, haben alle diese, wie sie selber behaupten, die völlige Erkenntnis erlangt? Hat keiner die völlige Erkenntnis erlangt? Haben einige die völlige Erkenntnis

erlangt, einige nicht die völlige Erkenntnis erlangt?"

"Genug, Subhadda. Lass diese Frage beiseite: 'Haben alle diese, wie sie selber behaupten, die völlige Erkenntnis erlangt? Hat keiner die völlige Erkenntnis erlangt? Haben einige die völlige Erkenntnis erlangt, einige nicht die völlige Erkenntnis erlangt?' Ich werde dir die Lehre verkünden, Subhadda. Hör zu, und pass gut auf. Ich werde sprechen."

"So sei es, Herr" antwortete Subhadda dem Erhabenen.

Der Erhabene sagte Folgendes: "In welcher Lehre und Disziplin der edle achtfache Pfad nicht zu finden ist, dort findet man keine Asketen der ersten... zweiten... dritten... vierten Gruppe [Stromeingetrene, Einmalwiederkehrer, Nichtwiederkehrer, Arahant]. Aber in jeder Lehre und Disziplin, in welcher der edle achtfache Pfad zu finden ist, *dort* findet man Asketen der ersten... zweiten... dritten... vierten Gruppe. In dieser Lehre und Disziplin ist der edle achtfache Pfad zu finden, hier findet man den Asketen der ersten... zweiten... dritten... vierten Gruppe. In anderen Lehren findet man keine richtigen Asketen. Und wenn die Mönche einwandfrei leben, dann wird diese Welt nicht leer von Arahants sein.

Mit Neunundzwanzig ging ich fort, Subhadda,
suchend, was geschickt sein könnte,
und seit meinem Fortgehen, Subhadda,
sind mehr als fünfzig Jahre vergangen.

Außerhalb der Sphäre
des methodischen Dhammas
gibt es keine Asketen.

Es gibt keine Asketen der zweiten Gruppe, es gibt keine Asketen der dritten Gruppe, gibt keine Asketen der vierten Gruppe.

In anderen Lehren findet man keine richtigen Asketen. Und wenn die Mönche einwandfrei leben, dann wird diese Welt nicht leer von Arahants sein."

RECHTE ANSICHT

§ 61. Als sie dort saßen, sprachen die Kālāmer von Kesaputta zum Erhabenen: „Herr, es gibt einige Asketen und Brahmanen, die nach Kesaputta kommen. Sie erläutern und verherrlichen ihre eigenen Lehren, aber missbilligen, schmähen und verachten die Lehren anderer, an denen sie kein gutes Haar lassen. Und dann kommen andere Asketen und Brahmanen nach Kesaputta. Sie erläutern und verherrlichen ihre eigenen Lehren, aber missbilligen, schmähen und verachten die Lehren anderer, an denen sie kein gutes Haar lassen. Sie lassen uns völlig im Zweifel und Ungewissen, welche dieser ehrwürdigen Asketen und Brahmanen die Wahrheit sagen und welche lügen."

„Natürlich sind euch Zweifel gekommen, Kālāmer. Natürlich seid ihr im Ungewissen. Wenn es Grund für Zweifel gibt, regt sich Ungewissheit. Verlasst euch also, Kālāmer, in diesem Fall nicht auf Berichte, Legenden, Traditionen, Schriften, abgeleitete Vermutungen, Schlussfolgerungen, Analogien, Übereinkünfte durch Abwägen von Ansichten, Wahrscheinlichkeit oder die Überlegung: ‚Dieser Asket ist unser Lehrer.' Wenn ihr selbst erkennt: ‚Diese Qualitäten sind ungeschickt, diese Qualitäten sind tadelnswert, diese Qualitäten werden von den Erfahrenen kritisiert, diese Qualitäten, wenn sie über- und unternommen werden, führen zu Unheil und Leid', dann solltet ihr sie aufgeben.

„Was meint ihr, Kālāmer? Wenn bei einem Menschen Gier entsteht, führt sie zu Wohlergehen oder Unheil?"

„Zu Unheil, Herr."

„Und dieser gierige Mensch - von Gier übermannt, sein Geist

besessen von Gier - tötet Lebewesen, nimmt Nichtgegebenes, stellt der Frau eines anderen nach, lügt und verleitet andere dazu, dies ebenfalls zu tun. Und all dies wird zu seinem langfristigen Unheil und Leid sein."

„Ja, Herr."

[Ebenso für Abneigung und Verblendung]

„Also, was meint ihr, Kālāmer: Sind diese Qualitäten geschickt oder ungeschickt?"

„Ungeschickt, Herr."

„Tadelnswert oder untadelig?"

„Tadelnswert, Herr."

„Werden sie von den Erfahrenen kritisiert oder werden sie von den Erfahrenen gelobt?"

„Von den Erfahrenen kritisiert, Herr."

„Wenn sie über- und unternommen werden, führen sie zu Unheil und Leid oder nicht?"

„Wenn sie über- und unternommen werden, führen sie zu Unheil und Leid. So scheint es uns."

"Wenn ihr selbst erkennt: ‚Diese Qualitäten sind geschickt; diese Qualitäten sind untadelig; diese Qualitäten werden von den Erfahrenen gelobt; diese Qualitäten, wenn sie über- und unternommen werden, führen zu Wohlergehen und Glück', dann solltet ihr in sie eintreten und in ihnen verweilen.

„Was meint ihr, Kālāmer? Wenn bei einer Person Nichtvorhandensein von Gier entsteht, führt es zu Wohlergehen oder Unheil?"

„Zu Wohlergehen, Herr."

„Und dieser nichtgierige Mensch - nicht von Gier übermannt,

sein Geist nicht besessen von Gier - tötet keine Lebewesen, nimmt nicht Nichtgegebenes, stellt nicht der Frau eines anderen nach, lügt nicht und verleitet andere nicht dazu, dies ebenfalls zu tun. Und all dies wird zu seinem langfristigen Wohlergehen und Glück sein."

„Ja, Herr."

[Ebenso für das Nichtvorhandensein von Abneigung und Verblendung]

„Also, was meint ihr, Kālāmer? Sind diese Qualitäten geschickt oder ungeschickt?"

„Geschickt, Herr."

„Tadelnswert oder untadelig?"

„Untadelig,

„Werden sie von den Erfahrenen kritisiert oder werden sie von den Erfahrenen gelobt?"

„Von den Erfahrenen gelobt, Herr."

„Wenn sie über- und unternommen werden, führen sie zu Wohlergehen und Glück, oder nicht?"

„Wenn sie über- und unternommen werden, führen sie zu Wohlergehen und Glück. So scheint es uns." - *AN 3:66*

§ 62. "Es gibt Gaben, Dargebrachtes und Geopfertes; gute und schlechte Taten tragen Früchte und haben Ergebnisse; es gibt diese Welt und die andere Welt; es gibt Mutter und Vater; es gibt spontan geborene Wesen; es gibt Asketen und Brahmanen, die, rechtschaffend lebend und rechtschaffend praktizierend, diese Welt und die andere Welt durch Verwirklichung mit höherer Geisteskraft erfahren haben und erläutern." - *MN 117*

§ 63. Dann ging der Ehrwürdige Kaccāna Gotta zum Erhabenen. Beim Eintreffen verbeugte er sich vor ihm und setzte

sich zur Seite. Als er dort saß, sprach zum Erhabenen: „‚Rechte Ansicht, rechte Ansicht', heißt es, Herr. Inwiefern gibt es rechte Ansicht?"

„Im Großen und Ganzen, Kaccāna, stützt sich diese Welt auf einen Dualismus von Existenz und Nichtexistenz [nimmt diese Welt einen Dualismus als ihr Objekt]. Wer aber die Entstehung der Welt, so wie sie geworden ist, mit rechter Weisheit sieht, für den gibt es keine ‚Nichtexistenz' hinsichtlich der Welt. Wer die Beendigung der Welt, so wie sie geworden ist, mit rechter Weisheit sieht, für den gibt es keine ‚Existenz' hinsichtlich er Welt.

„Im Großen und Ganzen, Kaccāna, ist diese Welt an Verlangen, Anhaften/Nahrungsstoffe und Neigungen gebunden. Aber jemand wie dieser beteiligt sich nicht und haftet nicht an Verlangen, Anhaften, Bindungen des Bewusstseins, Neigungen oder Obsessionen, noch ist er auf "Ich" fixiert. Er hat keinerlei Zweifel oder Ungewissheit, dass bloßer Stress entsteht, wenn dieser entsteht, und Stress vergeht, wenn er vergeht. Hierbei ist seine Einsicht von anderen unabhängig. Insofern, Kaccāna, gibt es rechte Ansicht. - *SN 12:15*

DAS ÜBERLEBEN DES ECHTEN DHAMMA

§ 64. "Vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten, Kameraden zu haben, ist tatsächlich das ganze heilige Leben. Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, ist zu erwarten, dass er den edlen achtfachen Pfad entfalten und gehen wird.

„Und wie entfaltet ein Mönch, der vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, den edlen achtfachen Pfad und geht ihn? Es gibt den Fall, in dem ein Mönch rechte Ansicht entfaltet, die auf Zurückgezogenheit beruht, auf Lei-

denschaftslosigkeit beruht, auf Beendigung beruht, Loslassen zur Folge hat. Er entfaltet rechten Entschluss... rechte Rede... rechtes Handeln... rechten Lebensunterhalt... rechtes Bemühen... rechte Achtsamkeit... rechte Konzentration, die auf Zurückgezogenheit beruhen, auf Leidenschaftslosigkeit beruhen, auf Beendigung beruhen, Loslassen zur Folge hat. Auf diese Weise entfaltet ein Mönch, der vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, den edlen achtfachen Pfad und geht ihn.

„Aufgrund dieser Überlegung kann man verstehen, dass vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten, Kameraden zu haben, tatsächlich das ganze heilige Leben ist: Mit mir als vortrefflichen Freund sind Wesen, die der Geburt unterworfen sind, von der Geburt frei geworden; sind Wesen, die dem Altern unterworfen sind, vom Altern frei geworden; sind Wesen, die dem Tod unterworfen sind, vom Tod frei geworden; sind Wesen, die Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung unterworfen sind, von Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung frei geworden. Aufgrund dieser Überlegung kann man verstehen, dass vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten, Kameraden zu haben, tatsächlich das ganze heilige Leben ist.“ - *SN 45:2*

§ 65. „Mönche, wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, dann ist zu erwarten, dass er ein tugendhaftes, den Regeln des Pāṭimokkha entsprechendes Leben führen wird, vollendet in seinem Verhalten und Wirkungskreis, und - da er sich verpflichtet hat, die Mönchsregeln einzuhalten - sich dazu erziehen wird, selbst im kleinsten Fehler Gefahr zu sehen.

„Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, dann ist zu erwarten, dass er jederzeit leicht und mühelos Gesprächen lauschen kann, die wirklich ernüchternd und für die Bewusstseinsöffnung förderlich sind, nämlich Gespräche über Bescheidenheit, Zufriedenheit, Abge-

schiedenheit, über Nicht-Verstrickung, Entfachen von Beharrlichkeit, Tugend, Konzentration, über Erkenntnis, Befreiung und über die Einsicht in und Schauung von Befreiung.

„Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, dann ist zu erwarten, dass er seine Beharrlichkeit aufrecht erhalten wird, ungeschickte geistige Qualitäten aufgibt und geschickte geistige Qualitäten entwickelt - standhaft, mit ganzer Anstrengung, sich nicht um seine Pflichten hinsichtlich geschickter geistiger Qualitäten drückend.

„Wenn ein Mönch vortreffliche Menschen als Freunde, Gefährten und Kameraden hat, dann ist zu erwarten, dass er Scharfsicht entwickelt, in der Lage Entstehen und Vergehen wahrzunehmen - edel, durchdringend, zum rechten Enden von Stress führend. - *AN 9:1*

§ 66. „Mönche, gibt es diese zwei Arten von Versammlungen. Welche zwei? In leerem Wortschwall - und nicht in Gegenfragen - geschulte Versammlungen, und in Gegenfragen - und nicht in leerem Wortschwall - geschulte Versammlungen.

„Und welche Art Versammlung ist in leerem Wortschwall - und nicht in Gegenfragen - geschult?

„Da hören die versammelten Mönche bei der Rezitation der – tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen und mit Leerheit verbundenen – Lehren des Tathāgata nicht zu, haben keine offenen Ohren, versuchen sie nicht aus ganzem Herzen zu verstehen, befinden sie nicht für wert, verstanden und gemeistert zu werden. Bei der Rezitation von schöngeistigen Lehren jedoch – Werken von Dichtern, die kunstvoll im Klang und kunstvoll im Ausdruck sind, Arbeiten von Außenseitern, Worte von Schülern – hören sie zu, haben offene Ohren, versuchen sie aus ganzem Herzen zu verstehen und befinden sie für wert, verstanden und gemeistert zu werden. Und doch: Wenn sie jenes Dhamma gemeistert haben,

dann stellen sie sich gegenseitig keine Fragen und analysieren es nicht: ‚Wie ist das? Was ist seine Bedeutung?' Sie legen nicht frei, was verborgen ist, machen nicht verständlich, was schwer verständlich ist und räumen bei unklaren Punkten etwaige Zweifel nicht aus. Dies nennt man eine Versammlung, die in leerem Wortschwall - und nicht in Gegenfragen - geschult ist.

