

P·J·SAHER

EVOLUTION + GOTTESIDEE

mit
Beiträgen
von

Radhakrishnan
Bode · Huxley
Hoppe
Schult
Gottschalk



P·J·SAHER

EVOLUTION + GOTTESIDEE

mit
Beiträgen
von

Radhakrishnan
Bode · Huxley
Hoppe
Schult
Gottschalk



P. J. SAHER

EVOLUTION
UND
GOTTESIDEE

Studien zur Geschichte der philosophischen Gegenwartsströmungen
zwischen Asien und dem Abendland



A. HENN VERLAG · RATINGEN BEI DÜSSELDORF

PH-126



✓ 234/1933
(8273)

GEORG GRIMM
dem großen Kenner des östlichen Geistes,
mit Ehrerbietung gewidmet.

© 1967 by A. Henn Verlag, Ratingen

Gesamtherstellung: A. Henn Verlag, Abt. Druckerei, Düsseldorf-Benrath

ZUM GELEIT

Dieses Buch verdankt seine Entstehung einer besonders harmonischen Zusammenarbeit zwischen Autor und Verleger. Der Verlag Aloys Henn hat meiner Arbeit viel Geduld entgegengebracht.

Sir Julian Huxley verdanke ich die Einleitung zu dem vorliegenden Buch. Mein Dank gebührt auch dem deutschen Verleger von Sir Julian Huxleys Werken (Paul List KG, München) wie auch dem englischen Verlag Chatto und Windus, London. Ebenso verdanke ich Staatspräsident Radhakrishnan den ersten Aufsatz im Anhang dieses Buches. Dafür auch den Verlagen George Allen & Unwin, London, und C. Bertelsmann, Gütersloh, meinen Dank.

Frau Elisabeth Terp (Marl) war bei der Schreib- und Registerarbeit eine unentbehrliche Hilfe. Eine große Hilfe waren auch die lieben Freunde, die mir bei dem Korrekturlesen geholfen haben.

Obwohl jede Anstrengung unternommen worden ist, für alle Fakten und Formulierungen die zuverlässigsten und neuesten Quellen zu verwenden, ist es bei einem Werk von diesem Ausmaß doch noch möglich, daß irgendwo ein Fehler unterlaufen ist oder ein Versäumnis festgestellt werden kann. Wir (mein Verleger und ich) bitten den aufmerksamen Leser, uns alle solchen Fehler und Versäumnisse freundlichst mitzuteilen, damit die nächste Auflage verbessert erscheinen kann.

Ich erwähne besonders die großen Verdienste von Herrn Prof. Dr. Ernst Benz auf dem Gebiet der Evolutionstheorien. Seinen Werken verdanke ich viele Anregungen, auch wenn sie hier nicht einzeln aufgeführt sind. Im gleichen Zusammenhang denke ich auch an den Aurobindo Asram (mitunter Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, Weilheim), Geo Widengren, Jean Gebser und viele andere.

Sehr viel Gedankengut entnahm ich Radhakrishnans Werken (vor allem seiner *Indischen Philosophie*, Bd. I und II) sowie auch den Werken von Romain Rolland, Helmuth von Glasenapp (besonders in bezug auf die Dharma-Theorie), Paul Brunton, Will Durant, Mircea Eliade, wie auch den Untersuchungen von Forschern der Parsifal-Saga und Gralsideen. Außerdem sind zu nennen die von der indischen Regierung herausgegebenen, aber noch nicht ins Deutsche übersetzten zwei Bände über die Geschichte der Philosophie.

Die ursprünglich für dieses Buch vorgesehenen zwei Kapitel erscheinen jetzt gesondert als Vor- und Nachwort in meinem Buch *Die Weisheit der Todesstunde*, das im selben Verlag erschienen ist. Viele Anregungen, Fakten und For-

mulierungen für diese zwei Kapitel verdanke ich dem unvergleichbar großen Kenner dieses Themas Georg Grimm (zu dessen großen Verehrern ich zähle) wie auch den Aufsätzen des *TIME Magazine* (New York) und den Berichten von Prof. Dr. L. R. Müller.

Möge das oben Gesagte ein Bekenntnis dafür sein, daß meine eigentliche Aufgabe die Zusammentragung von Fakten und Formulierungen war, die bedeutend größere Geister als ich ausgedacht haben. Ich bin lediglich Protokollführer der mir Überlegenen. Keinen höheren Rang als „Schüler“ darf ich in Anspruch nehmen; nur ein Lernender unter Lernenden. Dieses Buch ist der Versuch eines Anfängers, der noch um seine Form ringen muß. Möge der strenge Kritiker deswegen nachsichtig sein.

Schließlich darf ich erwähnen, daß, wenn ich ganz entmutigt war, mir liebe Freunde wie Günter Blecks und seine Gattin, Frau Luise Fenske, Max Hoppe, Frau Keller-Grimm, Frau Karuna-Deuring, Frau Prof. Ruth Stiehl, Prof. Stier und vor allem Jean Gebser immer wieder neuen Mut gegeben haben.

