

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 1 (1887)

Artikel: Die mystische Philosophie des Buddhismus und die bezüglichen Publikationen aus esoterischen Kreisen

Autor: Schell, Herman

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761814>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



DIE MYSTISCHE PHILOSOPHIE DES BUDDHISMUS UND DIE BEZÜGLICHEN PUBLIKATIONEN AUS ESOTERISCHEN KREISEN.

von Dr. HERMAN SCHELL.

Das wichtige Mittel der methodischen Vergleichung zur Unterscheidung des Gemeinsamen und Eigentümlichen, des Ursprünglichen und Spätern, des Fortschritts und der Entartung, des geistigen Gedankens und seiner sinnlichen Umhüllung wird in neuester Zeit mit unvergleichlichem Eifer auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung zur Anwendung gebracht. Es bedarf allerdings unermüdlicher philologischer Thätigkeit, um die autoritativen Quellen der großen Religionen nach ihrem relativen und absoluten Wert zu bestimmen und dem Studium zugänglich zu machen: eine kanonische Litteratur, die alle Schwierigkeiten vereinigt, welche Fremdartigkeit des Gedankens und seines Ausdrucks, Naivität und Reflexion, Inhalt und Umfang erzeugen; welche hinwiederum der treueste, ich möchte sagen, der himmlische Wiederhall jenes Denkens und Strebens ist, in welchem sich die Geisteskraft der Kulturvölker in ihrer ganzen Eigenart und Fülle ausgestaltet hat. Man nehme hinzu das Studium der Veränderungen, welche der religiöse Volksgeist wie die wissenschaftliche Theologie in den positiven Überlieferungen hervorgerufen haben, und es begreift sich leicht, daß Teilung der Arbeit, wenn irgendwo, auf dem Gebiete der vergleichenden

Religionsforschung vonnöten ist. Die Arbeitsteilung muß sich naturgemäß auf die Scheidung des empirischen und spekulativen, oder des philologischen und philosophischen Anteils beziehen; denn es dürfte kaum einem Forscher möglich sein, eine solche linguistische Gelehrsamkeit mit philosophisch-theologischer Schulung zu vereinigen, daß er sowohl als vergleichender Philologe wie als vergleichender Theologe den notwendigen Ansprüchen der Religionen gerecht zu werden vermöchte.

Auch wenn die Vergleichung der Religionen bloß in archäologischer Tendenz arbeitete, nicht vor allem, um ihren reichen Beitrag zur Aufhellung der religiösen Wahrheit zu liefern, bedarf der Religionsforscher einer exakten und objektiven Kenntnis der fremden, nicht minder aber der eigenen Religion, der christlichen Offenbarung, und in ihrem Umfang insbesondere des Katholizismus. Man hielt engherzige Befangenheit so gern für eine Mitgift der orthodoxen Theologie, daß man unvermerkt die ungerechtesten Vorurteile gegen Christentum und Kirche als selbstverständliche Wahrheiten in die vergleichende Religionsbetrachtung einführte, ohne ein ernstes Studium des Katholizismus insbesondere für notwendig zu erachten. Dem Mangel theologischer Studien mag es zuzuschreiben sein, wenn sich sogar bahnbrechende Forscher von oberflächlichen Vorurteilen gegen das Christentum ihrer eigenen Konfession, noch mehr aber gegen die katholische Kirche, in ihrem Urteil beherrschen und irreleiten ließen.

Es wäre ein großes Hindernis für den Erfolg der besten neuern Autoren auf dem Felde der vergleichenden Religionsforschung, wenn insbesondere katholische Theologen denselben in ihrer Berichterstattung über die religiösen Ideen und Riten Indiens nur so viel Vertrauen schenken könnten, als sie durch ihr Verständnis der katholischen Kirchen- und Volksreligion verdienen. Der Wille, objektiv zu urteilen, befreit den Geist des Forschers nicht ohne weiteres von Vorurteilen, zumal auf dem religiösen Gebiete, auf welchem die persönliche Lebensentwicklung und das höchste Interesse mit den abstrakten Problemen verschlungen sind. Derartige Erwägungen wurden auch wachgerufen bei der

Lektüre des Werkes von Sinnett: *Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus, (Übersetzung aus dem Englischen. Leipzig 1884.)* — welches Anlaß und Gegenstand zu dieser vorzüglich in spekulativem Interesse unternommenen Studie geboten hat. Es soll hingegen auch nicht verschwiegen werden, daß vorliegendes System der mystischen Philosophie des Buddhismus durch die strenge Konsequenz, mit welcher es den monistischen Entwicklungsgedanken insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet durchführt, und durch den ruhigen Ernst, mit welchem es an die ewigen Probleme der Wissenschaft und Religion herantritt, hohe Bewunderung und sorgfältige Würdigung verdient.

Die Veröffentlichung der buddhistischen Geheimwissenschaft ging von der theosophischen Gesellschaft aus, welche 1875 von ‚Geheimlehrern‘ gegründet wurde, um in Fühlung mit der europäischen Welt zu treten. Ihr Organ: ‚The Theosophist‘ erschien zuerst monatlich in Bombay, dann in Madras, dessen wichtigste Publikationen aus der Feder Sinnetts stammten und von ihm in der oben erwähnten Schrift systematisch verbunden wurden. Es entstanden Zweiggesellschaften in England, Frankreich, Russland, auch in Deutschland; als Organ dieser Richtung ist die ‚Sphinx‘ zu betrachten, welche seit Beginn dieses Jahres in Leipzig (Th. Griebens Verlag) erscheint, eine „Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage“, herausgegeben von Hübbe-Schleiden. Als wissenschaftlicher Vertreter dieser religiö-philosophischen Fortentwicklung des buddhistischen Monismus dürfte Carl du Prel zu betrachten sein, von dessen Werken wir die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885, erwähnen.

Das System von Ideen, welches unter dem Namen des esoterischen Buddhismus von Sinnett in das Abendland eingeführt worden ist, mußte notwendigerweise mehrfaches Befremden erregen. Man hielt dafür, es sei der Anspruch auf die geheime Fortpflanzung einer uralten Weisheitslehre als eine unbegreifliche Anmaßung a limine zurückzuweisen, zumal dem Buddhismus aus innern und geschichtlichen Gründen eine Geheimwissenschaft fremd sei. Der Anteil, welchen das theosophische System Sinnetts

der Descendenztheorie eingeräumt habe, lasse keinen Zweifel über den modernen Ursprung desselben, da man doch nicht im Ernst den Glauben verlangen könne, die buddhistischen Weisen seien schon Jahrtausende im stillen Besitz der Errungenschaft Spencers und Darwins gewesen, ohne sich etwas davon merken zu lassen. Nehme man den Spiritismus hinzu, so habe man die neuen Elemente, welche in Verbindung mit der Sankhyaphilosophie den esoterischen Buddhismus ergeben. Vgl. außer andern publizistischen Stimmen Allg. Zeit. 26. 1886.

Zunächst stellen wir nun die Frage, ob die Annahme einer Geheimlehre im Buddhismus durch innere Gründe erlaubt und durch äußere Anzeichen empfohlen werde? — Vielleicht ist es gut, sofort beizufügen, daß auch bei Annahme einer Geheimüberlieferung eine sachliche Weiterentwicklung nicht auszuschließen ist, auch nicht bei voller Würdigung der Eigenart des orientalischen Denkens. Dieses ist vorzugsweise gläubige Versenkung in überlieferte Ideen, um von ihrem Inhalt möglichst stark ergriffen und so überzeugt zu werden; kritische Prüfung der Wahrheit und alles, was zur Bereicherung des Urteils dient, liegt ihm ferner; betrachtende Vertiefung in den Vorstellungsinhalt ist ihm die Hauptsache. Trotz dieser Vorliebe für mystische Kontemplation und traditionelle Weisheit kann auch der orientalische Geist das Bedürfnis sachlicher Kritik und objektiver Vergleichung nicht ganz vernachlässigen; daher müßte von vornherein angenommen werden, daß in dem etwaigen Geheimbund nicht eine uranfängliche Weisheit unverändert fortvererbt, sondern daß gewisse Prinzipien, Methoden und Ziele des religiösen Philosophierens festgehalten und zu verschiedenen Zeiten mit besserem oder geringerem Erfolg angewandt worden seien. Man müßte ja den menschlichen Geist für einen leblosen Mechanismus halten, wenn man ihm ein rein passives Empfangen und Weitergeben tiefgreifender Weltanschauungen auf Jahrtausende zumuten wollte; selbst in einem so streng disziplinierten Orden, wie Sinnott ihn schildert, wäre dies ein psychologisches Rätsel. Die katholische Kirche, welche als Bewahrerin der Offenbarung

einen ähnlichen Anspruch erhebt, thut dies nur unter ausdrücklicher Berufung auf den Beistand des göttlichen Geistes.

Die Frage nach der Möglichkeit und dem Vorhandensein einer Geheimlehre hängt mit der Pflege theologischer Metaphysik oder der Religionsphilosophie im Gegensatz zur Religion zusammen. Je mehr im Kreise der Priester, Aszeten oder Theologen die überlieferte Religion mit ihren Lehrsätzen und Riten wissenschaftlich erforscht wird, ob in der positiven Tendenz allegorischer Vergeistigung oder skeptischer Kritik, desto mehr Anlaß ist zur Verengerung und Abschließung des Kreises gegeben, insbesondere, wenn auf der Wertschätzung der Religion seitens des Volkes große Privilegien des priesterlichen Standes beruhen. Die Schwierigkeit abstrakter Spekulation, die Gefährlichkeit negativer und aufgeklärter Resultate für die Massen, der Nimbus geheimen Wissens: alle diese Momente würden im freieren Abendlande eine gewisse Zurückhaltung bewirken; im schematisch angelegten Orient müssen sie zu einer organisierten Geheimschule führen, — wie im brahmanischen Indien, in Chaldäa, in Ägypten, den vielen Mysterien und Geheimsekten Vorderasiens.

Die Frage nach der Zulässigkeit einer esoterischen Schule im Buddhismus würde sich demnach dahin zuspitzen, ob der Buddhismus von Anfang an eine spekulative Dogmatik oder Metaphysik ererbt oder erzeugt habe, oder ob er als eine nüchtern-praktische Religion ohne Mysterium zu erkennen sei?

Man ist allerdings gewohnt, den Buddhismus als eine fast ausschließlich praktische Erlösungsreligion zu betrachten, in welcher das Ziel mit absoluter Alleinherrschaft den wenigen Mitteln ihr ganz bestimmtes Maß von Wert verleiht. Insbesondere scheint das buddhistische Endziel dem Wissen keinen jenseitigen, absoluten und ewigen Wert zu gewähren; denn sogar das höchste Wissen wird nur deshalb erstreb't, weil es zum Nirwana, zum Verwehen alles Wesens und Wissens verhilft. Geheimwissenschaft setzt hingegen den Glauben an eine ewige und unergründliche Wahrheit voraus, deren Anschauung irgendwie den Mysten besiegelt.