„Und welche Art Versammlung ist in Gegenfragen - und nicht im leeren Wortschwall - geschult?

„Da hören die versammelten Mönche bei der Rezitation von schöngeistigen Lehren – Werken von Dichtern, die kunstvoll im Klang und kunstvoll im Ausdruck sind, Arbeiten von Außenseitern, Worte von Schülern – nicht zu, haben keine offenen Ohren, versuchen sie nicht aus ganzem Herzen zu verstehen, befinden sie nicht für wert, verstanden und gemeistert zu werden. Bei der Rezitation der – tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen und mit Leerheit verbundenen – Lehren des Tathāgata jedoch hören sie zu, haben offene Ohren, versuchen sie aus ganzem Herzen zu verstehen und befinden sie für wert, verstanden und gemeistert zu werden. Und wenn sie jenes Dhamma gemeistert haben, dann stellen sie sich gegenseitig Fragen und analysieren es: ‚Wie ist das? Was ist seine Bedeutung?' Sie legen frei, was verborgen ist, machen verständlich, was schwer verständlich ist und räumen bei unklaren Punkten etwaige Zweifel aus. Dies nennt man eine Versammlung, die in Gegenfragen - und nicht in leerem Wortschwall - geschult ist." - *AN 2:46*

§ 67. Dort sprach der Erhabene die Mönche an: "Mönche, vier große Nachweise verkünde ich euch. Hört gut zu und passt aufmerksam auf."

"So sei es, Herr", antworteten die Mönche.

Der Erhabene sagte: "Wenn ein Mönch Folgendes sagen würde: 'Von Angesicht zu Angesicht habe ich vom Erhabenen ge-

hört, von Angesicht zu Angesicht entgegengenommen: 'Dies ist das Dhamma, dies ist das Vinaya, dies ist die Anweisung des Meisters'.' Seine Aussage ist weder zu billigen noch abzuweisen. Ungebilligt und unabgewiesen soll man sich jene Worte und deren Bedeutung merken und sie den Lehrreden gegenüberstellen, sie mit dem Vinaya vergleichen. Wenn sie den Lehrreden gegenübergestellt werden, mit dem Vinaya verglichen werden und sie nicht mit den Lehrreden übereinstimmen, nicht dem Vinaya gleichen, soll man folgenden Schluss ziehen: Dies ist nicht, was der Erhabene gesagt hat, das hat dieser Mönch falsch verstanden. Dieses, Mönche, sollt ihr verwerfen. Wenn sie den Lehrreden gegenübergestellt werden, mit dem Vinaya verglichen werden und sie mit den Lehrreden übereinstimmen, dem Vinaya gleichen, soll man folgenden Schluss ziehen: Dies ist, was der Erhabene gesagt hat, das hat dieser Mönch richtig verstanden.

[Ähnlich mit einem Mönch, der behauptet, dhamma und vinaya von bekannten führenden Ordensälteren, von gelehrten, textkundigen Ordensälteren oder von einem einzelnen textkundigen Ordensälteren gelernt zu haben]

Mönche, prägt euch diese vier großen Nachweise ein". - *DN 16*

§ 68. „Mönche, diese zwei verleumden den Tathāgata. Welche zwei? Wer das, was vom Tathāgata nicht gesagt oder verkündet wurde, als etwas vom Tathāgata gesagt oder verkündet erklärt. Und wer das, was vom Tathāgata gesagt oder verkündet wurde, als vom Tathāgata nicht gesagt oder verkündet erklärt. Diese zwei verleumden den Tathāgata." - *AN 2:23*

§ 69. Das wahre Dhamma wird nicht verschwinden, so lange es keine Verfälschung des wahren Dhamma gibt; aber wenn es eine Verfälschung des wahren Dhamma gibt, wird das wahre Dhamma verschwinden. So wie Gold nicht verschwindet, solange

es kein gefälschtes Gold gibt, Gold jedoch verschwindet, wenn es gefälschtes Gold gibt - genauso wird das wahre Dhamma nicht verschwinden, so lange es keine Verfälschung des wahren Dhamma gibt; das wahre Dhamma wird jedoch verschwinden, wenn es eine Verfälschung des wahren Dhamma gibt.

„Nicht die Erd-Eigenschaft lässt das wahre Dhamma verschwinden. Nicht die Flüssigkeit-Eigenschaft... die Feuer-Eigenschaft... die Wind-Eigenschaft lässt das wahre Dhamma verschwinden. Sondern wertlose Menschen, die genau hier (im Saṅgha) auftauchen, lassen das wahre Dhamma verschwinden. Das wahre Dhamma verschwindet nicht so wie ein Boot, das auf einen Schlag untergeht.

„Diese fünf zum Niedergang führenden Dinge tragen zu Verwirrung und zum Verschwinden des wahren Dhamma bei. Welche fünf? Da leben die Mönche, die Nonnen, die Laienanhänger und die Laienanhängerinnen ohne Achtung, ohne Respekt vor dem Lehrer. Sie leben ohne Achtung, ohne Respekt vor dem Dhamma... vor dem Saṅgha... vor der Ausbildung... vor Konzentration. Dies sind die fünf zum Niedergang führenden Dinge, welche zu Verwirrung und zum Verschwinden des wahren Dhamma beitragen.

Aber diese fünf Dinge tragen zu Beständigkeit, Nicht-Verwirrung und zum Nicht-Verschwinden des wahren Dhamma bei. Welche fünf? Da leben die Mönche, die Nonnen, die Laienanhänger und die Laienanhängerinnen mit Achtung, mit Respekt vor dem Lehrer. Sie leben mit mit Achtung, mit Respekt vor dem Dhamma... vor dem Saṅgha... vor der Ausbildung... vor Konzentration. Dies sind die fünf Dinge, welche zur Beständigkeit, Nicht-Verwirrung und zum Nicht-Verschwinden des wahren Dhamma beitragen.“ - *SN 16:13*

§ 70. ”Und solange die Mönche - in Bezug auf die edle,

zum Ziel führende Ansicht, die den in Übereinstimmung mit ihr Handelnden zum rechten Ende von Leiden und Stress führt - mit dieser Ansicht im inneren wie äußeren Einklang mit der ihrer Mitmönche leben, ist Wachstum für die Mönche zu erwarten, nicht ihr Niedergang." - *DN 16*

§ 71. „Mönche, früher einmal besaßen die Dasāraher eine große, der ‚Bote' genannte Trommel. Immer wenn dieser ‚Bote' einen Riss bekommen hatte, fügten die Dasāraher einen neuen Stift ein, bis der ursprüngliche Holzkörper des ‚Boten' irgendwann verschwunden war und nur ein Gefüge aus Stiften übriggeblieben war. [Es heißt im Kommentar, dass man die Trommel ursprünglich aus zwölf Meilen Entfernung hören konnte, aber am Ende nicht einmal mehr hinter einem Vorhang.]

„Ebenso wird es irgendwann in der Zukunft Mönche geben, die bei der Rezitation der Lehren, der Worte des Tathāgata – tief, tiefsinnig, überweltlich und mit Leerheit verbunden – nicht zuhören. Sie werden keine offenen Ohren haben, nicht versuchen, sie aus ganzem Herzen zu verstehen, nicht für wert befinden, verstanden und gemeistert zu werden. Aber sie werden bei der Rezitation von schöngeistigen Lehren - Werken von Dichtern, die kunstvoll im Klang und kunstvoll im Ausdruck sind, Arbeiten von Außenseitern, Worte von Schülern - zuhören. Sie werden offene Ohren haben, aus ganzem Herzen versuchen, sie zu verstehen. Sie werden diese Lehren für wert erachten, verstanden und gemeistert zu werden.

„Auf diese Weise wird es zum Verschwinden der Lehren, der Worte des Tathāgata – tief, tiefsinnig, überweltlich und mit Leerheit verbunden – kommen.

„Deshalb solltet ihr euch folgendermaßen schulen: ‚Wir werden bei der Rezitation der Lehren, der Worte des Tathāgata – tief, tiefsinnig, überweltlich und mit Leerheit verbunden – zuhö-

ren. Wir werden offene Ohren haben, aus ganzem Herzen versuchen, sie zu verstehen, wir werden diese Lehren für wert erachten, verstanden und gemeistert zu werden.' Auf diese Weise solltet ihr euch schulen." - *SN 20:7*

§ 72. „Darüber hinaus wird es irgendwann in der Zukunft Mönche geben, die unentwickelt im Körper [laut MN 36 bedeutet dies, dass angenehme Empfindungen in den Geist eindringen und Leidenschaft entstehen lassen können], unentwickelt in Tugend, unentwickelt im Geist [d.h. unangenehme Empfindungen können in den Geist eindringen und Leid entstehen lassen] und unentwickelt in Weisheit sind. Sie - unentwickelt im Körper... Tugend... Geist... Weisheit - werden bei der Rezitation der Lehren, der Worte des Tathāgata – tief, tiefsinnig, überweltlich und mit Leerheit verbunden – nicht zuhören. Sie werden keine offenen Ohren haben, nicht versuchen, sie aus ganzem Herzen zu verstehen, nicht für wert befinden, verstanden und gemeistert zu werden. Aber sie werden bei der Rezitation von schöngeistigen Lehren - Werken von Dichtern, die kunstvoll im Klang und kunstvoll im Ausdruck sind, Arbeiten von Außenseitern, Worte von Schülern - zuhören. Sie werden offene Ohren haben, aus ganzem Herzen versuchen, sie zu verstehen. Sie werden diese Lehren für wert erachten, verstanden und gemeistert zu werden. So kommt von verdorbenem Dhamma verdorbenes Vinaya; kommt von verdorbenem Vinaya verdorbenes Dhamma.

„Dies, Mönche, ist die vierte zukünftige Gefahr, die derzeit noch nicht eingetreten ist, doch in der Zukunft eintreten wird. Werdet euch ihrer bewusst und, wenn ihr euch ihrer bewusst seid, bemüht euch um ihre Beseitigung. - *AN 5:79*

§ 73. Da sagte der Erhabene zum ehrwürdigen Ānanda: "Die beiden Sāla-Bäume stehen zur Unzeit in voller Blüte. Sie überschütten, überhäufen, überdecken den Körper des Tathagata, um ihn zu ehren. Göttliche Mandārava-Blüten fallen vom Fir-

mament... Göttliches Sandelholzpulver fällt vom Firmament... Göttliche Musikinstrumente erklingen im Firmament... Göttliche Musik erklingt, um den Vollendeten zu ehren. Aber so wird ein Tathagata nicht verehrt, gewürdigt, respektiert, geschätzt oder gepriesen. Sondern wer als Mönch, Nonne, Laienanhänger oder Laienanhängerin das Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktiziert, wer weiterhin beispielhaft praktiziert und dem Dhamma entsprechend lebt: Das ist der Mensch, welcher den Tathagata verehrt, würdigt, respektiert, schätzt und preist. Daher solltet ihr folgendermaßen üben: 'Wir werden weiterhin das Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktizieren, wir werden weiterhin beispielhaft praktizieren und dem Dhamma entsprechend leben', so solltet ihr üben." - *DN 16*

§ 74. „Für einen Mönch, der das Dhamma in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktiziert, stimmt folgendes mit dem Dhamma überein: Dass er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Form bemüht, dass er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Gefühl bemüht; dass er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Wahrnehmung bemüht; dass er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Gestaltungen bemüht; dass er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Bewusstsein bemüht.

„Wenn er sich fortwährend um Ernüchterung in Bezug auf Form... Gefühl... Wahrnehmung... Gestaltungen... Bewusstsein bemüht, begreift er Form... Gefühl... Wahrnehmung... Gestaltungen... Bewusstsein. Wenn er Form... Gefühl... Wahrnehmung... Gestaltungen... Bewusstsein begreift, wird er von Form... Gefühl... Wahrnehmung... Gestaltungen... Bewusstsein völlig befreit. Er wird von Kummer, Wehklage, Schmerz, Qual und Verzweiflung völlig befreit. Ich sage ich euch, er wird von Leid und Stress völlig befreit." - *SN 22:39*

Glossar

Arahant: Ein "Würdiger" oder "Reiner"; eine Person, deren Geist frei von Verunreinigungen ist und die daher keine weitere Wiedergeburt zu erwarten hat. Titel für den Buddha und die höchste Gruppe seiner edlen Schüler.

Āsava: Ausfluss; Ferment. Vier Eigenschaften - Sinnlichkeit, Anschauungen, Werden, Nicht-Wissen -, die aus dem Geist "herausfließen" und die Flut *(ogha)* des Kreislaufs von Leben und Tod erschaffen.