Ich bin meinem Schicksal sehr dankbar, daß es mir ermöglicht worden ist, in meinem vielgeliebten Deutschland nicht nur eine zweite Wahlheimat zu finden, sondern auch unentwegt grenzenlose Liebe und Hilfsbereitschaft anzutreffen. Möge dieses Buch als ein kleines Zeichen meiner Dankbarkeit dafür betrachtet werden.

Ein großzügiges Verständnis für meine Forschungsaufgaben fand ich auch bei Herrn Willi Fasel, Direktor der Firma Standard Kessel KG.

In meinen Bemühungen, alle Religionen in integraler Sicht zu betrachten, habe ich Prof. Dr. Dr. h. c. Gustav Mensching (Bonn), der von allen Seiten als der größte Religionswissenschaftler unserer Zeit anerkannt worden ist, als Vorbild genommen.

Last not least ist es mir eine angenehme Pflicht, nochmals an dieser Stelle meinem Freund und Verleger Gregor Henn aufrichtig für die wirksame Unterstützung meiner Arbeit und für sein ständiges Entgegenkommen zu danken.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	von Prof. Dr. Dr. Framroze A. BODE	13
Einleitung	von Sir Julian HUXLEY	17
<i>I. Teil</i>		
DER ÜBERMENSCH:	Ziel der Evolution oder Verwirklichung der Gottesidee?	33
1. Kapitel:	Einführung: Der Werdegang vom Affen zum Geist	35
2. Kapitel:	Theologische Umdeutung der Abstammungslehre (Teilhard de CHARDIN)	43
3. Kapitel:	Die Verwirklichung des göttlichen Bewußtseins durch Integralen Yoga (AUROBINDO)	54
4. Kapitel:	Östliche Weisheit und abendländisches Denken (Versuch einer Synthese)	65
<i>II. Teil</i>		
DIE GOTTESIDEE IM LICHTE KULTURPHILOSOPHISCHER AUSEIN- ANDERSETZUNGEN		83
1. Kapitel:	Einführung: Das <i>Plus</i> und <i>Minus</i> in der Geschichte der Welt- philosophie	85
2. Kapitel:	Das Durchbrechen der traditionellen Schranken:	90
	(1) Kurze Übersicht der Strömungen im Abendland nach HEGEL	90
	(2) Die zeitgenössischen Strömungen:	95
	(a) Logischer Positivismus (Bertrand RUSSELL)	95
	(b) Linguistische Analyse (Ludwig WITTGENSTEIN)	99
	(c) Existentialismus:	102
	(I) HEIDEGGER	103
	(II) JASPERS	106

3. Kapitel:	Indische Weisheit als Antwort auf abendländische Verzweiflung:	110
	(1) Gestrandet?	110
	(2) Europa von heute	113
	(3) Der Sinn des Lebens in indischer Sicht	118
4. Kapitel:	Vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen-Bewußtsein (Der Vedānta als Universales Evangelium – und Romain ROLLANDs Beitrag zur Evolution und Gottesidee)	126
5. Kapitel:	Wiederkehr des Ur-Menschen (Evolution und Gottesidee in der geheimen Allegorie von WAGNERs „Parsifal“)	131

III. Teil

EVOLUTION IM BEREICH DER PSYCHISCHEN META-BIOLOGIE		
(Stufen zur Vollendung des Integralen Bewußtseins)		
1. Kapitel:	Einführung: Die Uranfänge der Abstammungslehre	141
2. Kapitel:	Evolution durch Integrale Erziehung (Aldous HUXLEYs Sendung an unsere Zeit)	153
3. Kapitel:	Soteriologische Evolution (Psyche und Heilserwartung in der Darstellung der modernen Literatur):	161
	(a) Die höchste Stufe der Hingabe (Hermann HESSE)	161
	(b) Die Flucht in den Heldenwahn (Ernest HEMINGWAY)	167
	(c) Die Pseudo-Philosophie des Erfolgsstrebens (F. SCOTT-FITZGERALD)	169
	(d) Die spirituelle Morbidität (Jean Paul SARTRE)	171
	(e) Die Rückkehr zur Religion (T. S. ELIOT)	174
4. Kapitel:	Die Grundgedanken des Evolutionären Humanismus (Einblick in Sir Julian HUXLEYs Metaphysik der Evolutionslehre)	177
Nachwort	Die Purnastische Evolution	187
Nachtrag	Die Gobi enthüllt ihre Geheimnisse	205
Anhang	(a) Evolution und Gottesidee in integral-hinduistischer Sicht von Staatspräsident RADHAKRISHNAN	207