Das einfachste Symbolum des Buddhismus sind die vier großen Wahrheiten von der Thatsache, dem Entstehen, der Aufhebung und dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Die beiden ersten Lehrsätze enthalten zweifellos das Ergebnis der Spekulation Siddartha's und den Inbegriff der buddhistischen Dogmatik, zu welcher noch der dritte als die Verkündigung des zu erstrebenden Lebensziels, des Moralprinzips, hinzukommt. Allein man legt bei der Würdigung dieser Religion das Schwergewicht auf den vierten Artikel, den Inbegriff der Moral, zumal gerade in der Tugend- und Pflichtenlehre, den drei Kategorien der Rechtschaffenheit, Aszese und Mystik, die Kraft und die Erfolge des Buddhismus liegen sollen. Die erste Stufe der Sittlichkeit ist gemeinverbindlich und wird durch den Pentalog (das Verbot des Tötens und Stehlens, der Unwahrheit, Unkeuschheit und Unmäßigkeit) geregelt; der zweiten entspricht das Mönchswesen; der dritten der Stand des vollendeten Weisen. Ist nun nicht die Fortdauer der beiden letztern Kategorien buddhistischer Moral bedingt durch die Pflege der Kontemplation und Spekulation? Führt nicht der praktische Teil ebenso wieder in die spekulative Metaphysik zurück, wie er aus ihr hervorgeht? Schöpft nicht das Leben des Mönches wie des Vollendeten seinen geistigen Inhalt aus der beständigen Betrachtung und Erforschung der drei ersten Artikel?

Allerdings gibt das Ziel dem System seinen prinzipiellen Charakter, und dieses Ziel ist das Nirwana. Was aber ist unter dem Nirwana zu verstehen? Was verstand Buddha unter demselben? War es ihm ein absolutes Verwehen des Daseins oder nur des vergänglichen Daseins? ein vollständiges Erlöschen alles Wissens oder nur des beschränkten und individualisierten Bewußtseins? Ist seine Auffassung des Nirwana innerlich verschieden von dem Eingehen in das Parabrahma oder den ewigen Ätman der Vedântalehre, verbunden mit Abstreifung aller Bestimmungen oder Upâdhi's? Letztere waren es nach der Vedântatheologie, was dem Wechsel und dem Leiden unterworfen ist; die buddhistische Terminologie bezeichnet sie als die Sankhâra's oder das Dhamma. Erkannte nun Buddha im Menschen nur einen

Haufen Sankhâra's, oder noch ein Absolutes, wie der Vedânta, welcher dasselbe in dem innersten Âtman findet? Daß die Person (satta) außer dem Konglomerat von Sankhâra's nichts sei, werden wir von Buddha belehrt; allein hat er damit alles wahre Sein negiert? Es scheint dies um so weniger, da gerade die Persönlichkeit eine Beschränkung, Besonderung und Bestimmung des absoluten Seins besagt, mit ihrer Auflösung in ein System von Sankhâra's demnach keineswegs das Sein selber aufgehoben, vielmehr von seiner widernatürlichsten Beschränkung befreit wird.

Wir halten dafür, daß eine Zurückhaltung Buddhas hinsichtlich des tiefsten Geheimnisses von Gott und Welt, Seele und Vollendung angenommen werden müsse; eine Zurückhaltung, welche nicht aus Indifferenz gegen das spekulative Problem, sondern aus bewußter Erwägung hervorging und daher geeignet war, einer Geheimschule im Sinne des ‚Theosophist‘ Raum und Anlaß zu gewähren.

Das Problem des Endzustandes erschien nicht erst dem Buddhismus als ein Mysterium; schon die Brahmanen erklärten, seine Lösung sei das höchste Wissensziel, allein auch die schwierigste Aufgabe; sogar den Göttern sei es nicht gestattet, den Schleier dieses Geheimnisses zu heben.

Den Beleg hierfür bietet zunächst die tiefsinnige Erzählung von dem Brahmanenknapen Naciketas in Kâthaka-Upanishad. Die Heilsbegierde führt den jungen Naciketas zum Todesgott hinab, von welchem er als einen der drei zugestandenen Wünsche begeht, er solle ihm die unter den Priesterschulen strittige Frage beantworten, ob die Toten sind oder nicht sind. Yama, der Tod, bittet ihn, die Frage zurückzunehmen und einen andern Wunsch zu stellen, weil dies auch für die Götter ein zu schwieriges Geheimnis sei; er bietet ihm alle Schätze und Freuden der Welt-herrschaft auf lange Lebenszeit; indes Naciketas bleibt bei seinem Begehr: „Der Wunsch, der in verborgene Tiefen eindringt, der ist's allein, den Naciketas wählet.“

Yama erhört ihn endlich und antwortet: „Die den Pfad des Nichtwissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt; der Weise dagegen, welcher das Eine,

das Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt und sich über Leid und Freud erhebt, wird erlöst von Recht und Unrecht, frei von Gegenwart und Zukunft.' Vgl. bei Oldenberg, Buddha, das Nähere dieser Erzählung, welche durch die gehorsame Hingabe des Naciketas zur Opferung seitens seines Vaters, sowie die Bedeutung dieses Opfers für die Erlösung vom Tode an das Opfer Isaaks anklingt, natürlich in durchaus brahmanischer Fassung.

Der ältere Glaube, daß das rechte Wissen vom rechten Opfer von der Herrschaft des Todes befreie, ist in einer fortschreitenden Umsetzung zu verfolgen, bis dieses Wissen von Buddha als ein rein spekulatives mit ausdrücklicher Verachtung ritueller Geheimnisse erklärt wird. Uns ist hier nur die That-sache wichtig, daß es überhaupt als ein privilegiertes Geheimnis, sei es liturgischer oder philosophischer Art, betrachtet wurde. Eine interessante Phase dieser spekulativen Umarbeitung der früheren einfachen Begriffe von jenseitiger Vergeltung wird mit der Lehre von den Ursachen und Gesetzen der Wiedergeburt eingeleitet, der Lehre vom Karman, einem der wichtigsten Kapitel des Geheimbuddhismus. Diese Theorie ist offenbar das Produkt der Bemühung, der Lösung des großen Problems näher zu kommen, als es mit der einfachen Vergeltungslehre möglich schien: sie trug von Anfang an den Charakter esoterischer Weisheit. „Unsere Quellen lassen uns erkennen“, schreibt Oldenberg a. a. O. p. 50, „wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophierenden Brahmanen einheimisch geworden ist; wer sie besitzt, hat das Gefühl, ein Mysterium zu besitzen, von dem man heimlich unter vier Augen redet. So in dem großen Redetournier, von welchem das Brâhmaṇa der 100 Pfade erzählt. Unter den Gegnern, welche den weisen Yâjñavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Årtabhâga auf. „Yâjñavalkya“, fragt er, „wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Atem in den Wind u. s. w. Wo aber bleibt der Mensch selbst?“ — „Gieb deine Hand her, Freund!“ lautet die Antwort, „Årtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon in der Versammlung!“ Und sie gingen

beide hinaus und sprachen miteinander. Was sie da redeten, von der That (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die That kündeten sie; rein (glücklich) wird er durch reine That; böse (unglücklich) durch böse That.' — In der Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahman zu führen vermag keine That. Auch die gute That ist etwas, was in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn; allein des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Ātman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben.' Cf. Brih. Up. 3, 2, 13. Deussen, Das System des Vedanta p. 405.

Nach einer andern Darstellung derselben Autorität stellt sich die Theorie also dar: ,Auf dem Begehr (kâma) beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehr ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er. Rein wird er durch reine That, bös durch böse That. Darüber ist dieser Vers: Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten, wonach sein innrer Mensch und sein Begehr steht.'

Nachdem den Lohn er hat empfangen,
Für alles, was er hier begangen,
So kehrt aus jener Welt er wieder
In diese Welt des Wirkens nieder.

So steht es mit dem Verlangenden (kâmayamâna); nunmehr von dem Nichtverlangenden.'

,Wahrlich, dieses grosse ungeborene Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener selbstleuchtende Geist! Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welt auseinanderhält (sc. durch den Gegensatz von Genießenden = individuellen Seelen = bhoktar, und von Zu-Genießendem = boghyam, nämlich der Frucht der Werke eines früheren Daseins), daß sie nicht verfließe. Ihn suchen durch

Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büßen, durch Fasten. Wer ihn erkannt hat, wird ein Einsiedler; zu ihm pilgern auch hin die Pilger, als die, welche nach der Heimat sich sehnen . . .

Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
Dafs er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,
Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt.

Darum, wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse; er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâhmaṇa, er, dessen Welt das Brahman ist. — ,Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
Dann hat das Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
Dann hat das Brahman er erreicht. —

,Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach der König: ,O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.' So Bṛihadâraṇyaka Upanishad 4, 4 und Deussen, Das System des Vedânta p. 208 sq.

Die Gründe, welche dieses Wissen in brahmanischer Zeit zum Geheimbesitz weniger Vollkommenen machten, behaupteten ihr Recht auch den universalen Tendenzen der Predigt Buddha's gegenüber. Er selbst ist Zeuge dessen, wenn er sich nur mit Mühe entschloß, als Prophet aufzutreten. Es war insbesondere der Satz von der Verkettung der Ursachen und vom Aufhören der Gestaltungen, also vom Wesen der Entwicklung und des Nirwana, der ihm zu erhaben und schwierig für das allgemeine Verständnis schien. Es bedurfte der Fürsprache des höchsten Brahman, um ihn von dem Entschluß abzubringen, nach erlangter Erlösung sich ins Nirwana zu versenken.

,Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang? Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begierde und Haß erfüllt. Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn; nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.' cf. Mahāvagga 1, 5, 2 sq. — So der Gedanke, der ihn zuerst gefangen nahm. Nachdem er der Bitte des Brahman Sahampati aus Mitleid mit jenen Seelen willfahren, welche zwar Empfänglichkeit für das Wahre, nicht aber die Kraft besitzen, sich selbst zur erlösenden Wahrheit emporzuringen, erwähnt er nochmals seines früheren Bedenkens:

„Geöffnet sei allen das Thor der Ewigkeit!
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein dacht ich; drum hab' ich, Brahman,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.“

Sollte Buddha nach solchen Erwägungen zum Entschluß gekommen sein, der Gesamtheit alle Errungenschaften seiner Spekulation zu offenbaren? Musste er sich nicht, von der Logik seiner eigenen Gedanken genötigt, auf dasjenige beschränken, was einerseits dem Erlösungsbedürfnis, andererseits der Fassungskraft der Menge, nicht bloß des Volkes, sondern auch der Mönche genügte? Zweifelte er ja sogar an der Möglichkeit, seine vier Lehrsätze, vor allem den zweiten, den Überzeugungen annehmbar zu machen. Nur die Energie, mit welcher er diese Lehren vorstellte und den Geist in dieselben zu vertiefen befahl, gab einige Gewähr für ihre erfolgreiche Verbreitung; ich rechne hiezu auch die Energie, mit welcher er alle weitern theoretischen Fragen abwies, damit die gewöhnlichen Aszeten möglichst stark von den vier Grundwahrheiten ergriffen würden. Dem entspricht auch ein anderer Gedanke des Buddhismus: es sei ein Entwicklungsgesetz der Natur, daß sie zuerst eine Kraft zur Reife bringe, ehe sie entscheidungsvolle Anforderungen an dieselbe stelle. So begründeten auch Buddha und seine Jünger ihr Nichteingehen auf metaphysische Erörterungen mit Uneingeweihten; sie fürchteten dieselben zu verwirren, und mit der Last einer Wahrheit, welche sie noch nicht ertragen könnten, zu erdrücken.