Bhava: Werden. Das Empfinden einer Identität in der jeweiligen Erfahrungswelt. Die drei Ebenen von Werden sind Sinnlichkeit, Form und Nicht-Form.

Bodhisatta: "Ein Wesen zum Erwachen (strebend)". Ausdruck für den Buddha, bevor er Buddha wurde - von seinem ersten Wunsch, Buddhaschaft zu erlangen, bis zu seinem vollständigen Erwachen. Sanskrit: *Bodhisattva*.

Brahmane: Im allgemeinen Sprachgebrauch ein Mitglied der Priesterkaste, die aufgrund von Geburt Anspruch auf die höchste Stellung im indischen Kastensystem beanspruchte. Im buddhistischen Kontext kann "Brahmane" auch einen arahant bezeichnen und damit die Betonung darauf legen, dass herausragende Eigenschaften durch den Geist erreicht werden - und nicht durch Geburt oder Rassenzugehörigkeit.

Brahmā: Ein Bewohner der himmlischen Sphären von Form oder Nicht-Form.

Deva (devatā): Wortgetreu "Leuchtendes Wesen". Ein Bewohner der irdischen oder himmlischen Sphären oberhalb der menschlichen.

Dhamma: (1) Ereignis, Handeln; (2) ein Phänomen an und für sich; (3) geistige Eigenschaft; (4) Lehre, Lehrsatz; (5) *nibbāna* (es existieren allerdings auch Passagen, welche nibbāna als das Aufgeben aller dhammas beschreiben). Sanskrit: *Dharma*.

Dukkha: Stress, Leiden.

Gotama: Name des Klans, aus welchem der Buddha entstammte.

Jāhna: Geistige Vertiefung. Zustand starker Konzentration, bei welcher der Fokus auf einer einzelnen Wahrnehmung oder einem geistigen Objekt liegt. Der Begriff stammt vom Verb *jhāyati* "mit stetiger, ruhiger Flamme brennend".

Kamma: Absichtlicher Handlungsakt. Sanskrit: *Karma*.

Khandha: Anhäufung; direkt wahrgenommene körperliche und geistige Phänomene; das Rohmaterial für das Empfinden eines Selbst: *rūpa* - körperliche Form; *vedanā* - angenehme, unangenehme oder weder angenehme noch unangenehme Gefühle; *saññā* - Wahrnehmung, mentales Etikett; *saṅkhāra* - Gestaltung, Gedankenkonstrukt; und *viññāna* - Sinnesbewusstsein, das Registrieren von Sinnesdaten und Ideen, während sie auftreten. Sanskrit: *Skandha*.

Māra: Die Personifizierung von Versuchung und aller - innerer wie äußerer - Kräfte, die Hindernisse für die Befreiung aus dem *saṁsāra* darstellen.

Nibbāna: Wortgetreu die "Ent-Fesselung" des Geistes von Leidenschaft, Abneigung und Wahn sowie vom gesamten Kreislauf von Leben und Tod. Da dieser Begriff auch das Löschen eines Feuers bezeichnet, trägt er auch Konnotationen von

Beruhigung, Kühlung und Frieden. "Vollständiges nibbāna" bezeichnet in einigen Zusammenhängen die Erfahrung des Erwachens, in anderen das Dahinscheiden eines arahant. Sanskrit: *Nirvāṇa.*

Papañca: Vergegenständlichung - das Denken, welches aus der Vorstellung "Ich bin der Denkende", entsteht und zu Konflikten führt.

Paṭicca-samuppāda: Abhängiges Zusammenentstehen, abhängiges Entstehen. Darstellung der Art und Weise, wie Nicht-Wissen und Verlangen im Zusammenspiel mit den Anhäufungen *(khandha)* und den Sinnes-Bereichen *(āyatana)* zur Entstehung von Stress und Leiden führen. Wegen der Komplexität dieses Zusammenspiels finden sich in den Sutten mehrere verschiedene Versionen von paṭicca samuppāda. In einer anderen üblichen Version beginnt die Darstellung mit der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Name (geistige Aktivitäten - *nāma*) und Form (Körperlichkeit *(rūpa)*) auf der einen und Sinnesbewusstsein auf der anderen Seite.

Pāli: Die Sprache des ältesten noch vorhandenen Kanons der Lehren des Buddha.

Pāṭimokkha: Grundlegender Verhaltenskodex der klösterlichen Disziplin, bestehend aus 227 Regeln für Mönche und 311 Regeln für Nonnen.

Samādhi: Sammlung.

Saṁsāra: Weiterwandern; das Durchlaufen wiederholter Werdens-Zustände mit dazugehörigem Sterben und Wiedergeburt.

Saṁvega: Ein Gefühl von Bestürzung über die Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit des gewöhnlichen Lebens mit dem gleichzeitig starken Gefühl von Dringlichkeit, einen Ausweg zu finden.

Saṅgha: Auf der konventionellen Ebene *(sammati)* die Gemein-

schaften der buddhistischen Mönche und Nonnen. Auf der ideellen Ebene *(ariya)* die Schüler Buddhas - im Laienstand oder ordiniert -, welche zumindest den Stromeintritt erlangt haben.

Saṅkhāra: Gestaltung (wortwörtlich "zusammensetzen"). Die Kräfte, welche die Erfahrung gestalten sowie die daraus resultierenden Erfahrungen. Sanskrit: *Samiskāra*.

Sutta: Lehrrede. Sanskrit: *Sūtra*.

Tādin: "So", Adjektiv zur Beschreibung einer Person, die das Ziel erreicht hat. Es zeigt an, das der Zustand dieser Person undefinierbar ist, jedoch keinen Veränderungen oder Einwirkungen unterliegt.

Tathāgata: Wortwörtlich "Ein authentisch gewordener *(tathā-āgata)* oder wirklich Fortgegangener *(tathā-gata)*": Ein im antiken Indien verwendeter Beiname für eine Persion, die das höchste religiöse Ziel erreicht hat. Im Buddhismus wird damit üblicherweise der Buddha bezeichnet, wenn auch gelegentlich für seine Arahant-Schüler verwendet.

Upādāna: Der Akt des Anhaftens an etwas, um daraus Nahrung zu ziehen. Die Aktivitäten, welche - beim Anhaften an ihnen - Leiden erzeugen, sind die fünf *khandhas*. Das Anhaften selbst geschieht in fünf Formen: an sinnliche Genüsse, an Gewohnheiten und Traditionen, an Ansichten und an Theorien über das Selbst.

Vinaya: Die Klosterdisziplin, deren Regeln und Traditionen in gedruckter Form in sechs Bänden vorliegen.

Anmerkungen

KAPITEL EINS

1. Novalis, *Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, S. 21.

2. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, S. 161.

3. Novalis, *Blütenstaub, Glauben und Liebe, Die Christenheit oder Europa*, S. 5.

4. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, S. 163.

5. Pinkard, *German Philosophy 1760-1880*, S. 159.

6. Droit, *Le cult de néant*, S. 171.

7. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, S. 207.

8. Hölderlin, *Sämtliche Werke, Band V*, S. 201.

9. Novalis, *Novalis Schriften*, Band II, S. 96.

KAPITEL DREI

1. Herschel, *Über den Bau des Himmels*, S. 149.

2. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 52.

3. Herder, *Herder´s Werke*, Band XX, S. 423.

4. Herder, *Gott: einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus*, S. 246 - 247.

5. Platon, *Gastmahl*, S. 61.

6. Mendelsson, *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, S. 290.
7. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 20.
8. Novalis, *Novalis Werke*, S. 389.
9. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 12.
10. Ibid., S. 14.
11. Schlegel, *Gesammelte Werke*, S. 273.
12. Ibid., S. 271.
13. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 6.

KAPITEL VIER

1. Novalis, *Novalis Schriften*, Band II, S. 127.
2. Schlegel, *Lucinde*, S. 69.
3. Ibid., S. 77.
4. Ibid., S. 71.
5. Novalis, *Novalis Schriften*, Band III, S. 304.
6. Schlegel, *Lucinde*, S. 29.
7. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 37.
8. Schulz, *Romantik: Geschichte und Begriff*, S. 91.
9. Beiser, *German Idealism*, S. 461.
10. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 56.
11. Novalis, *Novalis Schriften*, Band II, S. 255.
12. Beiser, *German Idealism*, S. 453.
13. Novalis, *Novalis Schriften*, Band II, S. 116.
14. Novalis, *Novalis Schriften*, Band III, S. 236.
15. Novalis, *Novalis Schriften*, Band II, S. 242.

16. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 17.
17. Ibid., S. 10.
18. Ibid., S. 9.
19. Ibid., S. 39.
20. Ibid., S. 114.
21. Ibid., S. 115.
22. Ibid., S. 45.
23. Hölderlin, *Hyperion*, Band I, S. 93.
24. Hölderlin, *Hyperion*, Band II, S. 124.
25. Kant, *Critik der practischen Vernunft*, S. 285.
26. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, S. 222.
27. Schlegel, *Lucinde*, S. 10.
28. Ibid., S. 66.
29. Ibid., S. 69.
30. Herder, *Sämtliche Werke, 11. Band*, S. 18.
31. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 39.
32. Heine, *Die romantische Schule*, S. 57.

KAPITEL FÜNF

1. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 120.
2. Ibid., S. 53.
3. Ibid., S. 298.
4. Ibid., S. 133.
5. Ibid., S. 242.

6. Ibid., S. 73-74.
7. Ibid., S. 166.
8. Ibid., S. 166.
9. Ibid., S. 98.
10. Ibid., S. 118.
11. Ibid., S. 60.
12. Ibid., S. 121-122.
13. Ibid.textit, S. 43.
14. Ibid., S. 110.
15. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 116.
16. Ibid., S. 108.
17. Ibid., S. 111.
18. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, S. 15.
19. Schlegel, *Athenaeum*, S. 35.
20. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, S. 108.
21. Ibid., S. 110.
22. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band II, S. 319.
23. Schlegel, *Europa*, S. 32.
24. Schlegel, *Lucinde*, S. 24.
25. Ibid., S. 77.
26. Schleiermacher, *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde*, S. 40.

KAPITEL SECHS

1. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, S. 56.
2. Cotkin, *William James: Public Philosopher*, S. 64.
3. Ibid., S. 64.
4. James, *The Varieties of Religious Experience*, S. 498.
5. Ibid., S. 31.
6. Ibid., S. 3.
7. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism. A Biography*, S. vii.
8. James, *The Varieties of Religious Experience*, S. 506-507.
9. James, *Pragmatism*, S. 128.
10. James, *The Varieties of Religious Experience*, S. 506.
11. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, S. 55.
12. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, S. 64.
13. Jung, *Psychology and Religion*, S. 11-12.
14. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, S. 27.
15. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, S. 242.
16. Jung, *Psychology and Religion*, S. 99.
17. Ibid., S. 75.
18. Ibid., S. 114.
19. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, S. 224.
20. Jung, *Psychology and Religion*, S. 41.
21. Ibid., S. 220.
22. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, S. 67.
23. Ibid., S. 250.

24. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences*, S. 52.
25. Ibid., S. 12-13.
26. Ibid., S. 94-95.
27. Ibid., S. 20.
28. Ibid., S. 72.
29. Williamson, *The Longing for Myth in Germany*, S. 129.
30. Pinkard, *German Philosophy 1760 - 1860*, S. 488 - 489.
31. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 354.
32. Droit, *Le culte du néant*, S. 94.
33. Herlin, *The German Gita*, S. 250 - 251.
34. Seager, *Buddhism in America*, S. 236.
35. Ibid., S. xvii.
36. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, S. 254.
37. Gleig, *From Theravāda to Tantra: The Making of an American Tantric Buddhism?*, S. 229.
38. Huxley, *The Perennial Philosophy*, S. 1.
39. Ibid., S. 1 - 2.
40. Ibid., S. 2.
41. Ibid., S. 233 - 234.
42. Ibid., S. 68.
43. Ibid., S. 165.
44. Ibid., S. 98.
45. Ibid., S. 92.
46. Ibid., S. 184.
47. Ibid., S. 292.

48. Ibid., S. 38.
49. Ibid., S. 9.
50. Ibid., S. 9 - 10.
51. Ibid., S. 45 - 46.
52. Ibid., S. 203.
53. Ibid., S. 202.
54. Ibid., S. 203.

Literatur

Albanese, Caterine I., *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 Subjektivism, 1781 - 1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

——, *The Romantik Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

——, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

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.

Brekke, Torkel, *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Buell, Lawrence, *Emerson*. Camebridge: Harvard University Press, 2003.

Buell, Lawrence, Hrsg., *The American Transcendentalists: Essential Writings*. New York: The Modern Library, 2006.

Cotkin, George, Hrsg., *William James: Public Philosopher*. Urbana: University of Illinois Press, 1989.

Cunningham, Andrew and Nicholas Jardine (eds.), *Romanticism and the Sciences*. Cambridge: Camebridge University Press, 1990.

Droit, Roger-Pol, "Le culte de néant: Les philosophes et le Bouddha. ", in *Édition augmentée d´une préface*, Paris: Édition 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.