(b) Evolution und Gottesidee in parsi-zarathustraischer Sicht von Prof. Dr. Dr. Dastur F. BODE (Oberpriester der Parsen)	221
(c) Evolution und Gottesidee in integral-christlicher Sicht von Arthur SCHULT	229
(d) Evolution und Gottesidee in integral-buddhistischer Sicht von Bodhisattva Max HOPPE	239
(e) Glaube und Naturwissenschaft in integral-islamischer Sicht von Herbert GOTTSCHALK	253
(f) Die Evolution in integral-naturwissenschaftlicher Sicht von Museumsdirektor Dr. Georg AUMANN	278

Anmerkungen	295
Bilder und Zeichnungen	315
Literaturauswahl	319
Sonderquellenverzeichnis	320
Register	321

VORWORT

von

Seiner Exzellenz Dastur Prof. Dr. Dr.
FRAMROZE A. BODE

(Parsischer Fürstbischof und Senior für Vergleich. Religionswissenschaft,
Los Angeles, California)

Der indische Philosoph und Religionswissenschaftler Dr. Dr. P. J. SAHER, dessen Buch über die Renaissance des Hinduismus (*Indische Weisheit und das Abendland*; Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1965) von der Fachwelt unter die grundlegenden Werke zum Verständnis der Geistesbeziehungen zwischen Europa und Asien gezählt wurde, hat sich in diesem neuen Werk den Begriffen von Gott und Evolution in der Philosophie der Gegenwart zugewandt.

Diese Studien zur Geschichte der philosophischen Gegenwartsströmungen zwischen Asien und dem Abendland sind von ungeheurer Bedeutung für ein Verständnis der heutigen Situation der Menschheit. Dieses bedeutende Werk faßt am klarsten und gedrängtesten die religionsphilosophischen Vorstellungen des indischen Denkers Sri AUROBINDO und die des christlichen Theologen TEILHARD DE CHARDIN zusammen. Seine Untersuchungen über die Hauptrichtungen der abendländischen Philosophie heute und der Evolutionsgedanke in den außerechristlichen Religionen sind von Bedeutung für jeden, der an der erstaunlichen Wiederentdeckung Asiens teilnimmt. Sie geben auch Auskunft über Fragen, die unsere von messianischen Zukunftsvisionen beherrschte Zeit bewegen.

SAHER versteht sein Werk als eine Antwort auf TEILHARD DE CHARDINs zu einseitige christliche Auffassung der Evolutionslehre; und als eine Fortsetzung von AUROBINDOs bahnbrechender Entdeckungsfahrt des Geistes. In der Tat ist SAHER als der geistige Erbe und Nachfolger von AUROBINDO, wie auch RADHAKRISHNAN zu betrachten. In ihm ahnen wir nicht nur den geistigen Führer der kommenden Generation von indischen Denkern und Dichtern, sondern einen, der auch in der Hauptströmung der abendländischen Philosophie einen festen Platz verdienen wird. Was für ein Glück für Deutschland, daß ausgerechnet dieser seltene Geist gerade mit deutschem Gedankengut sich sehr vertraut gemacht hat. Das ermöglicht es ihm, eine großartige Synthese aus indischem wie auch deutschem Kulturschatz zu entwickeln.

Wie SHANKARA vor 1200 Jahren, versucht auch SAHER eine Integration und Wiederbelebung des indo-arischen Geistes. Aber der Zufall, daß SAHER ein gebürtiger Inder ist, soll uns nicht irreführen und dazu verleiten lassen, seine Bedeutung für das abendländische Denken zu unterschätzen. Denn gerade die heutige europäische Philosophie bekommt von ihm eine neue Richtung und einen neuen Impuls. Seine Methode der gegenseitigen Interpretation gibt Grund zu hoffen, daß in Zukunft nicht mehr von einer „indischen“ oder „europäischen“ Philosophie geredet wird, sondern von einer *Ganzheits-Philosophie*.

Das vorliegende Werk läßt in einem großen Wurf einen spirituellen Hintergrund der Evolutionslehre erkennen. Wie hier die Probleme liegen und zu deuten sind, ist noch kaum von einem Religionsphilosophen so lichtvoll dargestellt worden. Seit das dynamische Denken AUROBINDOs weit über Indien hinaus die Gemüter bewegte, hat eine solche sachkundige und kritische Studie über die Umdeutung der Gottesidee und Heilserwartung im Sinne der Evolution gefehlt. Es handelt sich hier um die Zusammenfassung und Neu-Interpretation uralter Weisheit, in der sich die Quellen mystischer Einsicht mit denen des rationalen Denkens zu einem Strom von eigener Kraft und Seelenenergie verbinden.