Es mangelte durchaus nicht an scharfer und genauer Fragestellung an Buddha und seine Kirche, ob der Vollendete im Nirwana noch sei oder nicht mehr sei — die Frage des Naciketas. Allein immer wird eine Entscheidung vermieden.

Seit sich Max Müller gegen das nihilistische Verständnis des buddhistischen Nirwana ausgesprochen, wurde im Gebiet des ceylonischen Buddhismus der Klärung dieser Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die diesbezüglichen Untersuchungen von James d' Alwis, Childers, Rhys Davids und Treuckner von Oldenberg (cf. l. c. p. 273—292) zusammengestellt. Von großem Belang ist das Gespräch mit dem Wandermönch Vacchagotta, (cf. Samyuttaka Nikâya vol. 2. fol. tau.) der an Buddha die Frage richtete: Ist das Ich? Ist das Ich nicht? — ohne eine Antwort zu erhalten. Nachdem der Mönch sich entfernt hatte, bat der Lieblingsjünger Ânanda um Aufschluß über diese Verweigerung jeder Antwort. Der Meister belehrte ihn, die erste Frage habe er nicht bejaht, um nicht die brahmanische Realitätslehre zu bestätigen und die erlösende Erkenntnis zu verhindern, welche mit der Erkenntnis beginnt: „Alle Gestaltungen (dhamma) sind Nicht-ich.“ Offenbar wollte er dem Ich nicht in jedem Sinn die wahre Realität absprechen; allein er fürchtete, Vacchagotta vermöge das empirische Ich nicht von dem absoluten Ich zu unterscheiden, und halte jenes Ich, welches nichts als ein Haufen Sankhâra's ist, für das wahre Ich. Die zweite Frage habe er nicht bejaht, um ihn nicht zu entmutigen und zu verwirren; also wieder aus praktischen Gründen. Oldenberg ist in Würdigung dessen der Ansicht nicht abgeneigt, Buddha habe eine nihilistische Auffassung des Nirwana für der Wahrheit näher kommend erachtet. Indes fällt er keine Entscheidung; und mit Recht; denn konnte nicht ebenso die Bejahung der zweiten Frage ebendeshalb gefährlich und entmutigend sein, weil sie nihilistisch verstanden werden konnte? Wohl verlangte Buddha nicht undeutlich, daß der Vollendete auch durch die Aussicht, erst in der vollen Vernichtung die Erlösung zu finden, nicht in seiner unentwegten Seelenruhe erschüttert werde. Die Idee der Vernichtung wird demnach derjenigen der Erlösung untergeordnet;

sie wird nur insofern unter dem Nirwana mitangedeutet, falls es nicht möglich sein sollte, anderswie Ruhe und Beständigkeit, Erlösung und Freiheit zu gewinnen. Da bonum et ens conver-tuntur, kann ein absolutes Nichtsein auch dem Pessimisten nicht als begehrenswertes Heilsziel erscheinen, sondern nur das Nirwana als relatives Nichtmehrsein, als Zustand ewiger, stiller, ungestörter Ruhe, als das Erlöschen alles dessen, was eben diese Ruhe stört; als das Erlöschen der Flammen, der Begierden, der Unbeständigkeit, der Wahngesetze und Täuschungen; ob auch mit letzterm alles Wissens? Zunächst muß von dem Wollen abstrahiert werden, um den Begriff der ewigen Ruhe und Vollendung zu gewinnen; nach strengerer Auffassung desgleichen von der Thätigkeit des empirischen Erkennens und des individuellen Bewußtseins; was bleibt nun übrig? Ein Sein, welches über alle Kategorien des empirischen Seins erhaben ist, demnach auch nur durch Negation aller empirischen Kategorien bestimmt werden kann. Gerade der buddhistische Grundgedanke verlangt, daß, wenn nicht eine absolute Urweisheit ohne den Gegensatz von Erkenntnissubjekt und Objekt, doch wenigstens ein absolutes Ursein oder Nirwana, negativ das Nichtmehrsein aller Sankhâra's festgehalten werde.

Wenn Buddha das Prinzip aufstellte: „Wie das große Meer, ihr Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Mönche, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung“; wenn er ferner hervorhebt, er habe nicht die Lösung der Welträtsel, sondern die Erlösung vom Übel seinen Jüngern versprochen, so schließt er hiermit die tiefere Durchforschung des Urwesens nicht aus. Wäre dies indes auch seine Absicht gewesen, hätte er wohl damit Erfolg haben können? Konnte er an die Möglichkeit glauben, der spekulative Geist des arischen Volkes, der durch ihn noch mehr Antriebe zur Verinnerlichung empfangen hatte, werde gegen die höchsten Probleme der religiösen und philosophischen Erkenntnis gleichgültig bleiben?

Thatsächlich ruhte auch das Problem in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus nicht. Wir finden im Samyuttaka Nikâya vol. 1. fol. de fg. berichtet, dass die Lehre des Mönches Yamaka als ketzerisch geächtet wurde: Der Vollendete vergeht.

— Zur höchsten Schärfe philosophischer Bestimmung erhebt sich die Erklärung der berühmten Jüngerin Buddha's, der Nonne Khema, wonach der Vollendete zu erhaben und zu tief sei, als dass man die Prädikate des Seins und Nichtseins auf ihn anwenden könne. l. c. vol. 2. fol. no fgg. Hierin hätten wir demnach die abstrakte Definition des Zustandes, den die Brahmanen durch die Vergleichung mit dem traumlosen Tiefschlaf veranschaulichten.

Die Neigung extremer Richtungen zu einer nihilistischen Deutung des Nirwana fand eine innere Schranke an dem drohenden Widerspruch, wie einem Konglomerat von Sankhâra's oder Scheinbestimmungen die Fähigkeit zugemutet werden könne, sich durch Erlangung der Buddhaschaft aus der ewigen Verkettung der Ursachen und Wirkungen herauszureißen, und zwar für immer. Die Kirche wies jeden Versuch, das von Buddha — wenigstens für die Gemeinde — nicht aufgeklärte Problem autoritativ zu beantworten, als Irrlehre zurück; es wurde zum Dogma: Über das Fortleben des Vollendeten (Tathâgata, vedantisch Parabrahmavid oder Pratibuddha) habe der Erhabene nichts geoffenbart. Indessen war diese Haltung der Kirche kein Hindernis für die Pflege einer esoterischen Wissenschaft, eher eine weitere Veranlassung zu derselben, zu der ohnedies eine psychologische Notwendigkeit drängte.

Der Gegenstand der Geheimlehre war überall, wie leicht nachzuweisen und einzusehen ist, die Identitätslehre von einem absoluten göttlichen Weltgrund, welcher auch in der Tiefe des eigenen Geistes, ja dort am klarsten gefunden wird: der alte, unveränderliche, bestimmungslose, unpersönliche Gott, der allein ist, während alles andere phänomenaler Schein und subjektive Einbildung ist. So in Indien, so in Ägypten; hier unter dem Namen der verschleierten Göttin Neith, dort als das von der Maja verschleierte Brahman, oder als Âtman; analog der große Pan und andere Bezeichnungen des phantheistischen Urwesens.

Doch woher die Nötigung, das Prinzip des Monismus durch den Schleier des Geheimnisses vor profanen Blicken zu schützen?

Die Veranlassung liegt zunächst in der psychologischen Berücksichtigung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Nur den Wenigsten konnte man zutrauen, daß sie im Ernst und mit Hingabe an die praktischen Konsequenzen die empirische Wahrnehmung und die umgebende Außenwelt als ein traumähnliches Produkt ihres eigenen Dichtens und Denkens durchschauten und sich über die trügerische und wertlose Einbildung zur Gnosis des einen, unwandelbaren, über allen Gegensatz von Sein und Nichtsein, wahr und falsch, gut und bös, Vergangenheit und Zukunft, Körper und Geist erhabenen, überpersönlichen und eigenschaftslosen Wesens erhoben. Die Lehre von einer zweifachen Erkenntnis, einer empirischen Illusion und spekulativer Identitätsgnosis, welche wir füglich eine Theorie von einer doppelten Wahrheit nennen könnten, müste die Scheidung exoterischer oder niederer, und esoterischer oder höherer Wissenschaft begründen. Mithin birgt der zweite Lehrsatz des Buddhismus von der Entstehung des Leidens — aus dem Nichtwissen — den Keim der Geheimschule.

Hiezu kommt ein ethischer, praktischer, sozialer Grund für vorsichtige Zurückhaltung der monistischen Anschauung. Durch die Gnosis des absoluten All-einen erhebt sich der Geist über den Gegensatz von gut und bös: „Über beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses.“ Der Vollendete ist nicht mehr verantwortlich; er gewinnt nichts durch gute Werke und wird andererseits von der Sünde so wenig befleckt, als von Schmerz und Elend betroffen; denn er hat sich als identisch mit dem absoluten und transzendentalen Urwesen erkannt.

Hier lag bei den meisten Formen monistischer Weltanschauung trotz allen ernsten Idealismus die Gefahr, es möchte die höchste Weisheit zu einer Gewalt werden, welche Ordnung und Sitte, Bildung und Fortschritt auf Erden von Grund aus zerstörten, wenn sie der großen Menge und damit solchen zugänglich würde, welche nicht durch die harte Schule des Brahmanenjüngers, oder des buddhistischen Aszeten und Mysterien, oder des ägyptischen

Priesters für eine so erhabene Vorstellung vorbereitet und gestählt und durch heilige Organisationen geschützt waren.

Mußte nicht auch die buddhistische Moral von vornherein gefährdet werden, wenn das empirische Denken nach seinen unwillkürlichen Normen die Konsequenzen aus dem monistischen Grundsatz zog, dazu noch mehr entflamm durch die Begierde, welche sich ihrer Fesseln entledigt fühlt, sobald Sünde, Wiedergeburt und Strafe als phänomenale Nichtigkeiten erwiesen werden, von denen nicht einmal das eigentliche Selbst des aufgeklärten Sünder befleckt werden kann?