Gambhirananda, Swami (ed.), "A Short Biography of Swami Vivekananda", `www.vivekananda.net`.

Garret, 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*, Nr. 14:2, S. 221–238, 2013.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Wilhelm Meisters Apprenticeship*. Translated by Tahomas Carlyle. New York: Collier und Sons, 1917.

Hegel, G.W.F, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Berlin: Duncker und Humblot, 1840.

Heine, Heinrich, *Die romantische Schule*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1836.

Herder, Johann Gottfried, *Herder´s Werke*. Berlin: Hempel, 1879.

——, *Sämtliche Werke, 11. Band*. Stuttgart und Tübingen, Gotta´scher Verlag, 1853.

——, *Gott: einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus*. Gotha, K.W. Ettinger, 1800.

Herschel, William, *Über den Bau des Himmels*. Leipzig: Arnold, 1850.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.

——, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart und Tübingen: Cotta, 1822.

——, *Theoretische Schriften*. Hamburg: Meiner, 2020.

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*. New York: Harper und Row, 1979 (1944 - 1945).

James, William, *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Classics, 1985 (1902).

——, *Pragmatism and Other Writings*. New York: Penguin Books, 2000.

Jung, Carl Gustav, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1969.

——, *Modern Man in Search of a Soul*. Translated by W.S. Dell und Cary F. Baynes. Abingdon: Routledge Classics, 2001 (1933).

——, *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 2001 (1938).

Kant, Immanuel, *Critic der practischen Vernunft*. Frankfurt und Leipzig: Reclam, 1795.

Maslow, Abraham H., *Religions, Values, and Peak-Experiences*. New York: Penguin Arena, 1964.

McMahan, David L., *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Mendelsson, Moses, *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*. Berlin: Nicolai, 1761.

Novalis, *Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*. Mainz: Kirchheim, 1880.

——, *Novalis Schriften*. Berlin: Reimer, 1837.

——, *Blütenstaub, Glauben und Liebe, Die Christenheit oder Europa*. Berlin: Holzinger, 2013.

——, *Novalis Werke*. München: C.H. Beck, 2001.

Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760 - 1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Platon, *Gastmahl*. Jena: Eugen Diederichs, 1922.

Richardson, Robert D., *William James: In the Maelstrom of American Modernism. A Biography*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*. Stuttgart und Tübingen: Cotta, 1813.

Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen*. Leipzig: Teubner, 1875.

Schlegel, Friedrich, *Athenäums-Fragmente*. Berlin: Holzinger, 2016.

Schlegel, Dorothea und Friedrich, *Gesammelte Werke*. Altenmünster: Jazzybee, 2017.

Schlegel, Friedrich, *Lucinde: Ein Roman*. Leipzig: Reclam, 1872.

Schlegel, Friedrich; Schlegel, August Wilhelm, *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Berlin: Fröhlich, 1799.

Schlegel, Friedrich, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. München: Schöningh, 1967.

——, *Europa - Eine Zeitschrift*. Frankfurt: Wilmans, 1803.

Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion, Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Unger, 1799.

——, *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1835.

Schulz, Gerhard, *Romantik: Geschichte und Begriff*. München, C.H. Beck, 2008.

Seager, Richard, *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 1999.

Williamson, George S., *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Index

Dukkha, 95–97
Hyperion, 38

Absolut
  Absolutismus/Oligarchie, 23, 306
  als reines Sein, 60, 68, 69
  vs. kulturell/historisch (Maslow), 336, 341
  vs. relative (Schlegel), 205, 206
  Wissen (Hegel), 352, 359
Achtsamkeit, 98, 101, 265–267, 269, 292, 477
Advaita Vedanta, 371–376, 384–385
Aggregate *(kandhas)*, 90–91, 99, 481
Akzeptanz
  als Empfänglichkeit, 79, 224, 340, 380
  als Entscheidungsfreiheit verneinend (Spinoza), 153, 207
  als innere Versöhnung (Jung), 324, 329
  als Mindfulness, 407, 421, 437, 457, 459
Allegorien, 61, 154, 250, 286
Alltägliche, das, 170, 202, 212, 215, 230, 248, 258, 266, 283, 305, 328, 418
Alte Kulturen/Texte, das Studium von (nicht buddhistische), 7, 18, 157, 164, 223, 273, 345–347, 374
Anhaften (upādāna), 90–94, 99–102, 104–106, 266, 424, 441, 448, 481
Anmut
  Schiller über, 147–148
Astronomie, 8, 112–121, 179, 234, 237, 297, 396
Athenäum, 49, 53, 61, 168, 170, 171
Aufklärung, 18. Jahrhundert, 113, 126
Authentizität
  des Buddhismus, 366–368
  des Dhamma, 478
  Moral (Emerson), 282–284
  von alten Texten, 345
  von Erfahrung, 83–84, 202–203, 305, 341, 418, 421, 437
  ästhetisch (Novalis), 37, 43, 170, 258
Autonomie, *siehe auch* Freiheit
Autorität
  des Buddha, 108, 269–270, 466–468
  des Pāli-Kanon, 13, 269
  im Universum der Romantik, 198, 212, 261
  in der romantischen Weltsicht, 275, 368, 394, 431
  moralischer Regeln und Pflichten, 183–185, 426, 467
  religiöser Texte und Ansichten, 157, 238–240, 249, 259, 286, 305, 330, 424–425, 464

Bedeutung, 120, 203, 250, 265, 347, 362
  Buddhistische Romantiker und, 406–408
  James und, 297, 300, 308
  Jung und, 317, 321–322, 326, 328–332
  Maslow und, 294, 334, 341–344
Bedingte Zusammenentstehung (*paṭicca samuppāda*), 104, 408–409, 440, 477
  als schimmernde Matrix, 430, 444, 454
Beethoven, Ludwig van, 141, 148
Befreiung, 93–94, 106, *siehe auch Nibbāna*
  des Buddha, 32, 464, 471
  Dhamma über, 34, 88, 106–107, 389–392, 443, 456, 470
  Emerson über, 292
  Gestaltung und, 94, 103–107
  Huxley über, 389–392
  Saṅgha und, 479
Befreiung (Huxley), 380, 390

Bekehrung / Weihung, 303–305, 316, 337, 343
Beschreibend. *siehe auch* Performativ
des Buddhas Art zu lehren als, 34, 464
vs. expressiv, 73, 214, 239–244, 250, 259, 425
vs. performativ, 220, 353, 357
vs. vorschreibend, 222
Bhagavad Gita, 273, 290, 358–360, 371–373
Bibel, 47, 57, 61, 154, 157, 360
Bildung
Bildungsroman, 168–173
Definition, 126–127
religiöse, 200, 241–271
Romantik, 148, 158, 162, 168–172, 177–178, 188–190, 194, 210, 220, 227, 231, 233, 294
Biologie, 8, 68, 112, 115, 140, 172, 179, 185, 234, 294, 297, 333
Biologische Erklärung von Religion/der religiösen Erfahrung
in der Buddhistischen Romantik, 407–409, 415
von Postromantikern, 294–295, 311–314, 320, 333, 338–339
von Romantikern, 115, 172, 179
Bodhisatta/Bodhisattva, 27–30, 35, 387, 453
Buddha-Natur, 18, 223, 412
Buddhismus
als Familie von Religionen, 12
als Nihilismus (Hegel), 359
als Pantheismus (Schlegel), 50, 358–361
als sich selbst anpassend, 428–431, 473–475
in China, 10–12
in den USA, 365–368
in seiner neuzeitlichen wissenschaftlichen Definition, 14, 362–366
Mahāyāna, 12–14, 18, 387–389, 391, 405, 412, 428, 431, 475
tibetischer, 322, 332
Böhmer, Caroline, *siehe auch* Schelling, Caroline Michaelis Böhmer Schlegel
Böse, das
Herder über, 159
Huxley über, 378, 381–382, 390, 457
Maslow über, 340, 343, 457
Schelling über, 71, 211–212, 262

Carlyle, Thomas, 272
Chemie, 68, 112, 187, 234, 298
Chinesischer Buddhismus, 10–12
Christentum, 24, 52, 56–59, 85, 124, 139, 198–200, 232, 253, 282, 302, 322–324, 332, 355–358, 360, 370, 373, 392
Colebrooke, Henry Thomas, 372–373
Coleridge, Samuel, 272, 277
Cousin, Victor, 273

Darwin, Charles (Darwinismus), 120, 298, 374, 430–431
Determinismus, 23, 98, 104, 114–116, 132, 139, 153–156, 187, 256, 265, 293–295, 318, 401
Dhamma. *siehe auch* Fertigkeit, Religion als
als entdecktes - und nicht erfundenes, 30–34, 88, 93–94, 107, 365, 466, 488
als kulturüberschreitend, 107–109, 268, 362–368, 464–466, 468–475
unbegrenzte Freiheit anbietend, 5–6, 266, 270–444, 449–453, 477–478
verfälschtes vs. wahres, 109, 270, 368, 466, 470, 475–480
verglichen mit romantischer Religion, 2–4, 264–271, 401
zum Hinterfragen und Ausprobieren auffordernd, 4–7, 10, 18, 35, 104, 108, 268, 391, 438–439, 465, 478
Dialektik
definiert, 349
Hegel über, 349–361
Schelling über, 349–351, 357
Vivekananda - via Hegel - über, 374

Diotima, 60, 66, 75, 162, 218, 229
Direkte Erfahrung
des Unendlichen (allgemein), 190, 209, 215, 220, 224, 257–258, 413
des Unendlichen (Schleiermacher), 235, 241, 244, 250
Emerson über, 280–285
von Befreiung/einer transzendenten Dimension, 3, 102, 447
Dreißigjähriger Krieg, 121–124, 128
Dualismus, 60, 93, 180, 196, 275, 417–418, 451, 485–487
Dukkha, 3, 31–32, 88–91, 98, 265, 269, 292, 363, 411, 442, 451, 461, 481

Edler achtfacher Pfad, 3, 36, 99–102, 267–268, 389, 458, 481
Defintion, 95–96
als der einzige Pfad zur Befreiung, 107, 267, 459–461
an ihm festhalten (Gleichnis vom Floß), 484
Huxley und, 389
richtig / falsch, 462
Ego, 411–413, 421
Huxley über, 381–389
Jung über, 318–321, 330, 396–397
Romantische Ansichten als Geltungsbedürfnis verunglimpfend, 8, 405
Ego-Transzendenz, 1, 19
Ehebruch, 46–48, 55, 60–62, 75–77, 255
Ehre, 29, 36, 82–84, 185, 488, *siehe auch* Würde, Nobilität
Einheit, 180–185, 256–258, 312, 369
Buddhistische Romantiker über, 410–412, 419, 428, 432, 446
Dhamma über, 266, 440, 447
Emerson über, 278–284
Freiheit und, 5, 211–219
Kunst / das Schöne und, 226, 229
Liebe und, 224–225
Prozesshaftigkeit von, 197
psychische, 206, 301, 306, 327–331, 396–397
Schleiermacher über, 242–244
Vielfalt und, 188, 195, 345, 348–351
Einigendes Bewusstsein, 341, 379, 382, 397
Eins-Sein, 152, 398, *siehe auch* Monismus, Einheit
Bildung und, 210
kamma und, 472–473
Moral / Tugend und, 183, 215, 219, 260, 426, 469
Philosophie und, 38, 200
rechte Konzentration und, 447
Religion / das Unendliche und, 232, 236, 243, 357, 409
religiöse Texte und, 464
Romantiker und, 73–85
Toleranz und, 462
als von Befreiung unterschieden, 93, 403, 441–449
bedingte Zusammenentstehung und, 440
Buddhistische Romantiker und, 407–414, 426, 433, 435, 441–444, 480
das Böse und, 457
Dhamma und, 93, 104, 398, 403, 447–449
Freiheit und, 6, 262–263, 443
Hegel und, 352–355, 357
Interdependenz *vs.*, 189
Emerson
Schlegel und, 278, 285–287, 289, 310, 395, 481
Schleiermacher und, 278, 282–283
über das Lesen religiöser Texte, 285–286
über die Pflicht, sich sozialen Normen zu widersetzen, 280–283, 285–289, 395, 421
über Ironie, 278, 481
über offene Empfänglichkeit, 282–285, 296, 301
Emerson, Ralph Waldo, 277–292
Emotion
vs. Wissenschaft, 8, 112, 405
als für das spirituelle Leben zentral, 1, 156, 178, 262, 308, 319, 324–326