In einer einzigartigen Weise vereint SAHER in sich die Bildungselemente Asiens und Europas. Seiner Geburt und Herkunft nach wurzelt er tief in den geistigen Überlieferungen des Parsismus (die irano-arische Religion von ZARATHUSTRA); besucht hat er aber eine christliche Schule und ist groß geworden in einer Umgebung von Hindus und Moslems. Sein „Spezialgebiet“ für seine erste Promotion in London war „Die religiösen Quellen des Rechtes im Hinduismus und im Islam“. Während eines intensiven Studiums machte er sich auch vertraut mit anderen Religionen. Da er die meisten asiatischen Sprachen vortrefflich beherrscht, und zwar gerade die alten wie Awesta, Tibetisch, Pali und vor allem Sanskrit, könnte er eine neuartige Methode der historisch-kritischen geisteswissenschaftlichen Forschung entwickeln, die bedeutend gründlicher den Sachverhalt untersucht als die bisherigen. Mit gleicher Sorgfalt hat er die Philosophie und Metaphysik des christlichen Abendlandes in den Bereich seiner geistesgeschichtlichen Forschung einbezogen. Wenn er dabei den Schwerpunkt auf die geschichtliche Entwicklung der christlichen Theologie legt, so spricht sich darin seine Grundeinstellung aus, daß alle Hochkulturen zuinnerst von der Religion her geprägt sind.

Durch seinen Onkel, den bekannten indischen Yogi Sri S. N. TAVARIA, hat SAHER auch Zugang zu den noch streng geheim gehaltenen Texten der verborgenen Weisheit Asiens, die nur durch gewisse Einweihungen vermittelt wird und vermittelt werden kann. So ist SAHER durch Geburt, Erziehung und Lebenslage prädestiniert, eine Art inoffizieller Botschafter zwischen der Welt des Fernen Ostens und dem Abendland zu werden.

Dabei ist noch etwas sehr Wesentliches zu beachten: daß Saher sich stets nur als „Interpret“ großer Denker darstellen läßt, was auf seine angeborene Bescheidenheit zurückzuführen ist. Im Grunde handelt es sich hier um seine eigenen großartigen Ideen, die er ehrfürchtig nur am Rande seiner Interpretation er-

wähnt. Es wäre aber verfehlt, wenn wir uns von seiner Haltung täuschen lassen würden; hier ist einer der originellsten und weitblickendsten Denker unserer Zeit, der die „Interpretationen“ nur zum Anlaß nimmt, seine eigene tiefe Weisheit kundzutun. Diese Mischung von Weisheit und Demut ist ja kennzeichnend für die Tradition der östlichen *Savants*, zu denen auch SAHER gehört. So dürfen wir seine Person und sein Werk mit größter Aufmerksamkeit und mit sehr viel Hoffnung begrüßen. Die enorme Feinfühligkeit, mit der er auf die individuelle wie auch auf die gesamte Situation der Menschheit reagiert, und das außerordentlich wache Wahrnehmungsvermögen, mit dem er in ihr neue spirituelle Kräfte spürt, macht ihn den meisten unserer Theoretiker überlegen. Vermutlich kommen wir nicht um das Eingeständnis herum, daß wir in der Breite der abendländischen Philosophie und christlichen Theologie nicht genug für eine Auseinandersetzung mit ihm gerüstet sind. Wir sollten beeindruckt sein von der spirituellen Empfänglichkeit, die in ihm mit einer Macht lebendig ist, daß uns geeignete Maßstäbe fehlen, um sie zu beurteilen; daß wir einräumen müssen, von ihr beurteilt zu werden. Wir sollten hinhören auf die Intuitionen, die die sensible Psyche dieses Denkers uns gibt. Es ist Adventserwartung, was in seiner religiösen Aufgeschlossenheit lebendig ist. Man zögert, das Wort Genie allzu leichtfertig zu gebrauchen, aber schwerlich läßt sich eine andere Bezeichnung für die Ideen finden, die in diesem Werke ihren Niederschlag gefunden haben.

EINLEITUNG

Die Beziehung zwischen Evolution und Gottesidee

von Sir Julian HUXLEY¹⁾

Evolution im großen gesehen ist ein natürlicher Prozeß, der in irreversiblen Änderungen besteht und dessen Ergebnis Neuerungen, Mannigfaltigkeit und zunehmende Gestaltung sind: Alles Bestehende kann in gewisser Hinsicht als Evolution bezeichnet werden. Die biologische Evolution ist nur ein Sektor oder eine Phase des allgemeinen Evolutionsprozesses. Außerdem gibt es noch den anorganischen oder kosmischen und den psychosozialen oder menschlichen Sektor. Die verschiedenen Phasen folgen zeitlich aufeinander, die späteren fußen auf den früheren und entwickeln sich aus ihnen. Die anorganische Phase ist prä-biologisch, die menschliche post-biologisch. Jeder Sektor oder jede Phase haben ihre eigenen Wirkungsmethoden, ihr eigenes Tempo, ihre eigenen Möglichkeiten und Begrenzungen, ihre eigenen charakteristischen Endresultate, obwohl die späteren Phasen einige Methoden und Resultate der früheren einschließen.