Es fehlte demnach nicht an Gründen theoretischer wie praktischer Art, welche den Buddhismus dazu drängten, seine Metaphysik in einem engern Kreise zuverlässiger Myster zu pflegen, und es läßt sich auch das Hervortreten einer buddhistischen Geheimschule in einer Zeit, welche bereits so viele Schranken der Vorsicht weggeräumt hat, wohl verstehen. Ohnedies werden uns die Motive angedeutet, welche zur Veröffentlichung der geheimbuddhistischen Errungenschaften ermutigten. Man sagt uns, die Fortschritte der abendländischen Wissenschaft hätten den Occident für die Würdigung der Geheimlehre vorbereitet, insbesondere durch die Entdeckungen der Astronomie, Geologie und Biologie, sowie durch die Verbreitung der darwinistischen Descendenztheorie. Ferner habe man sich in den wissenschaftlichen Kreisen Europas von der Unvereinbarkeit des Christentums mit den Thatsachen und Gesetzen der empirischen Weltentwicklung überzeugt, so daß man für die Philosophie einer nichtchristlichen Religion zugänglicher sei.

Es tritt uns mit der Erwähnung der Entwicklungslehre die weitere Frage entgegen, ob nicht der philosophische Buddhismus in derselben ein abendländisches Geistesprodukt in den Organismus seiner Ideen aufgenommen habe und dadurch den Anspruch seiner Ursprünglichkeit als hinfällig erweise. Kann der esotische Buddhismus unserm Darwinismus gegenüber seine Selbständigkeit behaupten?

Nach Du Prel (Philosophie der Mystik p. 515) besagt das Prinzip der Entwicklung nichts weiter, als daß in der Natur

immer höhere Formen auf einander folgen; nicht aber, wie der Darwinismus will, daß sie ohne Einwirkung einer höhern Kraft oder ohne den Andrang neuer Lebenswellen auseinander hervorgehen. Das Prinzip der Entwicklungstheorie verlangt nicht, daß man keine andere Ursächlichkeit als die materielle zulasse; diese Tendenz ist ihm an und für sich fremd. In welchem Verhältnis befindet sich nun die indische und insbesondere die esoterisch-buddhistische Philosophie zu dem Prinzip der Entwicklungslehre und zum Darwinismus?

Der Versuch materialistischer Welterklärung hat sich dem indischen Denken ebenso wie demjenigen anderer Nationen aufgedrängt; allein nicht in der materialistischen Verwertung des Entwicklungsgesetzes, sondern in letzterm selbst wird eine verdächtige Verwandtschaft zwischen England und Indien vermutet, natürlich zu ungünsten der wissenschaftlichen Originalität und Ehrlichkeit der buddhistischen Theosophen. Doch mit Unrecht.

Denn schon in der vorbuddhistischen Brahmanenphilosophie finden wir das Prinzip der Entwicklungstheorie methodisch zur Erklärung des Weltprozesses angewandt; wenn ein Unterschied obwaltet, so ist es nur der, daß der moderne Materialismus die Produkte des geistigen Lebens im Menschen für allzu wichtig erachtet, als daß er das Gesetz der Erhaltung der Kraft auch auf sie anzuwenden sich veranlaßt fühlte. Auch die Brahmanen lehren eine fortwährende Umformung und Höhergestaltung des ursprünglichen Kraftvorrates; — jedoch infolge einer entsprechenden Bereicherung desselben, insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet. Aus diesem Erklärungsprinzip ging die Lehre vom Karman, von der Notwendigkeit der Wiedergeburt, von der treibenden Kraft der sittlichen Vergeltung in einem späteren Leben, der Frucht früherer Lebensaussaat hervor: denn so wenig als eine materielle Kraft kann eine geistige verloren gehen. In Würdigung dessen, daß die innere Bedeutung und der äußere Einfluß der menschlichen Handlungen zwei selbständige Eigenschaften derselben seien, schritten sie mit logischer Konsequenz zur Annahme einer zweifachen Vergeltung fort; sie postulierten einen Zustand seliger Verinnerlichung und Ruhe, in welchem

die idealen Errungenschaften eines sittlich-angestrengten Lebens zur Quelle stillen Genusses würden, und eine weitere Vergeltung in einem neuen Thäterleben, für welches die leiblichen und geistigen Anlagen und Schicksalsumstände durch Verdienst und Missverdienst des früheren Lebens bestimmt würden.

Während der Rigveda noch keine Wiedergeburt, sondern nur eine selige Vergeltung im Lichthimmel des Yama, und eine Bestrafung der Bösen in der untern Finsternis kennt, lehren die Upanishads, abgesehen von dem erlösenden Wissen des ewigen Ātman, drei Wege ins Jenseits. Der erste dieser Wege ist der Götterweg oder Devayāna, denjenigen beschieden, welche zwar nach Weisheit und Erlösung strebten, dieselbe jedoch nicht vollkommen erreichten. Sie werden in das Reich des İçvara, d. i. des persönlich gedachten Brahma aufgenommen, wie es ihrem noch immer phänomenalen Wissen entspricht, und genießen dort in einem Zustand der Verinnerlichung eine phänomenale Seligkeit, jedoch so, daß ihnen jeder gewünschte — phänomenale — Verkehr mit geliebten Personen, Erfüllung aller Wünsche, Herrschaft über die Natur, Freiheit von der Körperlichkeit, ihrer Schwere und ihren Gesetzen verliehen ist. Dieser Zustand dauert bis zum Ablauf der jeweiligen Weltperiode, indem sie dann die erlösende Wissenschaft gewinnen und mit İçvara in das Nirwānam eingehen, d. h. alles Phänomenale abstreifen. Die Unterschiede dieses Zustandes von dem geheimbuddhistischen Devachan sollen mitnichten verwischt werden; allein sind nicht beide sehr ähnliche Sprößlinge desselben Prinzips, daß keine Kraft erlösche, daß jede sich auslebe und gewissermaßen wiedererzeuge?

Dasselbe gilt von dem zweiten Wege ins Jenseits, welcher Väterweg (Pitriyāna) genannt wird und für die Werkthätigen bestimmt ist. Er geleitet auf den Mond, wo diese Seelen eine angemessene innerliche Seligkeit genießen. Von dem Überrest ihrer Verdienste wird ihre Wiedergeburt auf Erden innerlich und äußerlich bestimmt. Die esoterische Philosophie hat auch für diese Stufe sittlichen Verdienstes die innerliche Vergeltung im Devachan angenommen und demnach die alte Anschauung vereinfacht.

Der dritte Weg führt an den sogenannten dritten Ort, — die achte Welt des Geheimbuddhismus, — sei es in eine der sieben Höllen Yamas oder zu sofortiger Wiedergeburt als Ungeziefer und Unkraut.

Zur Erlösung hingegen führt jenes Wissen, dessen Inhalt Cañkara's Worte definieren: „Das Brahma, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Thäterseins und Genießserseins entgegengesetzt ist und seiner Natur nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Thäter und Nicht-Genießer ist, dieses Brahma bin ich, und darum war ich weder vorher Thäter noch Genießer, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es je sein.“ (Cf. dessen Kommentar zu den Brahmasûtras, Bibl. Ind. p. 1078, 4.) Dieses Wissen verbrennt den Samen der begangenen Werke, welcher ohnedies die Wiedergeburt bewirken würde, und die noch geschehenden haften dem Selbst nicht mehr an. Nur das Leben, welches schon aus der Saat früherer Werke aufgegangen ist, muß sich noch ausleben; allein es ist nur Schein, den der Weise zwar nicht heben, der ihn jedoch auch nicht täuschen kann; wie der Augenkranke weiß, daß es nur einen Mond gibt, obwohl er mit seinen kranken Augen zwei sieht.

Hiernach haben bereits die Theologen der Upanishad's den Kosmos in seinen Naturstufen und Ordnungen als eine streng gesetzmäßige Fortentwicklung ursprünglicher Lebenseinheiten in aufsteigender, wenn auch zuweilen durch Rückfälle auf niedrigere Formen ablenkender Linie aufgefaßt. Der esoterische Buddhismus hat das Bild dieser Entwicklung innerhalb derselben Grundzüge reicher und sittlich-strenger ausgeführt, insbesondere die Rückkehr in den Allgeist (Addibuddha) als ein Ideal erklärt, welches für die Geistesarbeit eines Erdenlebens viel zu erhaben und nur als das Endresultat einer viermaligen, immer höhern Wiedergeburt zu erreichen sei.

Wohl bezeichnen die Geheimbuddhisten den Charakter dieser aufsteigenden Weltentwicklung als Umwandlung von Stoff in Geist, von materialistischem Verstand in spiritualistische Vernunft; allein dies bewirkt nicht im geringsten eine Verwandtschaft mit dem

Darwinismus, welcher den Geist als die zarteste Blüte des Stoffes und seiner Organisation betrachtet; denn es darf nicht übersehen werden, daß die Vergeistigung der Natur im Menschen nur unter dem ursprünglichen und steten Einfluß des Allgeistes gedacht wird. Demnach ist der Geist das letzte Prinzip der Natur, nicht aber der Stoff der Ursprung des Geistes: gewiß ein großer Unterschied und Vorzug der brahmanischen und buddhistischen Anschauung vor dem Darwinismus.

Ein weiterer Vorzug der indischen Denker ist der, daß sie über der Beobachtung des Kreislaufs des Stoffes, bezw. der Kraft in den Gestaltungen des Naturlebens die logische Notwendigkeit nicht übersahen, dasselbe Gesetz fordere auch die Erhaltung und das Wiederaufleben der im sittlichen Menschenleben angesammelten Energie. Denn der Umstand, daß der Erwerb von Wissen und Tugend nicht mechanisch beobachtet, gemessen und umgesetzt werden kann, schien ihnen nicht genügend, um die Realität dieser Gattung von Kräften für geringer zu halten, als diejenige der materiellen. — Nun aber mußte die Frage entstehen: Welches ist das Schicksal jener geistig-sittlichen Errungenschaften, welche ein Mensch durch Streben und Handeln gewonnen und in sich aufgespeichert hat? Ihre Antwort war die Lehre von der doppelten Vergeltung und der fortschreitenden Vergöttlichung des Menschenwesens.

Es bedurfte also meines Erachtens keiner Befruchtung der alt-buddhistischen Philosophie durch den europäischen Darwinismus, um die Kosmogonie, Biologie und sonstige Entwicklungslehre des theosophischen Neu-Buddhismus zu erklären. Anregungen zu einer Fortentwicklung der alten Grundgedanken in positiv-monistischer Richtung, mit Zurückdrängen der nihilistischen Tendenz gingen hinreichend genug und stark von dem Vedânta aus, so daß wir uns nicht sträuben, den esoterischen Buddhismus als das Produkt der bald beginnenden Einwirkungen des brahmanischen Vedânta auf die buddhistische Spekulation anzusehen, wie immer das persönliche Verhältnis des Çāñkara hierzu bestimmt werden möge.