in Romanen, 80, 127, 164–168, 217
im Pāli-Kanon, 28, 96–98, 469
Empathie, 191–193, 217, 228–231, 239, 247, 259, 424
Empfänglichkeit, 3, 190, 275, 300
Buddhistische Romantiker über, 407, 419–424, 472–473, 480
Dhamma über, 267, 457–458, 481
Emerson über, 284–285
Huxley über, 380
James über, 312
Jung über, 330
Kultivierung von, 3, 77–79, 172, 190, 241, 247, 259, 278, 284–285, 330, 332, 339, 380, 419–424, 457–459, 480–481
Liebe und, 224, 259, 423
Maslow über, 339
Romantik und, 3–4, 78, 259, 284–285, 419
Schleiermacher über, 235–237, 241
Toleranz und, 259, 424
Epikuräer, 135
Erhabene, das, 216, 258, 266, 418, *siehe auch* Saṁvega
Emerson über, 279
James über, 305
Kant über, 135–137, 140, 216, 237, 266, 456
makrokosmisch, 203–204, 283, 305, 456
Novalis über, 170, 203, 212, 230, 258, 283
Schlegel über, 204, 210
Schleiermacher über, 237
Erkenntnistheorie. *siehe auch* Erste Prinzipien, Fundamentalismus, Vier Edle Wahrheiten, Pragmatismus, Wahrheit
Ansichten der Romantiker über, 81–82, 198–201
das Wissen des Buddha
Konsistenz und Orthodoxie, 107–110, 269
Umfang und Grenzen, 31, 34, 107, 265, 270, 464
Ursprung und Begründung des Wissens, 30–33, 99–102, 266
Zweck von Wissen, 102–106, 270
Fichte über, 46, 137
Hegel über, 349–353
James über, 300–301
Kant über, 131–134
Platon über, 160
Schelling über, 38, 40, 200–201
Eros, 290, 328, 339–340, 368
Erotik / Lust, 75, 80, 83, 161–163, 225, 244, 254–255, 259, 275, 284, 423
als Hindernis auf dem Pfad, 267, 460
Erste Prinzipien, 38–72, 130–134, 201, 214
Erwachen
Buddhistische Romantik über, 414–418, 451–456, 484
des Buddha, 26–35
Dhamma über, 4, 82, 95–97, 107, 266–270, 344, 459–462, 464, 468, 471
Romantische Religion über, 344
Erziehung. *siehe auch* Bildung
des Buddha, 27
System der Ausbildung in der buddhistischen Klostergemeinschaft, 108–109
wissenschaftliche (Novalis), 112
ästhetische (Schiller), 146–148, 220
Essenz
als *sāra* (Pāli-Kanon), 106, 270, 470
andere Behauptungen über, 130, 138, 244–246, 337, 385
Evolution
als zielgerichtet / ziellos, 407–409, 415, 428–431
des Geistes (Hegel, Vivekananda, 349–357, 374, 395
des Kosmos, 8–9, 119, 155, 285, 345
nibbāna als außerhalb von, 106

Schleiermacher über, 239–241, 249
von Kunst/Kultur, 77, 156, 159, 174, 188, 191–195, 198–203, 261
von Leben, 117–119, 186, 298–299, 407–409, *siehe auch* Darwin, Spencer
von Religion, 248, 260–261, 322, 331, 345, 354, 374, 428–431, 473
Ewige Philosophie, 273, 368–378, 382–384, 406, *siehe auch* Huxley
Definition, 368
Buddhismus und, 383, 386–394
Hegel und, 350–352
Maslow und, 334
Expressiv(ität), 74–77, 152, 156, 159–160, 164, 167, 180, 191–193, 202, 212–214, 227–229, 238–241, 242, 248, 251, 259, 323, 328, 425, 464, 486
vs. imitierende Kunst, 191
vs. Weisheit, 4, 34, 108, 268, 486

Fertigkeit, Religion als, 3, 27–30, 34, 73, 81–85, 88, 95–102, 108–109, 267, 269, 291, 398, 442, 450, 456–458, 464–469, 474–475, 483–487
Romantiker und, 73, 81–84, 148, 229, 398, 466
Fichte, Johann, 137–141, *siehe auch* Jenaer Kreis
Wissenschaftslehre, 111
als Fundmentalist, 46, 60
Kant und, 41, 138–139
Probleme mit der Kirche, 49, 139
Schelling und, 68–70, 348
Schlegel und, 45, 111–113
über das strebende Selbst, 139–140, 181
über Nicht-Selbst, 139
über Geschichte und Erbsenzählen, 46, 221
über politische Freiheit, 45, 60, 68, 140, 211
Flexibilität, 483, *siehe auch* Vielseitigkeit
Formtrieb (Schiller), 145–146, 182–183
Foucault, Michel, 14–15
Fragen, die der Buddha nicht beantwortet hat, 88, 103–104, 130–131, 265, 383, 387, 441, 449
Fragment(e)
Definition, 205–206
Schlegel, 49, 53, 168, 171, 174
Französische Revolution, 24, 45, 52, 56, 73, 111, 121, 123, 127, 140, 148, 177, 348
Freiheit, 45, 72, 128, *siehe auch* Todlose, das
als Autonomie (Kant, Fichte), 60, 133–134, 138–142
als das Streben nach harmonischer Ganzheit (Schiller), 143–220
als etwas Aufzugebendes (Huxley), 379–381, 389, 394
als Spontanität
Hölderlin über, 207, 213, 219, 224, 262
Kant über, 133, 138–139, 211
als unabhängig von logischer Konsistenz, 212
als unbedingte Befreiung / Freiheit vom Werden, 3, 26, 88, 106–107, 266, 391, 470–472, 477, 486–489
als Unmöglichkeit in einem organischen Universum, 5–6, 14, 256–258, 270, 328, 394, 398, 413, 442–444, 449, 477–478
als Vielseitigkeit (Schlegel), 213, 262, 345, 395, 481–484
das eigenen Handeln zu wählen/die Erfahrung zu gestalten (Pāli-Kanon), 14, 96–99, 109
indem man der Natur folgt (Herder), 154–160
indem man der Natur und der Vernunft folgt (Spinoza, Hegel), 68–72, 153, 157, 212,

349–355, 395
offen für die göttliche Kraft zu sein (Schelling), 211–212, 262
sich nicht mehr nähren zu müssen, 93, 456
sich sozialen Normen zu widersetzen (Emerson), 283, 290–292, 395, 482–483
zu romantisieren (Novalis), 43, 170, 212, 230
Freud, Sigmund, 314, 317–319, 333
Friedrich, Caspar David, 192
Fundamentalismus / Anti-Fundamentalismus, 38–71
Fundamentalismus, buddhistischer, 18, 429

Ganzheit, 171–173, 207, 341, 433–435
Buddhistische Romantiker über, 407, 411, 420, 424
Jung über, 321, 324–326
Schiller über, 143–148
Gefühl
als Fiktion (Schlegel), 204–206
Dhamma über, 438, 464
vedanā, 89, 458, 481
Befreiung nicht als Gefühl, 34, 93, 266, 447
für Moral-Gesetze (Schiller), 144–148
Hölderlin über, 60–64, 84
innerer Einswerdung
James über, 296, 301–303, 306, 312
Jung über, 329
Maslow über, 337–339
Schleiermacher über, 53, 57, 74, 77–79, 83, 232–255, 354
Texte als Ausdruck von, 255, 259, 269, 394, 424, 464
von Einheit, in buddhistischer Meditation, 266, 447–449
von Einswerdung, 74, 81–84, 183, 191–192, 215, 257–260, 275, 403, 409, 412, 424–426, 446–449, 482
Gegenreformation, 139
Geist, *siehe auch* Aggregate
als aktiv, 90, 102, 137, 215, 268, 273, 401, 477
als Mikrokosmos, 172, 181
als sich kreativ ausdrückend, 259, 268, 330
als universell
Emerson und, 280, 285
Hegel und, 350–353, 374
Huxley / Mahāyāna, 388
bewusst / unterbewusst, 305, 321, 332
Einheit des, 396, 413
endlich / unendlich, 222, 235, 259
erwachter, 32–34, 106, *siehe auch* Befreiung
externe Welt und, 181
Gott und, 152, 250
James und, 274–276
Kant und, 130–132, 137
Körper und, 143, 180, 396, 412, 447–448
Materie und, (*siehe* Materie)
sich nähren und, 90–92, 94
von Natur aus gut oder schlecht, 97, 476
Genealogie, 14–16, 144–145
Geologie, 8, 41, 115–118, 297
Geschichte, 13–15
Emerson über, 285–288
Erbsenzählen und (Fichte), 45, 221
Kunstgeschichte, 156
Mythos und, 250–253, 366
Religionsgeschichte, 344–348, 362–368
Weltgeschichte, 347–348
Hegel über, 350–362, 374
Geschmack, 54, 107, 126, 258, 421, 426, *siehe auch* Ästhetik, das Schöne
Bildung und, 126, 241
Dhamma über, 107, 479
Emerson über, 280, 421
Herder über, 150–151, 154, 159, 228, 345
Hölderlin über, 403
Kant über, 134, 150, 235
Novalis über, 170, 202, 230

persönlicher, 392–393, 403
Schlegel über, 345
Schleiermacher über, 235–237, 241, 255
Gestaltung / gestaltet, 89–91, 94, 101, 107, 203, 266, 391, 438, 441, 445–449, 455, 477, 481, *siehe auch* Ungestaltet
Gipfelerlebnisse / Plateau-Erfahrungen, 337–344
Gleig, Ann, 368
Gnade
Huxley über, 384, 387–390
Goethe, Johann Wolfgang von
Die Leiden des jungen Werthers, 165, 184
Wilhelm Meisters Lehrjahre, 111, 167–174
Schlegel über, 168–174
über Zufall vs. Schicksal in Romanen, 167, 171
Gontard, Susette, 60–63, 75, 84
Gott, 64, 162, 302, 309, 355, 358–360
als immanent, als unendliche Substanz, 54, 56, 152–156, 196, 198, 378–380
als sich verändernd, entwickelnd, 286–288, 351, 354, 356
als Uhrmacher, im newtonschen Universum, 114, 117
Empfinden von, Verhältnis zu, 54, 56, 124, 233, 243, 250, 255, 285, 381, 446
im Pāli-Kanon
der Buddha nicht als Schöpfergott, 108, 486
Ziel der Vereinigung mit Brahmā minderer als Befreiung, 383
in Poesie, Literatur, 63–65, 77
nur Gott ist frei, 68, 71–72, 155, 157, 183, 200
sich in Kreativität ausdrückend (Herder), 157–160, 286
Göttliche, das
als viele Religionen einschließend, 302–306, 311, 315
als Wille oder Kraft des Universums, 81, 157, 160, 212, 347
Geschichte und, 222, 357, 361
in der Natur, 63–65, 80
Jung, Otto, 315–317
Liebe als zum Göttlichen führend, 75, 161–163
Urgrund. *siehe* Urgrund, göttlicher, 562
Ursprung der Archetypen (Jung), 319–323
Ursprung der religiösen Erfahrung, 79–84, 355, 477
Ursprung von Moral-Gesetzen, 282, 382

Hamann, Johann Georg, 150, 166–167
Handeln
als sinnlos/folgenlos, 76, 84–86, 208, 217–219, 268, 292, 403, 486
als sinnvoll (James), 308–314
des Unendlichen auf das Bewusstsein (Schleiermacher), 235–241
in Novellen, 167, 171, 186–188, 215
moralisches (Schiller), 147–148, 183
richtiges/geschicktes, 4, 27, 88, 95–106, 270, 403, 438–439, 442, 451–453, 467, 477, 481
soziales Handeln, 289, 431
und Vernunft (Kant), 131–133, 139, 142, 211
Handwerker (vs. Künstler), 194, 487–489
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 72
Leben und Werk, 348–362
als Ziel des Universums, 353, 355–357
Einfluss auf asiatische Religionen, 370, 373–375
Heilige, das, 244, 381, 396, 456
Buddhistische Romantiker über, 413, 418–419, 423, 432, 483
Eins-Sein und, 260, 426
Jung / Otto über, 321, 323–326
Liebe und, 47, 55, 184–185, 225–226, 244, 254–255, 423

Heine, Heinrich, 229
Herder, Johann Gottfried, 273, 358–360
Leben und Werk, 149–160
Historismus und, 221–224
Literatur und, 164
Moral und, 183
Schlegel und, 228, 345
Schleiermacher und, 52
über Gott, 196
Herschel, William, 118–121, 176, 179, 196, 298
Hinduismus, 359
Neo-Hinduismus, 290, 370–373, 383–385
Hinterfragen, 35, 108–109, 268, 465
Historismus, 152, 221–224, 251–254, 261, 335, 428–431
Dhamma und, 270, 471–472, 486
Huxley, Aldous, 339–341, 412
Die ewige Philosophie, 334, 368, 375–383, 385–394
Leben und Werk, 368–370
Hölderlin, Friedrich, 37–38, 70, 250, 326, 403
Hyperion, 37–38, 59, 65, 75, 84, 121, 206, 209, 218–219, 229
Leben und Werk, 58–67
Eins-Sein und, 76, 84
Freiheit / Spontanität und, 213–219
Liebe und, 75–77, 224–225
Pragmatische Wahrheit und, 206–208
über Literatur, 226