Die kosmische Phase beruht auf zufälliger gegenseitiger Einwirkung physikalischer und in geringerem Grade chemischer Natur. Ihre Ausmaße in Raum und Zeit sind unermeßlich groß. Ihre sichtbaren Dimensionen überschreiten 1000 Millionen Lichtjahre (10^{22} km), ihre Entfernungen werden in Einheiten von 1000 Lichtjahren gemessen (beinahe 10^{10} km). Man hat mehr als 100 Millionen (10^8) Milchstraßen gezählt, während sich die Zahl der Sterne in ihrer heutigen Form auf Tausende Millionen von Millionen (10^{15}) beläuft. Sie dauert in ihrer heutigen Form seit wenigstens 6000 Millionen Jahren an, vielleicht sogar noch viel länger. Das Tempo größerer Veränderungen ist unglaublich gering, man mißt es in 1000-Millionen-Jahr-Perioden. Nach Ansicht der Physiker entspricht die allgemeine Entwicklungsrichtung dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, dem Entropiesatz, d. h. die Entwicklung führt zum Abbau der Ordnung und zur allgemeinen erstarrten Unveränderlichkeit; ihre Ergebnisse erreichen nur einen niederen Grad der Gestaltung – Photonen, Atombestandteile, Atome und einfache anorganische Verbindungen auf der einen, Weltennebel, Sterne und gelegentliche Planetensysteme auf der anderen Seite der Größenordnungsskala.

Auf unserer Erde und wahrscheinlich auf einer Anzahl von anderen Planeten begünstigen die bestehenden Bedingungen das Aufkommen von komplexeren chemischen Verbindungen, die in Substanzen gipfeln, die sich selbst vermehren

und selbst verändern. Das Überschreiten dieser kritischen Schwelle ist der Anfang der biologischen oder organischen Phase der Entwicklung, die in rascherem Tempo arbeitet und viel größere Mannigfaltigkeit hervorbringt. Sie erreicht auch höhere Grade der Organisation. Die Triebfeder dieser Phase ist im Anfang der teleonomische oder ordnende Prozeß der natürlichen Auslese, der den zufälligen Variationen eine nicht zufällige Richtung zuweist. Das Tempo ihrer größeren Veränderungen ist ein wenig schneller als das der kosmischen Phase; man mißt es in 100-Millionen-, anstatt in 1000-Millionen-Jahr-Einheiten. Ihre allgemeine Tendenz – der selbstverständlich die Sonnenenergie ihren Antrieb verleiht – ist nicht-entropisch, d. h. ist auf eine Vermehrung in Umfang und Qualität der adaptiven Organisation zugeordnet. Ihre Endergebnisse sind Organismen von erstaunlicher Wirksamkeit, Komplexität und Vielfalt. Man möchte sie kaum für möglich halten, wenn man sich nicht R. A. FISHERs tiefgründiges Paradox ins Gedächtnis ruft, daß nämlich die natürliche Auslese verbunden mit viel Zeit ein Mechanismus ist, der einen hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit hervorbringen kann.

Im Verlaufe der biologischen Evolution kommen drei „Unterprozesse“ zur Geltung: Der erste (Kladogenese oder Stammverzweigung) führt zu Divergenz und Vermehrung bei Spielarten; der zweite (Anagenese oder Höherentwicklung) führt zu Verbesserungen aller Art, von Anpassungen im kleinen bis zur Spezialisierung, von der größten Wirksamkeit irgendeiner wichtigen Funktion, wie der Verdauung, zur allgemeinen Höherentwicklung der Organisation; der dritte ist die Stasigenese oder Stabilisierung der Evolution. Diese tritt ein, wenn die Spezialisierung für eine bestimmte Lebensweise zu einem toten Punkt gelangt ist, wie z. B. bei den Pferden, oder wenn die Wirksamkeit einer Funktion ein Maximum erreicht, wie z. B. das Falkenauge, oder wenn ein alter Organisationstyp als lebendes Fossil erhalten bleibt, wie die Lungenfische oder die Brückenechse. Die große Neuerung der biologischen Phase war das Aufkommen des Bewußtseins – von psychologischen oder geistigen Fähigkeiten, deren biologische Bedeutung immer mehr zunahm.

Bei der zum Menschen führenden Linie schließlich erreichte die Organisation des Bewußtseins einen Punkt, von welchem an die Erfahrungen nicht nur im Individuum gesammelt, sondern kumulativ von Generation zu Generation übertragen werden konnten. Dieser zweite kritische Punkt setzte den Anfang für die menschliche oder psychische Phase der Stammesgeschichte. Räumlich ist diese Phase außerordentlich begrenzt. Wir wissen von ihr nur auf dieser Erde. Auf jeden Fall aber kann sie sich nur auf einer kleinen Anzahl von Planeten in den wenigen Planetensystemen des Alls entwickelt haben. Auf unserem eigenen Wandelstern steht sie am Anfang ihrer Laufbahn, da sie vor weniger als einer Million Jahren begonnen hat. Allerdings ist ihr Tempo erheblich schneller als das der biologischen Evolution, und sie tut sich durch eine gänzlich neuartige Erscheinung kund, nämlich eine beträchtliche Beschleunigung. Diese letztere Tendenz ist in hohem Maße nicht-entropisch; sie ist durch eine deutliche Zunahme der Initiative bemerkenswerter Individuen gekennzeichnet sowie durch zweckmäßige und bewußte Wertschätzungen, die Verstand und Phantasie an Stelle der automatischen differenzie-