Der Gedanke eines schlechthin transzentalen Urwesens, welches so vollkommen ist, daß es nur als die Negation alles positiven Seins und aller positiven Vollkommenheit gedacht werden soll, hat gewiß etwas Erhabenes; allein diese Erhabenheit ist zu leer, hohl und nichtig, als daß sie für längere Zeit den philosophierenden Geist befriedigen und beherrschen könnte. Man denkt sich schliefslich die absolute Leere, aus welcher die Welt oder besser der Welt-Traum einem Nebelgebilde gleich sich erhebt, um wieder in derselben zu verwehen, schliefslich als den Inbegriff aller Kraft und Ursächlichkeit, als Brahma und Gott, mag auch der Name vermieden werden.

Hingegen werden grosse Bedenken durch den Versuch Sinnetts erregt, den größten Vertreter des Vedanta, Çāṅkara-ācārya um 12 Jahrhunderte früher, als die gewöhnliche Annahme es erlaubt, aufzutreten zu lassen; daß er als Buddha's Inkarnation eingeführt wird, ist hierbei gleichgültig. Nach üblicher Zeitbestimmung fällt das Leben dieses großen Wiederherstellers „der Wissenschaft vom höchsten Geiste“ in das achte Jahrhundert nach Christus; er gründete eine berühmte Schule zu Çriṅgagiri und wirkte außerdem durch sein Wanderleben als Aszet bis nach Kaschmir hinein. (cf. Deussen, System des Vedanta p. 36 sq.)

Nach Sinnetts Gewährsmännern erschien Sankaracharya ungefähr 60 Jahre nach Buddhas Tod, bewirkte eine Ausgleichung zwischen Brahmanismus und Buddhismus, gründete vier bedeutende Mathams zu Srīngari im südlichen Indien, die einflussreichste Schule, zu Juggernath, Dwaraka und Gungotri. (cf. p. 178.) Die chronologischen Bedenken wurden jedoch von Sinnett selbst stark empfunden, wie sein Versuch, über dieselben hinwegzukommen, zeigt. „Diese Ansicht wird den uneingeweihten Hindu-gelehrten nicht annehmbar erscheinen, welche Sankaracharya's Auftreten in eine spätere Zeit verlegen und ihn als einen vollständig unabhängigen und sogar dem Buddhismus feindlichen Lehrer auffassen; nichts destoweniger ist die eben aufgestellte Behauptung thatsächlich die Ansicht der im Geheimwissen Eingeweihten, ob letztere sich nun Buddhisten oder Hindu nennen.“ (p. 171 sq. und 175.)

Als eine dritte Eigentümlichkeit des esoterischen Systems erscheint die metaphysische Begründung, welche es dem Spiritualismus gewährt. Allein schon der Name ‚Schamanismus‘, sowie die Erinnerung an den Tantrismus des buddhistischen Mittelalters genügen, um zu beweisen, wie stark im Buddhismus die Versuchung zu spiritistischen Entartungen ist, — trotz der Vorsorge des Religionsstifters selbst, sowie des grossen Reformators Tsong-ka-pa, der zur Unterdrückung abergläubischer Verirrung den Geheimbund strenger organisierte.

Nach diesen einleitenden Erörterungen gehen wir zur gedrängten Darstellung der geheimbuddhistischen Metaphysik und Mystik über.

Kosmogonie.

Das Urwesen (Brahma) lässt sich als dasjenige bezeichnen, was Raum und Stoff, Dauer und Bewegung zugleich ist. Alles andere ist Maya = Übergangszustand, Schwanken zwischen Sein und Nichtsein, Veränderlichkeit: Sansâra und Sankhâra im gemeinen Buddhismus.

In diesem Urwesen findet sich, wie in der kleinsten Parzelle der Welt, der regelmässige Wechsel von Thätigkeit und Ruhe in den Zeiträumen des Manvantara und des Pralaya. Das sind die Tage und die Nächte Brahma's, das Aus- und Einatmen der schöpferischen Grundursache, — versinnbildet durch die grosse Nag, die Schlange, welche den Schwanz zum Munde krümmt und so den Kreislauf der Ewigkeit vollzieht.

Während der Nächte Brahma's ruht das Urwesen; nach dieser Weltnacht, dem Mahapralaya, bereitet sich allmählich die neue Thätigkeitsperiode vor, und zwar nimmt die Entwicklung ihren Anfang in der durch Bewegung — welche ja zum Wesen der Ur-Sache gehört, — erzeugten Polarität der kleinsten Teile; die thätige Grundursache, das Geistige in dem Urwesen, wird von der unthätigen angezogen, und strömt in sie über. ‚Die eine und Haupteigenschaft der allgemeinen geistigen Grundursache, des unbewussten aber stets thätigen Lebensspenders (Brahma von

brih ausbreiten, befruchten) ist Ausbreiten und Ausströmen; die der allgemeinen stofflichen Grundursache ist Einsammeln (Aufnehmen) und Befruchten. Ohne Bewußtsein und ohne Dasein in der Trennung, werden sie Bewußtsein und Leben in der Vereinigung“ (p. 202), zumal da das Bewußtsein ein Objekt voraussetzt, an welchem der Geist erwacht und zu sich kommt.

Es entspricht dem Geistigen in dem Urstoff, daß die Entwicklung durchaus gesetzmäßig ist, — eine hl. Errungenschaft auch der abendländischen Forschung, wenn auch mit Mühe erworben im Kampf mit dem Religionssystem eines persönlichen Gottes.

Mathematisch drückt sich das Gesetz der Weltentwicklung in der Zahl 7 aus, welche Succession und Konstellation durchaus beherrscht. Das Ziel eines Welt- oder Schöpfungstages ist das Freiwerden des Geistes im Menschen, die Vergeistigung der Natur durch die höchste Entfaltung des Menschentums.

Um sich zu diesem Hochstadium zu erheben, bedarf die Natur der aufsteigenden Entwicklung durch die 7 Naturreiche, von welchen das unterste die Bildung der Ur- und Weltnebel, das vierte das Mineral-, sodann das Pflanzen- und Tierreich, das höchste das Menschenreich ist.

Es ist jedoch nicht das unbestimmte Urwesen, welches in die Entwicklung eintritt, sondern eine Fülle geistiger Einheiten, welche gewissermaßen die einzelnen Daseinswellen in der Hochflut des Lebensandranges darstellen. Diese — nicht metaphysisch und starr verschiedenen — geistigen Einheiten treten in die Entwicklung ein und arbeiten sich durch die 7 Stadien des Daseins, indem sie sich zuerst aus Nebelmassen zu Weltkörpern verdichten, sodann die höheren Formen physischer, organischer, sensitiver Existenz gewinnen.

Die Entwicklung schreitet nicht geradlinig fort, sondern ist spiralförmig, — niedersteigend durch die Differenzierung in den auf der jeweiligen Daseinsstufe verharrenden oder zurückbleibenden Ordnungen, emporgehoben durch den Anlauf eines weitern höheren Elementes in den geistigen Entwicklungseinheiten.

Diese Entwicklungslehre erkennt zwar in dem Darwinismus einen verwandten Grundgedanken; allein sie hebt auch einen wesentlichen Unterschied hervor, vermöge dessen der Darwinismus nur als unvollkommener Versuch einer adäquaten Descendenztheorie betrachtet werden könne. Derselbe übersehe nämlich den unleugbaren Unterschied zwischen Tier und Mensch und versuche letztern aus der fortschreitenden Verfeinerung der materiellen Struktur abzuleiten.

Allein ‚der Antrieb zur Neuentwicklung höherer Formen‘ kann nicht aus demjenigen entspringen, was einer niedrigeren Daseinsstufe angehört; er wird durch den Andrang geistiger Wesen gegeben, die in einem zur Besitzergreifung neuer Bildungen geeigneten Zustand anlangen. Diese Triebe vorgeschrittenen Lebens sprengen bei ihrem Einströmen die Hüllen der alten Bildungen auf dem Planeten und treiben Knospen höherer Art. Die Bildungen, welche seit Jahrtausenden gewohnheitsmäßig nur sich selbst wiederholten, treten in ein neues Wachstum; mit verhältnismäßiger Geschwindigkeit steigen sie durch Zwischenbildungen zu höheren Gestaltungen, und wenn diese wiederum mit der Kraft und Schnelligkeit alles jungen Wachstums sich vervielfältigt haben, bieten sie den andrängenden und die entsprechende Daseinsstufe einnehmenden geistigen Wesen die körperlichen Behausungen; für die Zwischenbildungen ist alsdann kein Bedarf mehr und unaufhaltsam erlöschen sie.‘ (Sinnett p. 43.)

Daher erkläre sich der Mangel an Zwischengliedern zwischen der höchsten Tierstufe und dem Menschen, nach welchen der Darwinismus vergebens spähe, — wenigstens auf der Erde und in beharrenden Arten.

Konstellation zu Weltenketten.

Wie die Siebenzahl die mathematische Formel für die Gesetzmäßigkeit der Naturentwicklung ist, so auch für den Schauplatz derselben. Das ganze — im Unendlichen sich ausbreitende — Allwesen gliedert sich in kleinere Universa oder Sonnenwelten und innerhalb dieser wieder in Weltenketten von je 7 Planeten. Im ganzen gehören 7 Weltenketten zu unserm Sonnensystem.

Innerhalb einer solchen Weltenkette ist unsere Erde als viertes Glied zu denken. Die Lebenswelle muß die ganze Kette siebenmal durchlaufen, bis sie das Ziel ihrer Entwicklung, die Hervorbringung göttlich vollkommener Menschen erreicht hat.

Ein Planet bietet für eine so immense Aufgabe nicht den genügenden Raum, noch eine allseitige Grundlage.

Jede Weltenrunde bringt eines der 7 Elemente der Lebenskeime oder geistigen Einheiten zur ungefähren Entfaltung oder besser zum Übergewicht, ohne daß hierdurch einem Vorgreifen oder Zurückbleiben die Möglichkeit abgesprochen werden sollte.

,Die Weltenkette bildet einen Kreis, den alle geistigen Wesen in gleicher Weise durchlaufen müssen'. ,Die höhere Entwicklung wird mittelst unseres Fortschritts durch die aneinander gegliederten Welten erreicht werden; und in höheren Entwicklungsstufen werden wir wieder und wieder zu dieser Erde zurückkehren' (l. c. p. 37). Diese Welten, welche an und für sich in ihrer Beschaffenheit verschieden sind, nehmen in ihrer Weise an dem stetigen Fortschritt des Weltprozesses teil, indem sie mehr und mehr ein von groben körperlichen Bedürfnissen freies Leben ermöglichen. Merkur ist der nächstfolgende, Mars der unserer Erde vorangehende, gegenwärtig in seiner Pralaya, d. i. in Ruhe befindliche Planet.