Idee (Schlegel) *Definition*, 206
Imagination, 113, 169, 201–204, 250
Immanenz, 257
Buddhistische Romantiker über, 413–418, 449–453
der Über-Seele (Emerson), 279, 282
Einheit und, 257, 282, 312
Gottes, 196, 378
Jung über, 321–323
Transzendenz und (Vivekananda, Huxley), 375–378, 389
unendlich und, 237, 242, 282, 375
Imperativ(e), 186, 216
kategorischer (Kant), 132
moralische / soziale, 185, 189, 195, 280, 310
politische, 194–196
sich selbst zu verwirklichen, 333–336, 344
ästhetische, 190–196, 238
Indische Religion(en), 30, 32, 89, 370–376
Creuzer über, 347–348
Emerson über, 290
Hegel über, 355, 358–361, 374
Herder über, 151, 358
Schlegel über, 253, 360
Integration, innere, 319, 337, 396–398
Buddhistische Romantiker über, 407, 411, 419
James über, 301, 304, 306, 310
Interdependenz, 189, 425, 434, 438, 443
Introspektion, 131, 200
Intuition, 291, 327, 395, 410, 477
vs. Urteil, 38
als Offenbarungen (Emerson), 279–283
intellektuelle (Fichte, Schelling), 138, 200
Schleiermacher über, 233–245
Ironie, 173, 215, 259, 481–487
Emerson und, 230–231, 278, 285
Platon und, 161
Schlegel und, 205–206, 213–214, 231, 345
Islam, 246, 357, 371–373

James, William, 272–274, 295–314, 354, 394–398, 405
Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 300–314, 343, 398
Leben und Werk, 295–314
Emerson und, 292
Jung und, 314–318, 322, 326, 330, 334
Maslow und, 337–343
Phänomenologie und, 294, 397, 450
Pragmatismus und, 300–301, 308–310

über Bekehrung / Weihung, 380
Jenaer Kreis, 38, 48–50, 61, 69
Jhāna, 30, 266, *siehe auch* Konzentration, rechte Konzentration
Judentum, 232, 246
Jung, Carl, 292–295, 339, 342, 394–398, 405
Leben und Werk, 314–333
Hölderlin und, 326
Maslow und, 334–336, 342
Phänomenologie und, 318, 397
über Eins-Sein, 412
über Religionsgeschichte, 276

Kamma, 27, 31, 96–99, 106, 469, 472–473
als spätere Lehre abgelehnt, 223
Buddha *vs.* Zeitgenossen, 89, 98, 472–473
Herder über, 358
James über, 310
Verantwortung für den Planeten und, 452
Westliche Attitüde gegenüber, 472–473
Kant, Immanuel, 114, 127, 177–178, 181, 273
Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 142, 252
Leben und Werk, 130–137
Emerson und, 277–281
Fichte und, 137–141
Hegel und, 355–358
Herder und, 150–155, 159
Pietismus und, 136
religiöse Anschauungen, 355–358
Schiller und, 141–146
Schleiermacher und, 52, 233–237, 239
Spinoza und, 352
Vivekananda und, 373
über Freiheit, 133–135, 211, 214
über Kohärenz , 132, 214
über Monismus, 211
über Moral-Gesetze, 217, 233, 310
über Wahrheit, 130–133, 181, 200, 209
über Ästhetik, 134–137
Kategorische Lehren (des Buddha), 107, 268–270, 457
Kategorischer Imperativ (Kant), 132
Katholische Kirche/Katholizismus, 50, 70, 139, 229, 322–323, 343, 423
Kausalität
im Pāli-Kanon, 96–99, 104–106, 265, 450, 477
lineare, 96
mechanische, 96–99, 114–115, 132–133, 318, 401, 454
nicht-verursacht/unprovoziert, 106
organisch/wechselseitig, 115, 185–190, 236, 256–258, 386, 401, 413
teleologische, 116, 186–189, 256
Kohärenz, 132, 171–173, 201, 212–215, 396
Konsequenzen
aus der Wahl der buddhistisch, romantischen Sichtweise, 399, 439, 449, 455–459
von Handlungen /Kreativität *romantische Sichtweise*, 77, 215–219, 281, 290, 313
von Handlungen *buddhistische Sichtweise*, 101, 267–270, 291, 403–404, 469, 477, 485
Konzentration, 30, 36, 95, 101, 107, 266, 441, 447–448, 458–461, 469, 481
Kosmologie, 118, 233, 239, 335
Kosmos. *Siehe auch Universum*
das Dhamma über den, 31, 35, 92–93, 105, 179, 449–450
Evolution des, 344–347
Hegel über, 348–354, 358–360
in neuzeitlichem westlichen Dhamma, 422
Kant über, 211
unendlche organische Einheit des, 3, 8–9, 196, 198–200, 208–213, 215–219, 224, 226, 229, 232, 241–244, 256, 261, 394–398, 446
Krankheit, spirituelle, 3–4

Dhamma über, 266
Romantische Religion über, 257, 301, 312, 314, 327, 331–333, 410, 443
Kreativität, 199, 259, 409, 416, 425, 431, 476–479, 488
Herder über, 156–157
Jung über, 330
Novalis über, *siehe auch* Romantisieren
Schlegel über, 190, 206, 213, 228, 261, *siehe auch* Spieltrieb
Schleiermacher über, 232, 238, 248, 250
Kulturrelativismus, 158
Kunst
als Ausdruck, 77, 148, 158, 191–193, 214, 227, 381, 416, 486
als Avantgarde der Evolution, 178, 188–189, 191–192
als Wahrheit, 204–207
Religion als, 74, 232, 238, 252, 345, 399–401
Studium/Wertschätzung von, als Kultur, 48–49, 59, 151, 156–158, 161, 164
und Liebe, 164, 168
Kühn, Sophie von, 41

Lebenskraft, 117, 184–187, 191, 195
Leere, 18, 223, 430, 471, 483
Leiden, (*siehe* Dukkha)
Leidenschaftslosigkeit, 31, 94, 105–107, 481
Leuba, James, 309–310
Liebe
außereheliche, 46–48, 60, 70, 184–185
brüderliche, 83
Eins-Sein und, 73–77, 83, 183, 224–226, 229
Emerson und, 284
erotische (körperliche), 83, 163, 244, 284, 339
vs. spirituelle, 225, 255, 259, 275, 423
als Hindernis, 267, 460
freier Wille und, 224
Gipfelerlebnisse und, 339
göttliche / heilige, 162, 182–185, 255
Hölderlin und, 75–77, 224–225
Literatur und, 164–166, 168, 218, 229
Moral (Tugend) und, 382, 426, 469
Novalis und, 41–44, 74
Pietismus und, 124–126
Platon und, 160–163, 226
Religion / das Unendliche und, 244, 254–255
Schönheit und, 160–163
Selbstliebe (Schiller), 142
Literatur, 24, 164–176, 226

Magie, 169–170, 215, *siehe auch* Mysterium
Mahāyāna, *siehe auch* Buddhismus
das Dhamma verändern und, 431, 475
Eins-Sein *vs.* Buddha-Natur, 412
Ewige Philosophie und, 385–389, 391
Moral (Tugend) und, 428
Pāli-Kanon, Texte verglichen mit, 14
Romantische Religion, Ähnlichkeit mit, 18
Maslow, Abraham
Leben und Werk, 333–344
Huxley und, 382, 392
organisches Universum / Blick auf das spirituelle Leben und, 294–295, 335
Materialismus, 114, 293–295, 298
im alten Indien, 23
Materie, 68, 114–118, 152, 155, 159, 180, 318
McMahan, David, 366
Meditation, 415, *siehe auch* Mindfulness, Konzentration, rechte Konzentration
Bildung (Schleiermacher) und, 245–247
Eins-Sein und, 411, 443, 446
mechanistische Weltsicht und, 455

Willensfreiheit, 443
Mendelssohn, Moses, 46, 165–167
Metaphysik, 235, 297, 385–388
Methodismus, 124, 303, 307
Mikrokosmos, das Erhabene im, 203–456
Mikrokosmos, Theorie des, 8, 113, 181, 200
Introspektion und, 200
Jung und, 327
Romantisieren und, 203
Mindfulness, 415, 457, *siehe auch* Akzeptanz
Definition, 101, 457
als bloße Aufmerksamkeit, 420, 457–459
Monismus
Definition, 152–154
Böse, das, und, 159
Ewige Philosophie und, 273, 368, 373–376, 379
Freiheit und, 211, 379, 395
Spinoza und, 152–154
Vivekananda /Advaita Vedanta und, 373–376
Monotheismus, 232, 242, 372, 433, 446
Neo-Hinduismus und, 373
Moral, *siehe auch* Tugend
als Freiheit, eine unendliche Sphäre des Geschmacks zu entwickeln (Herder), 154
Authentizität (Emerson) und, 280–282
der Buddha und, 468–470
Eins-Sein und, 255, 352, 426, 469
Freiheit (Fichte) und, 138–140
Gefühl und, 183
Huxley über, 382
in einem organischen Universum, 190, 195, 217
ironische Haltung gegenüber Ansichten und, 485
James über, 308, 310, 313
Jung und, 316, 319, 325–326, 330–331
Religion (Schleiermacher) und, 232, 235, 237, 315
Verbundenheit und, 427–428
Vernunft / Pflicht (Kant) und, 134, 142, 217, 352
Würde / Anmut und, 147–148
Ästhetik / das Schöne / Spieltrieb (Schiller) und, 141–148, 182
über andere urteilen und, 217
Mysterium, 416, 422, 424, 454–457, *siehe auch* Magie
Mythologie, Vergleichende, 272–274, 347
Mythos, 345, 401
endlich / unendlich und, 259, 347
Evolution und, 345
heilige Texte als, 286, 363
Ironie (Schlegel) und, 230
kategorische Wahrheiten (des Buddha) und, 268, 363, 401
Philosophie und, 38, 71, 206
Religion, als Sprache für, 61, 250–251
Māra, 35, 416, 454–455

Naturwissenschaft(en), *siehe auch* Astronomie, Biologie, Chemie, Geologie
als Einfluss auf die romantische Geisteswelt, 1, 8–9, 68, 111–115, 177, 189
Buddhistische Romantiker über, 407
mechanistisch, 114, 293, 295–299, 318, 327
romantische Begeisterung für, 45–49, 54, 68, 176, 177, 234, 253
Sozialwissenschaften, 274, 336, 341, 362
vitalistisch / organistisch, 115–121, 152, 334
Newtonsche Mechanik, 24, 114–115, 132, 201
Nibbāna (Befreiung), 29, 266, 453, 459, 470
Definition, 3, 93–94
Dualismus, 417
Eins-Sein und, 3, 462
Ewige Philosophie (Huxley) und, 383, 389, 391

James über, 302, 310
Nicht-bedingt, 257, 266, 304, 328, 413, 442, *siehe auch* Nicht-gestaltet
Nicht-Dualität, 93, 411–413, 440, 451
als von Befreiung unterschieden, 93
der Buddha über, 440
Nicht-gestaltet, 94, 462
Nicht-Selbst *(anattā)*, 103, 386, 449, *siehe auch* Selbst
Fichte über, 138
Huxley / Vivekananda über, 383–387, 391
Nietzsche, Friedrich, 14
Nirvāna, (*siehe* Nibbāna)
Nobilität, 36, 82–84, *siehe auch* Würde, Ehre
Novalis (Friedrich von Hardenberg), 37
Die Lehrlinge zu Sais, 43, 79
Heinrich von Ofterdingen, 41–44, 169
Leben und Werk, 40–44
über Authentizität, 202–204
über das Romantisieren / Magie, 169–170, 203–204, 212, 230
über Freiheit, 212, 215

Offenbarung, 198–200, 204, 282–283, 356
Opium, Gebrauch von, 79–80
Organisch, 152, 256, 327–329, 394–396, 406, 474
Buddhismus als, 428–430, 473–476
Dhamma und, 439–442, 449
Geschichte als, 221, 397
Gott als (Herder), 155–156
James / Maslow und, 294–299, 334–336
Kausalität, 186–187, 386
Immanenz und, 237, 328, 413
Kunst als, 156–157, 190–196, 482
Literatur / Romane als, 164–167, 172, 225–227
Moral und, 217, 377, 426–428, 476–477
Religion als, 239, 261, 331, 345
Sicht des Universums, 115–121, 294, *siehe auch* Vitalismus, Evolution
Wechselseitigkeit und, 115, 187–191
Organismus, 256, 327, 445, *siehe auch* Organisch
Moral und (Schiller), 143
Schönheit und, 134
Otto, Rudolph, 315, 346

Pantheismus, 50, 61, 358–361
Paradox, 179, 211, 240, 337, 395–396, 428, 462
Ironie und, 205, 483
Performativ, *siehe auch* Beschreibend
Bildung als, 220, 224, 241–244
des Buddhas Unterrichtsstil als, 34
Hegels Philosophie als, 357
Persönlichkeit
James (Integration von, religiöse Erfahrung und), 301, 304, 306, 310
Mindfulness und, 420
Schleiermacher über, 233, 236
Pflicht(en)
auf Religion basierend nicht verbindlich (Romantiker), 238, 249, 259–261
der vier edlen Wahrheiten, 31–32, 100, 479, 481
Gefühle von Eins-Sein anzustreben, Sensibilität für das Göttliche zu entwickeln, 84–86, 178, 182–184, 190–191, 217, 220, 255–257, 261–262, 280–282
moralischer / rationaler Wesen, 132, 139–142, 145
von Religion sich zu entwickeln, 261–263, 288, 331, 383, 395, 428, 473
Philologie, 345–348, 354, 361–362
Phänomenologie
Dhamma und, 102, 401, 440, 450
Hegel und, 350
James und, 293–295
Jung und, 293–295, 318