renden Ausschaltung von zufällig entstandenen Varianten erfordern. In dieser Phase spielen zwar die natürliche Auslese und das physikalisch-chemische Wechselspiel noch eine Rolle, sie sind jedoch dem neuen Veränderungsmechanismus untergeordnet, dessen Triebfedern die kumulative Tradition und vor allem die Vermehrung und die bessere Verwertung bewiesener und erprobter Erkenntnisse sind. Ihr Endergebnis sind psychisch geistig-bedingte Gestalten, die biologische Organismen an Mannigfaltigkeit und Komplexität um vieles übertreffen – Maschinen, Begriffe, Kochkunst, Masseninformationsmittel, Städte, Philosophien, Aberglauben, Propaganda, Heere und Flotten, Persönlichkeiten, gesetzliche Systeme, Kunstwerke, Staats- und Wirtschaftssysteme, Unterhaltung, Sklaverei, wissenschaftliche Theorien, Krankenhäuser, moralische Richtlinien, Gefängnisse, Mythen, Sprachen, Foltern, Spiel und Sport, Religionen, Berichte und Geschichte, Dichtung, öffentliche Dienste, Ehekonventionen, Einweihungsriten, Landwirtschaft, Drama, soziale Hierarchien, Schulen und Universitäten.

Während der psychosozialen Phase der Evolution kann man dieselben drei Unterprozesse beobachten, die während der biologischen Phase wirksam waren: die Kladogenese, die für die Differenzierung und Vielseitigkeit unter den verschiedenen Kulturen sorgt; die Anagenese, die zur Verbesserung der technologischen Methoden in Wirtschaft und Politik, in Verwaltung und Erziehung, in wissenschaftlichem Denken und schöpferischem Ausdruck, in Moral und Religion, in sozialen und internationalen Organisationen beiträgt; und die Stasigenese, die den Fortschritt dämpft, veraltete Systeme und Haltungen samt abergläubischen Vorstellungen, die sich neben oder in fortschrittlicheren sozialen und geistigen Systemen konserviert haben, am Dasein erhält. Doch tritt in der dritten Phase ein vierter Unterprozeß, nämlich der der Konvergenz (oder wenigstens der Anti-Divergenz) auf, dessen Aktionsweise die Verbreitung ist – die Verbreitung von Ideen und Techniken bei Individuen, Gemeinschaften, Kulturen und in bestimmten Gegenden. Dieser Prozeß tendiert zur Vereinheitlichung der Welt: Doch ist es unsere Aufgabe, darüber zu wachen, daß er nicht zur übertreibenden Vereinheitlichung und zur Zerstörung der wünschenswerten Vielfalt führt.

Genau wie in der biologischen Phase ist auch in der menschlichen der Hauptfortschritt auf eine Aufeinanderfolge von überall verbreiteten oder örtlich begrenzten dominierenden Typen zurückzuführen. Allerdings handelt es sich hier nicht um Organismen, sondern um kulturelle und ideologische Organisation. So steht z. B. der Monotheismus dem Polytheismus gegenüber; in der politischen Sphäre könnte man in diesem Zusammenhang den Beginn eines weltweiten Staatsempfindens dem Wettkampf einzelner Nationalismen gegenüberstellen. Andere Beispiele wären Wissenschaft und Magie, Demokratie und Tyrannei, Planung und Laissez-faire, Toleranz und Intoleranz, Meinungs- und Ausdrucksfreiheit und autoritäre Dogmen und Unterdrückung. Ganz allgemein könnte man sagen, daß die biologische Evolutionsphase ihren Antrieb dem Aufkommen der Selbstvermehrung der Materie entnimmt, während die menschliche Phase durch die Selbstvermehrung des Geistes gekennzeichnet ist. Die Tatsache, daß der Mensch einen zweiten – über und oberhalb der Wirkungen von Chromosomen und Genen stehenden – Mechanismus zur Fortführung der stammesgeschichtlichen Kontinuität

und des evolutiven Wandels erworben hat, einen Mechanismus, der auf der Befähigung des Menschen zum schöpferischen Denken und zur symbolischen Sprache beruht, machte es ihm möglich, die Grenzen der biologischen Sphäre zu überschreiten und die noch unberührten Regionen des psychosozialen Seins zu betreten. Aus eben diesem Grunde wurde er der letzte dominierende Typ, der allen anderen Tieren die Tür verschloß. Kein Wesen vermag es, einen ähnlichen Sprung zu tun und dem Menschen seine Vorherrschaft streitig zu machen.