,Die spirale Fortbewegung der die verschiedenen Naturreiche entwickelnden Lebenstrieben (sc. von Planet zu Planet) ist die Erklärung für die Lücken, welche in den die Erde bevölkernden Lebensformen zu beobachten sind . . . Die geistigen Wesen, welche auf der Tierstufe die Bahn umkreisen, gehen zu andern Welten über, wenn sie hier die Reihe ihrer Tierverkörperungen vollbracht haben. Zu der Zeit, da sie wieder eintreffen, sind sie vorbereitet, als Menschen verkörpert zu werden, und keine Notwendigkeit liegt mehr vor für eine aufsteigende Entfaltung von Tier- zu Menschengestaltungen; die letztern warten schon der geistigen Besitzergreifung' . . . d. i. ,der Veredlung der höchsten unter ihnen bis zu der erforderlichen Gestaltung, dem vielerwähnten fehlenden Glied', -- ein weiterer Grund, warum der Darwinismus vergeblich nach ihm

sucht, — weil es auf anderen Planeten, bezw. soweit Menschenformen in Betracht kommen, auf den untergegangenen Erdteilen früherer Rassen zu suchen wäre. (cf. p. 42.)

Anthropologie.

Die menschliche Natur besteht aus 7 Elementen, von welchen die 3 ersten seine niedere Leiblichkeit, die 4 höheren die geistige Individualität herstellen. Diese Wesenselemente sind:

- a) Rupa = der materielle Stoff.
- b) Prana oder Jiva, die dem groben Stoff anhaftende Lebenskraft.
- c) Linga Scharira, mit Astralkörper übersetzt; ein Element, welches als Erklärung für Erscheinungen Verstorbener benutzt wird.
- d) Kama Rupa, die Begierdeseele, als Tierseele das höchste Element der Tierstufe; im Menschen für höhere Entwicklung geeignet, jedoch auch hier das Prinzip der auf das äußerliche und individuelle Leben gerichteten Bestrebungen.
- e) Manas, das, was wir unter dem eigentlichen Individuum verstehen; doch nicht bloß dies, sondern Prinzip des Gedächtnisses, des empirischen Verstandes und Sitz der Verantwortlichkeit. Es ist erst in der Entwicklung, — um mehr und mehr von dem treibenden Endprinzip des Einen Lebens, dem 7. Grundteil, Atma = Geist, durchdrungen zu werden.
- f) Buddhi, Geistseele, das Prinzip idealer Bestrebungen und Thätigkeit, insbesondere auch das Vermögen intuitiver Anschauung der Wahrheit.
- g) Atma = Geist, dasjenige Element, von welchem die stufenweis höheren Lebensantriebe ausgehen, welches die niederen Wesensbestandteile zur Entwicklung und Vollkommenheit erhebt, je mehr es sie durchdringt. Jetzt arbeitet es daran, den 5. Grundteil, Manas, den empirischen Verstand zu durchdringen und dem idealen Weltzweck zuzulenden.

Von der buddhistischen Philosophie wird nichts so stark hervorgehoben als die Willensfreiheit des Menschen; jedoch sei der Mensch nur in den verfassungsmäßigen Grenzen der großen Weltgesetze als Herr seiner Zukunftsentwicklung zu betrachten. Indes fordere der Weltprozess erst dann verhängnisvolle Entscheidungen von ihm, wenn er hinlänglich zu geistiger Kraft erstarkt, denselben gewachsen sei. In den niederen Entwicklungsstufen bleibe zwar keine Regung der menschlichen Freiheit ohne gerechte Vergeltung, allein letztere sei zugleich die Korrektur früherer Abweichungen.

Karma.

Die großen Mittel, durch welche das Entwicklungsgesetz den Menschen sittlich erziehe, belohne, bestrafe, hebe und veredle, seien das Karma und der Devachan.

Die Lehre vom Karma wurde zwar nie geheim gehalten, allein wegen der Unkenntnis anderer Geheimlehren mißverstanden.

Karma ist eine Gesamtbezeichnung für die Vereinigung der mannigfaltigen guten und bösen Neigungen, welche während der Lebenszeit im menschlichen Wesen entwickelt worden sind, und deren wesentliche Eigenschaften den Stoffteilchen seines 5. Grundteils (Manas) innewohnen durch die Zeiträume hindurch, welche zwischen dem Schluss des einen irdischen Lebens und dem Beginn des nächsten liegen (p. 78). Es bestimmt mit Naturnotwendigkeit die Lebensbedingungen der nächsten Verkörperung in der Welt der Ursachen und der sittlichen Verantwortlichkeit.

Die buddhistische Philosophie wendet nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit Konsequenz auch auf diejenigen Sphären des menschlichen Lebensprozesses an, welche nicht physiologischer Art sind: sowohl die Summe der niedrig-sinnlichen als der menschlich-freien Lebensenergie behauptet sich nach dem Tode in eigentümlicher Weise, — in kürzerer oder längerer Dauer, bis sie sich ausgelebt hat.

Um den Tod in seiner metaphysischen Bedeutung zu verstehen, weist die buddhistische Philosophie darauf hin, daß Buddha zwar den Bestand einer einfachen, unauflösbar, eigen-

artigen, persönlichen Seelensubstanz geleugnet habe, nicht jedoch ein Selbst, welches wir als den einen Faden betrachten sollen, an welchem die besondere Daseinsschwingung in zahllosen Verkörperungen wie in aneinandergereihten Perlen verläuft, — bis schliefslich in der Vollendung das Bewußtsein und die Erinnerung aller durchlebten Lebensläufe erwacht.

Demnach ist Manas, das Selbst, als ein mehrfach zusammengesetztes Teilwesen zu betrachten, in dem höhere und niedere Bestandteile zu unterscheiden sind. „In dem Kampfe, welcher sich sc. bei dem Tod zwischen den früher mit ihm verbundenen Grundteilen erhebt, hangen seine besten, reinsten, erhabensten und geistigsten Teile am 6. (Buddhi, Geistseele), seine niedern Neigungen, Triebe, Erinnerungen am 4. (der Begierdeseele), und wird es selbst gewissermassen auseinandergerissen. Das niedrige Überbleibsel, welches sich mit dem 4. Grundteil verbindet, schwebt dem irdischen Dunstkreis zu (bis es sich da ausgelebt und erschöpft hat), während die edleren Triebe, und zwar diejenigen, welche thatsächlich das Ich der früheren irdischen Persönlichkeit ausmachten, die Wesenheit und das jene früher belebende Bewußtsein, dem 6. und 7. Grundteil in den geistigen Zustand folgen“ (p. 79).

Der Zustand oder die Örtlichkeit, in welcher die Residua des sinnlichen, dem irdischen Wohlbefinden einseitig zugewandten psychischen Lebens in Verbindung mit der Begierdeseele sich ausleben und absterben, — schneller oder langsamer, je nach ihrer Energie und Zähigkeit, — und sich in die allgemeinen Grundstoffe auflösen, heißt Kama Loka, Ort der Wünsche und Leidenschaften, des unbefriedigten irdischen Verlangens.

In diesem Zustand sind auch diejenigen, welche eines gewaltsamen Todes sterben, — die sog. Erdgebundenen. Denn wie der Kern einer unreifen Frucht sich nicht so leicht von der Schale löst, so gelingt es auch nicht, dem Naturlauf zu wider die menschlichen Wesensbestandteile durch gewaltsamen Eingriff vollständig und plötzlich zu trennen. Die 4 höhern Grundteile bleiben vereinigt und erwarten ihre Wiederverkörperung. Doch sind sie, da die Leidenschaften des leiblichen Lebens in ihnen

noch in voller Frische sind, je nach dem Maß ihrer sinnlichen Begierden dem spiritistischen Verkehr zugänglich, indem sie sogar durch die Medien Befriedigung ihrer niedern Lüste suchen (dies seien die incubi und succubi, die Dämonen, welche zu Unmäßigkeit, Hass und Wollust reizen).

Die Wenigen, welche ohne irgend eine geistliche Verwandtschaft mit dem höhern und idealen Wesen im Menschen befunden werden, bei denen also der 5. Grundteil ganz der Begierde folgt, werden als unbrauchbar für die Weiterentwicklung auf die sog. 8. grobstoffliche Welt ausgeschieden, welche gewissermaßen den Gegensatz zu der vollendeten Geisterwelt (Addhibuddha) ihrer Weltenkette bildet. — Die unmündigen Kinder dagegen werden baldigst wiedergeboren.

Devachan und Avitchi.

Der geistige Zustand, in welchen der höhere Teil des Menschen bald nach dem Tode übergeht, wird Devachan genannt — oder die Welt der Wirkungen. In diesem rein innerlichen Zustand verarbeitet die Seele alle edeln Ideen und Bestrebungen, welche sie während ihres Lebens in der verantwortlichen Welt der Ursachen in sich aufgenommen, entwickelt und angesammelt hat. Wie jede Entwicklung verläuft auch diese in allmählichem Fortschritt bis zu ihrem Höhepunkt, um sich dann ebenso allmählich zu erschöpfen. Sobald die letzte Welle geistiger Kraft sich verloren hat, folgt die Wiedergeburt zu neuem Leben in der Welt der Ursachen.

Indes dauert dieser Zustand der Verinnerlichung unvergleichlich lang, mindestens 1500 Jahre; in ihm wird die Seele für das Gute, welches sie gedacht, gewollt und gethan, belohnt, indem sie es idealiter selbst genießt; zugleich wird sie für die zukünftige Fortentwicklung geläutert und erfrischt. Je mehr Gutes und Ideales sie in sich angesammelt hat, desto seliger ist ihr Innenleben; die Devachanzustände sind also außerordentlich mannigfaltig an geistiger Vollkommenheit und Wonne; die hauptsächlichen Unterschiede sind Rupa Loka, die Welt der Gestalten, der geistigen Schatten ohne Stofflichkeit, und Arupa

Loka, die Welt der Gestaltlosigkeit. Diese Bezeichnungen charakterisieren die mehr oder minder geistige Vollkommenheit, mit der sich die Seelen in der von ihnen selbst erzeugten Ideenwelt bewegen; sie selbst sind unsichtbar und unzugänglich, in einsiedlerischer Ruhe des Geistes.

Avitchi ist der entsprechende Zustand für satanische Menschen; die gewöhnlichen Sünden und Schwächen finden dagegen ihre Vergeltung ausschließlich durch den Einfluß des auch von ihnen mitbestimmten Karma auf die Gestaltung des künftigen Erdenlebens; ein besonderer Zustand des Devachan entspricht ihnen nicht.

Entwicklung und Fortschritt der Menschheit.

Das Menschengeschlecht, d. h. die Menge geistiger Lebenseinheiten, welche den Keim der menschlichen Natur in sich bergen, entfaltet sich auf der Erde in 7 aufeinanderfolgenden Wurzelrassen, von welchen jede wiederum 7 Stammrassen, diese je 7 Zweigrassen hervorbringt. Da jede Lebenseinheit sich in jeder dieser Zweigrassen mindestens zweimal zu verkörpern hat, und infolge von Kraftüberschuß auch mehr als 7 Zweigrassen gebildet werden, so ergibt sich eine etwa 800malige Wiederverkörperung auf Erden.