Meditation und, 455
von Religion, 346–347, 362
Pietismus, 123–126, 233, 459, 463
Kant und, 136
pragmatische Sicht auf Wahrheit und, 206
Romantiker und, 40, 52, 57, 67, 233
Ursprünge von, 123–126
Platon, 160–163
Poesie, 164–165, 174, 259
Dhamma als, 465
heilige Texte als, 259, 286, 425
Hölderlin und, 62–66, 77, 326
Pragmatismus
Hölderlin und, 206–208
James und, 300–301, 308–310
Maslow und, 341
Pietismus und, 125
Protestantismus, 122–124, 322–323
Psyche
Ebenen von / Integration von (Jung), 316–320, 331
Trennung / Einheit von (James), 296, 301, 304, 310–312
Psychedelische Drogen, 339
Psychologie, 220, 273, 342, 434
Dhamma und, 398, 416
Metaphysik und (James), 296
religiöse Erfahrung und, 296, 302–307, 312
religiöses Gefühl und, 233, 302
von Moralvorstellungen (Schiller), 143, 220
von Religion, 292–295, 301–305, 312, 363, 397
Psychotherapie als Ersatz für Religion, 322–323, 331–333, 335–344
Pāli-Kanon, 268
Authentizität des, 12–14, 223, 415
Biographie des Buddha in, 26–36
Poesie in, 33, 268, 464–466

Rechte Absicht, 95–96, 100–101, 481
Rechte Ansicht, 95–104, 107, 390, 481
Rechte Konzentration, 95, 101, 447, 458, 461, 481
Religion, romantische
als Verhältnis, 2, 40, 54, 56, 74, 81, 124, 172, 227, 233–235, 238–239, 247, 250–252, 256, 265, 286, 302–304, 352–355, 357, 360, 376–378, 380, 383, 394, 406–408, 439, 443, 477
Grundzüge der, 256–261, 273–275, 295, 309, 322–323, 326–328, 379, 394–396, 398, 463
verglichen mit dem Dhamma, 2–4, 264–271, 401
Religiöse Erfahrung, 73, 81–82, 362, 398
Bildung und, 241
Buddhistische Romantik über, 409, 412, 418–419, 433, 449
Dhamma über, 266, 270, 342–344, 366, 398–399, 449
Emerson über, 284, 290, 302, 307
Freud über, 332
Hegel über, 354–356
Huxley über, 379
Hölderlin über, 330
James über, 296, 299–314, 330, 337, 396–398
Jung über, 321, 326–333, 398
Kant über, 233
Kunst und, 232
Maslow über, 337, 341–344
Otto über, 315, 346
Phänomenologie und, 347
Psychologie der, 234, 306, 363
Romantische Religion über, 257–258, 305–308, 312, 327–330, 394, 449
Schleiermacher über, 233, 237–242, 244, 346, 354–356, 366, 446
Vivekananda über, 371, 375
Religiöse Texte, 290
Autorität von, 249, 259, 286, 330, 394, 425, 464
ironische Empathie und, 229–231
Studium von, 246, 250, 259, 347, 362, 366
Religiöser Ausdruck
Buddhistische Romantik über, 424, 428
Romantische Religion über, 257–261

Schleiermacher über, 237–242, 248
Renouvier, Charles, 299
Richtig und falsch, 233, 260–262, 290–291, 325, 428, 462, 468, 480, 484–486, *siehe auch* Moral, Tugend
Roman, 24, 164–176, 229, *siehe auch* Goethe, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel
als Portrait des Autors, 192
Bildung und, 126–127, 168–172
Kohärenz und, 214
Leben als, 43
Philosophie und, 38, 173–176
Psychologie und, 296
Religion / religiöse Texte und, 230–231, 247, 424
Romantisieren, 41–43, 83, 170, 203, 212–214, 230, 258, 282, 405
Roy, Rammohan, 371
Rumi, Jalal ad-Din Muhammad, 393, 431

Sanskrit, 372–373, 377
Schlegel und, 50–51, 253, 346
Saṁvega, 28, 98, 456
Saṅgha, 34–35, 267, 453, 467
Vivekananda und, 384
Schelling, Caroline Michaelis Böhmer, 45–50, 70–71, 75
Schelling, Friedrich
Leben und Werk, 67–73, 201
Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 221, 251, 273
als Frühromantiker, 1, 13, 38–40
Buddhistische Romantik und, 223
Creuzer und, 273, 347–348
Dialektik und, 349–352
Emerson über, 279, 408
Fichte und, 69, 181, 221, 348
Freiheit und, 211–212, 262, 379, 395
Fundamentalismus und, 39
Goethe und, 69
Hegel und, 58, 62, 67–70, 72, 127, 223, 348–351, 357–395
Herder und, 223
Huxley und, 376, 379, 395
Hölderlin und, 58–60, 62, 67, 70, 127, 211, 348
James und, 293, 297
Jenaer Kreis und, 38, 48–50, 69
Kant und, 200, 235
Naturwissenschaften und, 112, 187, 297
Novalis und, 188, 211
Schlegel, Caroline und, 75
Schlegel, Friedrich und, 211, 250, 345
Schleiermacher und, 235, 243, 345
Vivekananda und, 376
über das Studium von Religion, 251–252
über die Weltseele, 188, 221, 251, 279, 297, 351, 357, 408, *siehe auch* Weltseele
über Eins-Sein, 75–77, 262
über Geschichte, 221–224, 243, 251–252, 344–345, 351, 357, 408
über innere Natur, 212
über intellektuelle Anschauung, 181
über Kunst, 188, 195
über Liebe, 75–77
über Psychologie, 235, 251
über Spinoza, 68, 212
über unendliche organische Einheit, 187, 197, 211, 221, 293, 351
Schiller, Friedrich
Leben und Werk, 141–149
als Vorromantiker, 17
Beethoven und, 148
Einfluss auf die Frühromantiker, 129, 141, 182–183, 215–220
Fichte und, 299
Hölderlin und, 59, 215
James und, 299, 310
Jung und, 329
Kant und, 141–145, 299
Medizin und, 143, 299
Novalis und, 44, 215
Schlegel und, 44, 175, 215
über *Bildung*, 148
über Erziehung, 146, 220

über Freiheit, 141–145, 148, 175–176
über Schönheit, 141, 147, 175–176
Schlegel, August, 37, 44, 48–50, 70, 360
Schlegel, Dorothea Mendelssohn Veit, 46–48, 77
Schlegel, Friedrich
Athenäum, 49, 61, 170
Ideen, 251, 253
Leben und Werk, 44–52
Lucinde, 47, 55, 79, 83, 184, 191, 225, 229–231, 254–255
als Frühromantiker, 1, 13, 38–40, 175
Creuzer und, 347
Emerson und, 278, 285–287, 289, 310, 395, 481
Fichte und, 45, 69, 112
Hegel und, 361
Heine und, 229
Herder und, 228, 273
Hölderlin und, 37, 61, 65, 195, 211, 215, 250, 262
Jenaer Kreis und, 45–50
Kant und, 252
Liebe und, 75, 225–226, 254
Novalis und, 37, 42–43, 69, 77–79, 202, 211, 215, 230
Opium und, 79–80
Platon und, 54, 160–163, 205, 225
Politik und, 121, 175, 195
Religion und, 53, 250–255
Sanskrit und, 50, 253
Schelling und, 38, 70, 195, 211, 221, 251, 345
Schiller und, 215
Schleiermacher und, 37–39, 46, 53–55, 61–77, 191, 250–251, 253–255, 286, 345–348, 366
Sokrates und, 160–162, 205
über *Bildung*, 170–175, 251–254
über *Buddhismus*, 50, 85, 366
über das Unendliche, 200, 204, 210, 220, 228–231, 250–253, 255, 278
über die Betonung des Psychologischen in Literatur, 227
über die Tendenzen seiner Zeit, 111
über Eins-Sein, 75, 79, 83, 184, 213, 225, 262
über Freiheit, 211–216, 253, 262–263, 395
über Geschichte, 45, 253, 285, 345, 348
über Goethe, 168–174, 184, 220
über Imagination, 250
über indische Religion, 253, 273, 348, 360
über ironische Distanz, 173, 204–206, 215, 229–231, 259, 261, 278, 345, 424, 481
über Kunst, 77, 173, 192, 195, 206, 213, 227, 253, 259, 345
über Müßiggang, 191
über Offenbarungen, 200
über Systembildung, 201
über Transzendenz, 46
über Wissenschaft, 45, 111–113, 253
Schleiermacher, Friedrich
Leben und Werk, 52–58
Lucinde und, 52, 255
Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde, 55, 255
Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 37, 53, 56, 61, 112, 232, 248–250, 253
als Frühromantiker, 1, 13, 37, 232, 250, 272, 345–347
Buddhismus und, 366, 446
Emerson und, 278, 282, 286
Fichte und, 233
Hegel und, 353–358, 361
Hölderlin und, 61, 251
James und, 276, 315, 354
Jenaer Kreis und, 38, 46–48, 231
Kant und, 114, 233–235, 241, 358
Liebe und, 75, 236, 244, 255
Naturwissenschaften und, 112, 234, 239
Novalis und, 37, 77
Otto und, 315, 346
pietistische Einflüsse auf, 57, 233, 446

Platon und, 54
Schelling und, 38, 235, 345
Schlegel und, 38, 46, 53, 77, 191, 231, 250–251, 254, 286, 345–347, 366
über *Bildung*, 231, 233, 241–245, 248
über Chaos, 114, 217
über das Unendliche, 16, 74, 78, 217, 232–239, 241–245, 248, 250, 282, 346, 354–355
über die Weltseele, 242, *siehe auch* Weltseele
über Eins-Sein, 74–75, 78, 232, 237, 241
über Empfänglichkeit, 191, 236, 241
über Evolution, 239, 241–243, 253, 345
über Gefühle, 233–241, 250, 354, 446
über Introspektion, 200, 278, 346
über Intuition, 233, 241–243, 282, 347
über Kunst, 16, 53, 77, 232, 238, 272
über Meditation, 245–247
über Religion, 16, 37, 53, 74, 191, 232, 235–237, 242–245, 247, 250, 272, 346, 354, 362
das Studium von, 246, 345–347
über Toleranz, 239
Schulung, 108
Schöne, das
Emerson über, 279, 284–285
in der romantischen Weltsicht, 177, 179–182, 188, 224, 226, 229–231
Kant über, 134–136, 216
Platon über, 160–163, 225
Schiller über, 145, 147, 175–176
Seager, Richard, 365
Seele, 23, 80, 125, 147, 161, 166, 190, 209, 217, 225, 227, 244, 254, 279–284, 286–288, 291, 308, 377, 384, 387, *siehe auch* Eins-Sein, Über-Seele, Schelling, Schleiermacher, Weltgeist
individuelle, 224, 368, 371
Unsterblichkeit der, 132, 160, 386
Werden der (Jung), 316, 329, 332
Sein / Wesen
absolutes Sein (Spinoza), 68, 152, 196
alles Sein ist Eins (Schelling), 38
als endlich, im Verhältnis zum Unendlichen, in Begriffen der Romantik, 2, 8, 40, 54, 74, 114, 186, 196–200, 203, 211–213, 215, 217, 220, 238–241, 251, 256, 279–280, 287–289, 340, 359, 390, 410, 440, 449
bei Maslow, 294–295, 334, 339–341, 344
göttliches Wesen (Emerson), 284
im Pāli-Kanon, 28, 31, 35, 266, 416, 449, 454–455
rationale Wesen (Kant), 131–133, 142–144
Selbst, 8–9, 68, 181, 189–191, 203, 225, 236, 245–248, *siehe auch* Nicht-Selbst
Buddhistische Romantik über, 408–415, 418, 427, 440, 443–450
Dhamma über, 91, 103–106, 179, 383–387, 391, 440, 443–450
Emerson über, 284, 301
Fichte über, 139–140, 189
geteiltes, 294, 301, 304, 310, 314, 330
Huxley über, 376–387, 391
James über, 294, 301, 304, 307, 311, 314, 330
Jung über, 316, 321, 324–326, 330
Kant über, 130–136
Schelling über, 181
Schleiermacher über, 78, 236
Vivekananda über, 385–387
Selbstverleugnung, 380–383, 389
Selbstverwirklichung, 333, 339–341, 344
Sensibilität, 115, 172
für das Unendliche, 236, 241, 255
literarische, 126