Im Lichte dieser Fakten und Ideen erscheint das menschliche Schicksal in einem gänzlich neuen Gewande. Es wird zur wesentlichen Kraft der zukünftigen Entwicklung auf diesem Planeten. Ein weiterer Fortschritt kann nur noch im und durch den Menschen realisiert werden, wie der Mensch nun auch schädigend und verzerrend in die Entwicklung – einschließlich seiner eigenen – eingreifen kann. Wir verdanken es zu einem großen Teil DARWINs Werk über die biologische Abstammung, daß wir heute das menschliche Schicksal in einer neuen Perspektive erkennen. Die Anwendung von DARWINs naturnahem Verfahren zur Untersuchung der Probleme der psycho-sozialen Evolution kann uns allein die Hoffnung geben, dieses Schicksal besser zu verstehen und sinnvoller zu gestalten.

In der psychosozialen Phase ist die Entwicklung im wesentlichen kulturell: Sie äußert sich vornehmlich in Veränderungen in den menschlichen Kulturen, nicht im menschlichen Körper oder in menschlichen Genkomplexen. Obschon sich die psychologische Evolution somit grundsätzlich von der biologischen Phase unterscheidet, so ist sie doch immerhin ein rein natürlicher Vorgang, der wie alle Naturerscheinungen wissenschaftlich untersucht werden kann. Maschinen, Kunstwerke, Erziehungssysteme, Agrartechniken, Religionen, ja sogar die menschlichen Wertschätzungen und Ideale sind natürliche Vorgänge, zugleich Endergebnisse und wirksame Kräfte im Prozeß der kulturellen Evolution. Der Aufstieg und Verfall von Reichen und Kulturen ist ein natürlicher Vorgang, genauso wie die Aufeinanderfolge dominanter Typen in der biologischen Entwicklung.

Der selektive Mechanismus, der entscheidet, welche Elemente in das Traditionssystem aufgenommen oder verworfen werden, der also die Wahl der „evolutiven Richtung“ bestimmt, ist in erster Linie psychisch oder geistig; hier ist also das menschliche Bewußtsein im Spiel und nicht die menschlichen Gene. Es ist auf wirkliche oder eingebilddte Bedürfnisse ausgerichtet und zielt nicht auf das Überleben des biologischen Lebensfähigeren ab. Außerdem arbeitet es im Rahmen der menschlichen Gesellschaft. Wir können den Vorgang die „psychosoziale Auslese“ nennen.

Obschon die natürliche Auslese ein Ordnungsprinzip ist, wirkt sie blind. Sie stößt das Leben voran und führt automatisch zu Verbesserungen, ohne auf Ziel und Zweck zu achten. Die psychosoziale Auslese ist ebenfalls ein ordnendes Prinzip. Sie zieht jedoch den Menschen nach vorn. Denn sie setzt immer das Bewußtsein eines Zieles irgendeines Zweckelementes voraus. Während der ganzen Zeitspanne der biologischen Entwicklung blieb der Auslesemechanismus im wesentlichen unverändert. Bei der psychosozialen Evolution jedoch ändert sich der Auslesemechanismus ebenso wie die Ergebnisse der Auslese. Der Mechanismus ist ziel-

auslesend, die ausgelesenen Ziele ändern sich je nach dem Weltbild und der menschlichen Natur, wie sie uns das zunehmende Wissen darbietet. Da menschliche Einsicht und menschliche Kenntnisse anwachsen, kann auch das Endziel des evolvierenden Menschen besser definiert, seine Zweckstrebigkeit bewußter und allumfassender werden.

Man kann es auch anders darstellen. Im Verlaufe der Evolution verwandelt das Tier mit Hilfe seiner Körperorgane das Rohmaterial seiner Nahrung und den Luftsauerstoff in charakteristische biochemische Strukturen, die seine Physiologie leiten und steuern. Mit Hilfe seines Hirnes jedoch, dem Denkorgan, verwandelt es das Rohmaterial seiner subjektiven Erlebnisse und schafft daraus typische Bewußtseinsstrukturen, die ihrerseits sein Verhalten leiten und steuern. Wir nennen diesen Vorgang Psychometabolismus. In den letzten Stadien der Evolution gewinnt der Psychometabolismus ständig an Wirksamkeit und ergänzt den allgemeinen physiologischen Stoffwechsel.