Zwischen den Zeiträumen der Wurzelrassen ereignen sich tellurische Umwälzungen, durch welche im großen und ganzen der neuen Rasse der Schauplatz geebnet wird. Von früheren Rassen bleiben teils zerstreute Bruchteile, teils größere Massen übrig; wie die flachköpfigen Polynesier von der dritten Rasse stammen, deren Kontinent Lemuria ca. 700 000 J. vor der Atlantis untergegangen ist; die meisten Völker gehören der vierten Rasse an, welche als hauptsächlichen Schauplatz ihrer Kultur den versunkenen Kontinent Atlantis hatte, dessen letzte Insel Poseidonis vor 11446 J. versank. Die neueste und fünfte Kulturrasse konstituieren die kaukasisch-arischen Völker; auch die Ägypter und Chaldäer werden zu ihr gerechnet.

Innerhalb jeder Rasse entwickelt sich der Kulturprozeß wie in einem selbständigen Kreislauf, ohne daß fremdartige

Völker wesentlich von demselben berührt werden. Einen empirischen Beweis hiefür erblickt die buddhistische Philosophie in dem vergeblichen Bemühen Europas, seine Kultur den übrigen Völkern Asiens und Afrikas mitzuteilen; daher die Erfolglosigkeit der Missionsbestrebungen; auch aus Japan mache man nur ein Zerrbild.

Die beiden Pole der menschlichen Entwicklung sind Stofflichkeit und Geistigkeit, weltlicher Verstand und innerliche Vernunft, Materialismus und Idealismus.

„Die menschliche Entwicklung zeigt auf jeder ihrer Höhenstufen, wie auf deren Gesamtheit, eine absteigende und eine aufsteigende Bewegung: der Geist hüllt sich gewissermaßen in Stoff ein, sc. wird weltlich, und der Stoff entwickelt sich zu Geist. Der tiefste und stofflichste Punkt der Kreisbahn wird so der nach unten gekehrte Gipfel des weltlichen Verstandes, welcher die verhüllte (materialistische) Äußerung der geistigen Vernunft ist. Bei jeder Runde muß daher die auf der absteigenden Bogenlinie sich entwickelnde Menschheit weltlich klüger als ihre Vorgängerin, und jede auf der aufsteigenden Bogenlinie sich entwickelnde mit einer verfeinerten Art von Vernunft und geistigerem Anschauungsvermögen begabt sein.“ p. 133.

Diese Gegensätze offenbaren ihre Kraft in den kleineren wie größeren Kreisläufen der Entwicklung: es wird ein Bild des gesamten Menschenprozesses gewonnen, wenn wir uns die charakteristischen Züge der 7 Runden bzw. der von ihnen erzielten Menschheit vorführen:

1. Der Mensch der ersten Runde ist von loser Gliederung, ätherisch, wenig strebenden Verstandes, übergeistig.

2. In der zweiten Runde: die Gestalt wird dichter und fester, aber bleibt noch ätherisch, und riesig an Dimensionen. Die Verstandesthätigkeit ist noch gering, da ihre Vollkommenheit von der Feinheit der Gehirnorganisation abhängt; desto vorwiegender der Geist.

3. Der Mensch der dritten Runde gewinnt an Festigkeit und Dichtigkeit der Struktur; doch gleicht er noch mehr einem Riesenaffen; sein Verstand entwickelt sich.

4. Die vierte Runde, in welcher wir uns befinden, erreicht die Reife der leiblichen Organisation und steht unter der Herrschaft des Verstandes. Mit ihr kommt der Anfang der Sprache. „Die Erde ist voll der Wirkungen der Verstandesthätigkeit und verringerten Geistigkeit.“

Es gilt dies nicht bloß von unserer fünften Rasse, sondern nicht minder von der in Wissenschaft und Technik hochentwickelten vierten der Atlantier und auch der dritten der Lemurier. Die Atlantier hatten das Geheimnis der Auflösung und Wiederbildung des Stoffes auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung entdeckt, auch die Herrschaft über die Elementarwesen gewonnen, — eine Kenntnis, welche jetzt nur annähernd von den Spiritualisten errungen sei. Mit dem Höhepunkt des Wissens sei die Gefahr des Missbrauchs der Macht über die Natur und grosse Gefahr für die menschliche Gesellschaft verbunden, zumal wenn nicht hohe Sittlichkeit, wie bei den Eingeweihten, vor Missbrauch dieses Wissens schütze; ohnedies sei damit die Unmöglichkeit weiteren Fortschritts im eigenen Kreislauf der Rasse erreicht und die Natur breche dieselbe durch eine Umwälzung ab.

Jetzt werde der Gegensatz von innerlichem Geist und weltlichem Verstand durch die beiden Extreme der fünften Rasse ausgeprägt: die Indier und die Europäer, deren empirische Wissenschaft zwar Geist sei, aber ein solcher, welcher sich in der Materie verliere und über ihr nichts kenne und suche.

Nach der Mitte dieser Runde beginnt der Kampf des geistigen Ich mit dem weltlichen Verstand, um so übersinnliche Kräfte zur Entfaltung und Geltung zu bringsn.

5. In der fünften Runde steht der Entscheidungskampf der stark entwickelten übersinnlichen Fähigkeiten und idealistischen Tendenzen mit dem gleichfalls höchstentwickelten weltlichen Verstand und seinen materialistischen Strebungen zu erwarten.

6. Die sechste Runde bringt den Menschen zur leiblichen und geistigen Vollendung hinsichtlich der Geistigkeit wie Verständigkeit, Weisheit und Güte.

Was Buddha, — sind dann alle.

7. Die siebente Runde führt zur Vergöttlichung des Menschen, um als Dhyan Chohan (hoher Geist) fördernd und lenkend in die Entwicklung weiterer Weltläufe einzugreifen.

Die Gefahr und Aufgabe der Entscheidung.

„Die Erlangung von Vorrechten, welche der Geistigkeit gebühren, durch den Verstand, d. i. durch Naturwissenschaft im erhabensten Sinn, — ist eine der Gefahren des Kampfes, welcher das Geschick des menschlichen Ich entscheidet. Denn etwas gibt es, wozu die Verstandesentwicklung nicht verhilft: und das ist das Verständnis der Erhabenheit und der Natur geistigen Daseins. Im Gegenteil, der Verstand erwächst aus äußerlichen Ursachen, der Vervollkommenung des Gehirns, — und strebt nur nach äußerlichen Wirkungen, — der Vervollkommenung des körperlichen Wohlbefindens. Obgleich der heutige Verstand Geistigkeit nicht verdammt, — ein den schwachen Brüdern und der Religion, auf die er mit gutmütiger Geringschätzung blickt, gemachtes Zugeständnis, — behandelt er doch sicherlich das äußerliche menschliche Leben als die alleinige wichtige Aufgabe, mit welcher sich ernste Männer oder selbst aufrichtige Menschenfreunde beschäftigen können. Erstreckt sich aber wirklich das geistige Leben, die lebendige bewußte Innerlichkeit über viel größere Zeiträume als die des körperlichen, vom Verstand beherrschten Daseins, dann ist sicher des Menschen innerliches Dasein wichtiger als sein äußerliches, und der Verstand irrt, indem er alle seine Anstrengungen auf die Verbesserung dieses äußerlichen Daseins richtet.“ p. 146.

Die Entscheidung dreht sich also nicht um gut und bös im populären Sinn, sondern um die Hingabe an die Geistigkeit oder Körperlichkeit, Innerlichkeit oder Äußerlichkeit. Die Vorbereitung dazu besteht weder in religiöser Gefühlsschwärmerie, noch in äußerer Kirchlichkeit, noch in gewöhnlicher bürgerlicher Sittlichkeit, — sondern in der Entwicklung der übersinnlichen Fähigkeit zu unmittelbarer Intuition im Gegensatz zum diskursiven und demonstrativen Forschen des weltlichen Verstandes.

,Dieses in Thätigkeitsetzen geistigen Schauens ist Geheimwissenschaft in der höchsten Auffassung; die Entfaltung der Geistigkeit, die Gewinnung blosser Gewalt über die Naturkräfte, die Erforschung einiger ihrer verborgenen Geheimnisse, ist Geheimwissenschaft in der niedrigsten Auffassung, und in dieses niedere Gebiet möge die Naturwissenschaft eindringen.' p. 145.

,Aber zur achten Welt unvermischter Stofflichkeit muß das Ich hinabsteigen, welches sich schlieflich ungeeignet erweist, die aufsteigende Kreisbahn der Weltenkette weiter zu verfolgen.' p. 148.

Die Liebe zum Guten ist notwendig, aber von untergeordneter Bedeutung; die Sehnsucht nach Wissen der Wahrheit ist es, was die letzte Förderung bringt. Wie Apoc. 3, 15. 16 besage, erfolgt nach der ersten Entscheidung zwischen geistig und ungeistig die zweite untergeordnete — zwischen gut und bös, warm und kalt. Zuerst wird das Laue ausgestoßen.

,Die letzte Anstrengung der Natur, indem sie den Menschen entwickelt, ist, aus ihm ein unendlich höheres Wesen zu machen, das dereinst eine bewußt wirkende und wie es gemeinhin benannt wird, schöpferische Kraft in der Natur selbst sei. Das erste Vollbringen ist die Entwicklung des freien Willens, und das zweite die Verewigung dieses freien Willens, indem er sich mit der Natur in ihrem Endstreben, welches gut ist, vereinigt (d. h. einen guten Gebrauch von der erlangten Geistigkeit macht). Im Verlauf solcher Thätigkeit ist es unvermeidlich, daß ein großer Teil des entstandenen freien Willens dem Bösen sich zuwendet, und nachdem er zeitweiliges Leiden hervorgerufen hat, zerstäubt und vernichtet wird.' p. 154.

Nachdem die Vorbereitung und Befähigung zum Kampf zwischen Verstand und Geist begonnen hat, können einzelne durch Selbstzucht und energische Verinnerlichung ihre Periode und den Gang der allgemeinen Entwicklung überholen. So die Erleuchteten, welche jetzt schon die Entscheidung gewinnen, welche die Mehrzahl erst in der fünften Runde erzielt. Sie erwarten im seligen Devachan ihre weitere Teilnahme an dem Prozeß der weiteren Vollendung. Die Befreiung von der Wieder-

geburt bis zu jenem Zeitpunkt ergibt sich aus der Beschaffenheit ihres Karma, welches keine Verwandtschaft, Anziehung und Begierde nach äußerlichem, irdischem Leben enthält.

Solche, die sich zwar vom Irdischen losgelöst, aber in den letzten Prüfungen nicht stark genug bewährt haben, bleiben zurück, bis die Flutwelle der nächsten Entwicklung sie in ihrer Daseinsstufe wieder erreicht.