Sexualität, 162, 288, 314, 339, 342, 423, 460, 475
Shakespeare, William, 151, 164, 167–168, 272
Sinclair, Isaac von, 61–65
Sinnestrieb (Schiller), 145, 146, 182, *siehe auch* Formtrieb, Spieltrieb
Sokrates, 60, 160, 161, 174, 205, 218, 282
Sozialdarwinismus, 374, 429–431
Soziales Handeln, 148, 163, 175–176, 189, 194–196, 289, 341, 407, 426, 429–431, 451, 477
Spencer, Herbert, 223, 373–374
Spieltrieb (Schiller), 145–148, 215, 329
Spinoza, Benedict, 152–155
  Fichte und, 158, 207
  Freiheit und, 68, 153–155, 157–159, 207, 212, 352
  Herder und, 52, 152, 154, 157–159
  Hölderlin und, 207
  Kant und, 154, 352
  Schelling und, 68, 212
  Schlegel und, 42, 53
Spontaneität, 1, 18, 211
  Fichte über, 144, 211
  Hölderlin über, 213, 224
  Kant über, 133, 138, 144, 211, 213
  Schiller über, 144
Staël, Madame Germaine de, 175–176, 272
Stress, (*siehe Dukkha*)
Sufismus, 372
Symbolismus
  Buddhistische Romantik über, 416
  Creuzer über, 347
  Emerson über, 286, 409
  Hölderlin über, 66
  James über, 300
  Jung über, 317, 320–325, 331–333
  Kant über, 134–135, 252
  Schiller über, 145
  Schlegel über, 252
  Schleiermacher über, 249, 254
Symphilosophie, 48, 78, 81, 171, 177–179
Synthese, (*siehe* These und Antithese)

Südliche Schule, 383–385, *siehe auch* Theravadā

Taoismus, 10, 413
Teleologie, 116, 154, 186, 256, 298, 318, 477, *siehe auch* Kausalität
Theravāda, 12, 18, 36, 368, 383, 405, 428, 431
These und Antithese, 158, 201, 205, 349–351, 355
Todlose, das / Freiheit von Altern, Krankheit und Tod, 26, 30–34, 78, 83, 94, 447, 488
Toleranz, 154, 239, 249, 259, 285, 288, 306, 313, 424, 462
Transzendental
  Fichte über, 46
  Kant über, 131–132, 135, 233, 237, 240, 277
  Schlegel über, 46
  Vivekananda über, 376
Transzendentalisten, 277, 281–284, 296, 334, 343
  sozialer Wandel, 289, 431, 477
Transzendenz
  Buddhistische Romantik über, 413–418, 429–431, 437, 449–456, 467, 470, 486–489
  Dhamma über, 99–103, 266, 270, 449–456, 467, 470, 486–489
  Emerson über, 282
  Hegel über, 355
  Huxley über, 376–379, 389, 396
  James über, 304, 312
  Jung über, 321–324, 328
  Romantiker über, 256–258, 270, 449, 470
Traumanalyse, 314, 316–327, 329–332
Triebe, 142–144, 182, 186, 202, 256, 261, 265, 280, 304, 310, 441, 476
  James über, 304, 310
  Romantiker über, 182–184, 186, 265
  Schiller über, 143–148, 182–184, 215, 310
Tugend, 71, 107, 162, 427

Unbewusste, das, 314–322

kollektive, 319–321, 327–329
Unendliche, das / Unendlichkeit, 5, 78, 196–210, 283, 327, 345, 448
Welt als (der Buddha), 89, 104–106, 265
Buddhistische Romantiker und, 396, 405
Empathie und, 229
Hegel über, 354–355, 359
Huxley, Vivekananda über, 375–378, 387, 389
Immanenz und, 237, 242, 282
Kategorien der Intuition des, 242
Kunst und, 74
Pflicht / Moral und, 280–282, 377
Religion und (Schleiermacher), 54, 232–250
Sphäre des Geschmacks (Herder), 151, 154, 228, 345
Standpunkt, 198, 213, 217–219, 230, 279, 288, 378
Universum, *siehe auch* Kosmos
als Einheit, 211, 352, 411, 435, 441–444
Herder / Spinoza über, 152–154, 159
als etwas Gutes, 155, 256, 340
als mechanistisch, 113, 295–299, 318, 449
als unendlich, 196–200, 208–209, 219, 239–240, 378, 396
als zielgerichtet, 132–135, 261, 293–294, 473
erkennbar (Hegel), 350–352
unerkennbar, 197–198, 275
Dhamma über, 2, 91, 103–106, 265–266, 440–446
Eins-Sein mit, 74, 81
Evolution des, 154, 188, 201–203, 239, 280
in indischen Religionen, 23
Jung über, 327
Naturwissenschaften über, 8, 114–121, 132, 274–275, 297
organische Sicht des, 117–121, 152, 154, 185–196, 261, 334, 473, 482
Romantiker über, 3, 180–210, 256–260
Schleiermacher über, 54, 56, 233–241
Verhältnis des Menschen zum, 256
Unsterblichkeit, 188
der Seele / des Selbst, 132, 135, 242, 282
Gottes, 153
Liebe und, 162, 185, 226
Unterbewusstsein, 304–306, 454
Upaniṣaden, 290, 358, 371–375
Urgrund, göttlicher, 368, 376–384, 388–391
Definition, 368
als Moral-Gesetze durch Liebe unnötig machend, 381

Verantwortlichkeit, 216–219
Verbundenheit, 181, 225, 445, 450
bedingte Zusammenentstehung *vs.*, 440
Buddhistische Romantiker über, 407, 427, 434–438, 440, 452
Gegenseitigkeit und, 187–190
Herder über, 155–156
Kunst / Literatur und, 190, 226–229
Vereinzelung
Gefühl von, 3, 77, 123, 324, 379
Buddhistische Romantik über, 411, 423, 480
Dhamma über, 446
getrenntes Selbst, 379, 382, 385, 407, 445
Vergleichende Mythologie, 272–274, 347
Vergleichende Religionswissenschaften, 250, 272, 347
Verlagswesen, 126
Verlangen, 34, 91–93, 98–99, 105–106, 266, 389, 417, 481
Vernunft
Emerson über, 396
Erfahrung und, 131
Fichte über, 137–141
Freiheit und, 133, 138, 352
Gefühle und, 60, 73, 126, 180–183, 301, 352, 396, 448
Geist und, 275, 352

Gott und, 153, 158, 357
Hegel über, 352–353, 357
Herder über, 156–159
James über, 301
Kant über, 131–141, 217, 352
objektive Moral-Gesetze und, 183, 217, 396
Philosophie und, 164, 232
praktische und theoretische, 132–138, 156
Recht zu hinterfragen, 23
Religion und, 237
religiöse Schriften und, 154
Schelling über, 72–73
Schleiermacher über, 217, 237
Selbst und, 139
Spinoza über, 153–154, 157, 352
ungleich Wirklichkeit, 73
universelle Wahrheiten von Vernunftsgesetzen, 198, 352
Zwänge der, 71
Vertrauen, 424, 431–432, 435–438, 476–477, 480
Dhamma über, 101, 265, 476–477, 480
Emerson über, 291, 431
in Triebe und Gefühle, 77, 256, 261, 265, 419, 424, 435–438, 476–477, 480
in Veränderung, 366, 431
Veränderung, Pflicht von Religion zu, *siehe auch* Pflicht(en)
Vielseitigkeit, 206, 213, *siehe auch* Flexibilität
Vier Edle Wahrheiten, 32–34, 99, 269, 364, 411, 415, 443, 462, 479–481
Vinaya, 466, 475
Vitalismus, 152, 373–375, 396, 428
Vivekananda, Swami
Leben und Werk, 373–376
über Buddhismus, 383–385
Vorbildliche Freundschaft, 108, 267, 466

Wahrheit, 71, 81, 85, 157, 166, 177–180, 195, 198, 209, 230, 239–241, 260, 279, 296, 326–328, 334–336, 342, 431, 445, 446
Buddhistische Romantik und, 363–366, 391–394, 414–417, 424, 431, 436, 443
vier romantische Wahrheiten, 480
Dhamma über, 85, 268–270, 391–394, 398, 457
Vier Edle Wahrheiten, 32–34, 99, 269, 364, 411, 443, 462, 479–481
Kriterien für
Authentizität (Novalis), 190, 193, 202–204, 211, 215
Bestätigung (Huxley), 368–370, 383, 387, 389–394
Kohärenz (Kant, Schelling), 85, 131–132, 138, 166, 200–202, 211, 216, 251, 345, 349
Pragmatik (Pietisten, Schlegel, Hölderlin, James), 85, 125, 200, 204–207, 210, 215, 229, 253, 296, 300–309, 312, 341, 481
Wechselseitigkeit
als Zeichen organischer Einheit, 189
Biologie und, 115, 189
Dhamma über, 189, 477
Freiheit und, 442
Herder über, 154
Novalis über, 190
Prinzip der, 15, 25, 187, 189, 224–225, 256
Verbundenheit und, 187–190, 224–225
Weihung, 307, 316, 337, 380, *siehe auch* Bekehrung
Weltseele, 188, 196, 198, 221, 242, 357, 379
Werden
als Entwicklung, 226, 280, 292
Werden der Seele (Jung), 316, 326–329, 332
Werden *bhava*, 31–33, 35, 91–94, 98–107, 130, 179, 265–266, 344, 390–392, 408, 439–441, 445, 454, 461, 477, 481, 486
Werner, Abraham Gottlob, 117

Werte, spirituelle (Maslow), 334
Whitman, Walt, 288
Wiedergeburt
kamma und, 88, 96–99, 223, 358, 452, 472–473
saṁvega und, 98
Buddhistische Romantiker über, 223, 452, 472–473
Erwachen und, 32–34
Gewohnheiten des Geistes und, 472
Herder über, 358, 452
Identitäten und, 91
Umweltengagement und, 452
Verlangen und, 34, 92
Werden und, 92
Willensfreiheit, 115, 130
Huxley über, 379–381
James über, 297–299
Kant über, 133–134
Winckelmann, Johann, 152, 156, *siehe auch* Über-Seele
Wundersam
das Alltägliche als, 258, 283, 329, 418
Wunsch / Begierden
Dhamma über, 91–94, 101, 106–107, 265–267, 292, 440, 446, 448, 461
flüssig zu werden, 79
nach Ausdruck, 4, 156, 191, 288, 330, 381, 479
nach Kontakt mit dem Unendlichen, 241–245, 258, 315, 419
von Familienmenschen, 423
Würde / Ehre. *siehe auch* Nobilität
vs. Anmut (Schiller), 147
Handlungen inspiriert durch (Pāli-Kanon), 29, 36, 82, 488
Pflicht/Verantwortung ohne (Romantik), 84–86, 185, 211
von Freiheit, des Menschen an sich (Kant), 133, 211, 216

Zen, 370, 413
Zimmer, Ernst, 65–67

Ästhetik
als Studienfach, 44, 56
als Zustand (Schiller), 143–149, 175–176, 182, 220
in Kants Theorie, 134, 140–143, 150, 177, 216
populäre, 127
Religion als, 53, 60, 73, 231, 237, 424
unendliche Sphäre des Geschmacks (Herder), 151–154
vs. Moral, 280, 286, 290, 396, 436
Würdigung religiöser Texte, 345–347, 424, 464
zu kultivierende Sensibilität, 83, 190, 236
Über-Seele, 279–280, 288, *siehe auch* Emerson
Übungsregeln, 101, 269, 427, 466–470, 484

Dhamma-Dana Projekt der BGM

www.dhamma-dana.de

Das Dhamma-Dana-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V. (BGM) hat sich das Ziel gesetzt, ausgesuchte Dhamma-Literatur in deutscher Übersetzung für ernsthaft Übende zur Verfügung zu stellen. Zudem soll mit dem Material, das die BGM-Studiengruppe erarbeitet hat, das vertiefende Eindringen in die ursprüngliche Lehre Buddhas erleichtert werden.

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten.

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf folgendes Konto:

IBAN: DE 33700100800296188807
BIC: PBNKDEFF
Empfänger: BGM
Verwendungszweck: Dhamma-Dana-Projekt

Notwendigkeit des Studiums

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn

sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

Notwendigkeit von Dana (erwartungsloses Geben)

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen. Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.

> „Würden die Wesen den Lohn für das Verteilen von Gaben kennen so wie ich, so würden sie nichts genießen, ohne etwas gegeben zu haben, und es würde der Makel des Geizes nicht ihr Herz umsponnen halten. Selbst den letzten Bissen, den letzten Brocken, würden sie nicht genießen, ohne davon auszuteilen, falls sie einen Empfänger dafür hätten. Da nun aber die Wesen den Lohn für das Austeilen von Gaben nicht so kennen wie ich, deshalb genießen sie auch, ohne etwas gegeben zu haben, und der Makel des Geizes hält ihr Herz umsponnen.“ (Itiv 26)

Bücherbestellungen

dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de

Kontakt zur BGM

BGM, Postfach 31 02 21, 80102 München

bgm@buddhismus-muenchen.de
www.buddhismus-muenchen.de