Das Übel und Leiden finde seine Erklärung in der Absicht der Natur, Kraft und selbstlose Liebe zum Gesamtsein des All zu erzeugen: die Kraft erwachse nur durch Kampf und Leiden; die Liebe entspringe aus dem Mitleid und bilde sich allmählich zur Verzichtleistung auf die Besonderheit der Einzelexistenz.

Die Errungenschaft eines jeden Weltprozesses wird für den nächsten benutzt und geht so noch weiterer Vervollkommnung entgegen — bis zum Nirvana, dem Zustand erhabener Ruhe in der Allwissenheit des Urwesens.

Die Vorzüge, welche das dargelegte System für sich in Anspruch nimmt, und die Mängel, welche es dem Christentum zum Vorwurf macht, sind etwa folgende:

1. Die buddhistische Metaphysik mache den Begriff eines persönlichen Gottes samt den in ihm zusammengeschmiedeten Widersprüchen entbehrliech; erkläre jedoch — durch die Lehr-Thätigkeit eines Himmelsgeistes (Dhyan Chohan) am Anfang der irdischen Menschengeschichte — das Entstehen einer persönlichen Gottes- und Offenbarungsiedee samt deren gröbern Anthropomorphien.

Das Christentum komme hingegen trotz aller dialektischen Anstrengungen über die unversöhnlichen Gegensätze in seiner Gottesidee nicht hinaus. Widersprechend sei die Verbindung der Unendlichkeit mit dem Bewußtsein und der Persönlichkeit; widersprechend die Annahme eines über- und außerweltlichen Gottes, da die Welt unendlich sei; widersprechend die Annahme einer Weltschöpfung durch einen unendlich vollkommenen Geist; denn Vollkommenheit bedeutet den Ausschluß jedes Mangels,

und demnach jedes Beweggrundes zur Welterschaffung und Weltentwicklung, also Stillstand oder Tod. Unvereinbar seien Allmacht und Güte in einem Wesen; unvereinbar die göttliche Herrschaft über die Natur mit der in letzterer waltenden Gesetzmäßigkeit; unvereinbar die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit; die göttliche Allwirksamkeit und der Ursprung des Bösen. „Das Wort Gott bezeichnet die unbekannte Ursache jener Wirkungen, durch welche der Mensch entweder in Bewunderung oder in Schrecken versetzt wurde, ohne sich dieselben erklären zu können.“ p. 254. Dies die Definition eines geheimkundigen Gewährsmannes von Sinnett, welche es erklärlich macht, wie man so viele Widersprüche in dem christlichen Gottesgedanken finden konnte. Es wird Gott in einer Weise gedacht, wie er im System des Pantheismus oder Polytheismus gedacht werden muß, als eine Macht neben, oder über, oder in der Welt, neben vielen andern, sei es persönlichen, oder elementaren, oder abstrakten Mächten, nicht aber als der Eine, neben den andern oder anderes zu stellen, von vornherein unmöglich ist. Sonst hätten diese Geheimlehrer wohl erkannt, daß Gottes Macht und Wirken die strengste Gesetzmäßigkeit in Natur und Menschheitsentwicklung mit nichts stört und unterbricht, sondern einzig und allein ermöglicht und begründet. Dieser Gott ist nicht der Notbehelf der Unwissenheit, nicht die Hypostasierung der selbstsüchtigen Wünsche, sondern die Urquelle der gesetzmäßigen Notwendigkeit wie der sittlichen Selbstbestimmung, und darf weder in seinem freien, weil keinem Bedürfnis entstammenden Schöpfungsratschluß, noch in seiner Weltregierung und Gnadenwahl, noch in seiner Allmacht und Güte gedacht werden wie ein Mensch, d. h. wie die Götter des pantheistischen Polytheismus, und ist deshalb über die angeblichen Widersprüche ebenso erhaben, wie die christliche Offenbarungsiede über die Auffassung der indisch-europäischen Weisen. Er ist die absolute Freiheit der höchsten Vernunft, von welcher die thatsächliche Ordnung allein stammen kann; denn die Notwendigkeit der Naturgesetze ist nicht derart, daß sie selbst als absolute gedacht werden könnte.

2. Die buddhistische Kosmologie sei wahrhaft objektiv und universal, frei von jener Engherzigkeit, welche den christlichen Erdenbewohner der Versuchung unterliegen lasse, seinen Planeten als das physische und moralische Centrum des Weltalls zu betrachten, eine Engherzigkeit, welche den menschlichen Ursprung des Christentums um so unerbittlicher erweist, als die christliche Theologie vergeblich alle Mittel der Dialektik aufwende, um derselben zu entrinnen; denn sie hafte an dem Hauptdogma der Menschwerdung und Erlösung auf Erden. Die frühe christliche Kirche habe mit Recht den astronomischen Thatbestand gefürchtet und mit der Grausamkeit des Schreckens dagegen eingriffen. „Die Wahrheit wurde geleugnet, während des Verlaufs von Jahrhunderten wurden ihre Vertreter gemartert. Als sie schliesslich trotz der Macht päpstlicher Aussprüche feststand, ergriff die Kirche, wie Rhys Davids sich ausdrückt, das verzweifelte Hilfsmittel, zu behaupten, daß es gleichgültig sei. Diese Behauptung hat sich bis jetzt erfolgreicher bewiesen, als ihre Urheber es hoffen konnten. Als sie astronomische Entdeckungen fürchteten, trauten sie der Welt im allgemeinen ein unerbittlicheres Schlussvermögen zu, als dieselbe geneigt war anzuwenden.“ p. 213 sq. „Mit der schwindenden Wichtigkeit der Erde vermindert sich die Glaubwürdigkeit von Lehren, welche von uns beanspruchen, die Einzelheiten unseres Lebens als Teil vom Bewußtsein eines allwissenden Schöpfers zu betrachten.“ p. 214. Die winzige Erde könne keine Ausnahmsstellung gegenüber der allgemeinen Naturgesetzlichkeit als Schauplatz göttlicher Freiheit und Gnadenwahl beanspruchen.

Allein es ist weder ein Grund einzusehen, weshalb der moralische Mittelpunkt des Universums mit dem astronomischen Centrum zusammenfallen müsse, noch auch, warum die Bedeutung der Inkarnation und Erlösung notwendig in jeder Form der meritorischen Ursächlichkeit auf den Weltkörper beschränkt werden müsse, auf welchem sie stattfand.

3. Die christliche Eschatologie wird besonders mit Hinweis auf die vielen Abstufungen menschlicher Wiedergeburt und die Lehre vom Devachan folgendermassen bemängelt:

Es bestehe ein Missverhältnis zwischen dem kurzen Erdenleben und der endlosen Fortdauer des jenseitigen Schicksals.

Es liege ein Widerspruch in der Annahme, daß das ewige Leben im Jenseits unabänderlich durch die fehlgreifende Handlungsweise eines hilflosen und unwissenden Menschenlebens bestimmt werde, und das infolge einer unendlich gerechten und allweisen Anordnung. cf. p. 35. 77.

Besser als dieser Gott sei die richtig verstandene Natur; „sie eilt nicht und stellt ihren Geschöpfen keine Fallen“. p. 143. „Die Natur begnügt sich nicht, ihren Geschöpfen leicht und sorglos zu vergeben, noch die Sünder völlig zu verdammen, wie ein träger Herr, den eher Sorglosigkeit als Gutmütigkeit von gerechtem Walten im Haushalt abhält.“ p. 98.

Es sei ungereimt zu lehren, jenes endlose Leben bleibe von dem Gesetz des Wechsels, der Vervollkommnung und des Fortschritts unberührt, welches sonst die ganze Welt beherrscht. p. 35.

Endlich werde notwendig der Zustand der Seligen in einem Himmel „von der Beschaffenheit eines Wachtturmes“ durch die Kenntnis des Erdenelends, seiner Gefahren und Irrungen, in einen Ort des heftigsten geistigen Leidens umgewandelt, da doch die Heiligen die mitleidigste und selbstloseste Nächstenliebe hegen. p. 85.

Allein Zeit und Ewigkeit stehen immer in Missverhältnis, wenn erstere als eine endlich, letztere als eine unendlich ausgedehnte Aufeinanderfolge von Veränderungen oder Momenten betrachtet wird; nicht aber, wenn man die Ewigkeit als das Aufhören jeder Aufeinanderfolge erkennt. Als nie entzweidendes Jetzt findet sie in dem kürzesten Zeitabschnitt ihr endliches Gegenbild; denn nicht Vergangenheit und Zukunft, sondern die Gegenwart macht Zeit und Ewigkeit innerlich verwandt.

Was von diesen rein formalen Begriffen gilt, ist auch auf das Verhältnis der endlichen Befähigung und der unendlichen Tragweite der Entscheidung anzuwenden. Welches endliche Maß stände in einem kongruenten Verhältnis zur Unendlichkeit des höchsten Gutes oder seines Verlustes? Übrigens darf bei einer Gegenüberstellung der kleinlichen Lebensverhältnisse in der

Prüfungszeit und ihrer unabsehbaren Folgen für die Ewigkeit die Lehre vom Fegfeuer nicht außer acht gelassen werden, wie Sinnett es thut; oder würde die Kritik vielleicht mit ihrem Tadel zurückhalten, wenn die Prüfungszeit mit der Entscheidung des Entweder — Oder in unabsehbare Ferne hinaus verlängert und damit die Anstrengung von Jahrhunderten oder Jahrtausenden durch die immer drohende Möglichkeit eigenen Rückfalles in ihrem Erfolg gefährdet bliebe? Die Lehre vom Fegfeuer wird nicht — wie Sphinx I. 4. 281 meint, — erschöpft, wenn man es als zeitweilige Läuterung ohne tiefere Bedeutung betrachtet; nichts hindert in ihm die glückliche Möglichkeit zu sehen, um die Dissonanz zwischen der Kleinlichkeit des hier geübten Guten und der Grossartigkeit seines Endzieles auszugleichen. Ferner muß bei der Würdigung der christlichen Eschatologie auch die Gnadenlehre Beachtung finden; denn durch die Gnade wird auch das kleinlich-armseligste Erdendasein in seinen Beweggründen und Zielen innerlich vertieft und vergöttlicht, mögen auch die äussern Gelegenheiten der sittlichen Übung, sowie die Formen der Glaubensvorstellung sehr arm im Geiste sein. Andererseits schützt die erhabenste Berufsstellung nicht vor einer trivialen und pedantischen Lebensgestaltung.

Mit dem Hinweis auf den Begriff der Ewigkeit und der Gottschauung ist auch die Antwort auf die letzten Bemängelungen angedeutet; denn mehr als Andeutungen wollten wir in dieser apologetischen Kritik überhaupt nicht geben, obgleich wir auch bei denselben an der Überzeugung festhielten, daß in diesen Fragen der Religionsvergleichung nur genaue Untersuchung, tiefes Eindringen und möglichst günstige Deutung einer fremden Religion zum Ziele alles Forschens, zur Wahrheit führen.