Nach zwei Milliarden und 750 Millionen Jahren scheint die biologische Entwicklung, deren Grundlage die natürliche Auslese ist und die sich in der Vervollkommnung der rein biologischen und physiologischen Funktionen äußert, eine Grenze erreicht zu haben. Der einzige Weg zu weiterem Fortschritt lag in der psychometabolischen Vervollkommnung, durch Hirn und Geist. So beobachteten wir den Durchbruch zu etwas gänzlich Neuem – nämlich der Selbstreproduktion des Geistes und seinen Auswirkungen. Das Hauptwerkzeug dieser Entwicklung war die Ausbildung einer echten symbolischen Sprache, die die kumulative Weiterleitung von nützlichen Erfahrungen und somit eine neue Entwicklungsphase möglich machte, nämlich die psychosoziale. Die Folge war, daß die Evolution aufhörte, im wesentlichen ein organischer, auf genetischen Änderungen fußender Prozeß zu sein. Sie wurde hauptsächlich und in zunehmendem Maße kulturell, sie wurde von kulturellen Veränderungen bedingt. Der Psychometabolismus begann das Leben zu bestimmen; seine Erzeugnisse orientieren mehr und mehr die künstlichen Formen, in welche der Mensch das Rohmaterial seiner physischen Umgebung verwandelt.

In dieser neuen Phase der Entwicklung wird nicht mehr wie in der biologischen zwischen Soma und Keimplasma unterschieden: Das gesamte psychosoziale System ist der Entwicklung unterworfen und übertragbar; es formt und wird geformt. Als Folge evolvieren sowohl Konzepte wie Überzeugungen schrittweise, um schließlich für die wechselnden Lebensbedingungen an Bedeutung zu gewinnen. Eine weitere Folge des Eintritts der Evolution in die neue, psychosoziale Phase ist, daß das Bewußtsein, einschließlich der bewußten Zielsetzung, jetzt den Entwicklungsvorgang mitbestimmen kann. Die Zielsetzung, die viele Philosophen und Theologen in der Natur bemerkt zu haben glauben und die der Archidiakon PALEY schlagkräftig bewiesen haben wollte, hat sich nur als eine scheinbare Zielsetzung herausgestellt, als das Ergebnis der gänzlich nicht zielstrebigem Wirkungsweise der natürlichen Auslese; erst in der psychosozialen Phase kann die Zielsetzung beginnen. Die natürliche Auslese ist ein Ordnungsvorgang, der den Prozeß der biologischen Evolution in Bezugnahme auf das differenzierte Überleben der biologisch wirksameren Typen reguliert, wohingegen die psychosoziale

Auslese ein Ordnungsvorgang ist, in dessen Ablauf die psychosoziale Evolution in Relation zu bewußten oder unbewußten Zielen einer größeren Lebensfreude und Lebenserfüllung zustrebt.

Beim Menschen haben wir vorherrschende Gedankensysteme, die menschliches Denken und Handeln während einer bestimmten Periode der menschlichen Geschichte bestimmen, genau wie vorherrschende Typen von Organismen während eines gegebenen biologischen Zeitabschnitts die Evolution determinieren. Nach einer Weile ist das dominierende Gedankengebäude nicht mehr fähig, sich den wandelnden Lebensbedingungen anzupassen, oder es stößt sich an seinen Grenzen und erkennt, daß es dem Menschen die Welt und das menschliche Schicksal nicht mehr glaubwürdig deuten kann. Die Geschichte wartet sodann, bis ein neues, den Verhältnissen angemessenes Ideensystem das Licht der Welt erblickt und die Vorherrschaft an sich reißt.

Heute stehen wir an der Schwelle eines völligen Ideenumbruchs, im Verlaufe dessen das menschliche Denken umgestaltet wird; unsere alte Vorstellungs- und Glaubenswelt wird von einem neuen, beherrschenden Ideensystem verdrängt.

Wenn wir einen Blick auf die vergangene Geschichte werfen, so können wir feststellen, daß die meisten Veränderungen im menschlichen Dasein im Laufe der vier vergangenen Jahrhunderte – und viele dieser Veränderungen können ohne weiteres als „Fortschritte“ bezeichnet werden – auf die Ausdehnung wissenschaftlicher Gebiete und Gegenstände zurückgeführt werden können. Denn diese Erweiterung menschlicher Kenntnisse machte es möglich, die Basis unseres wohlbegründeten, bewiesenen und organisierten Wissens zu erweitern. Die Wissenschaft ging zunächst von der irdischen und himmlischen Bewegungslehre aus und erfaßte dann die Gebiete der Physik, Chemie, Geologie, Anatomie, Physiologie, der allgemeinen Biologie und – zunächst noch in bescheidenem Ausmaß – der Psychologie und der Soziologie.

Der wichtigste nächste Schritt muß darin bestehen, die wissenschaftlichen Methoden auf die Kernprobleme der psychosozialen Sphäre auszudehnen. Der Mensch muß dazu geführt werden, seine Wertschätzungen, seine Ethik, seine Kunst und Ästhetik, seine sozialen und wirtschaftlichen Einrichtungen, seine Religion von der wissenschaftlichen Warte aus zu beurteilen. Vor allem aber ist es unerlässlich, das geschichtliche Geschehen als solches wissenschaftlich zu erfassen, so wie wir es bereits mit der biologischen Entwicklung getan haben. Nur das Gelingen dieses einzigartigen wissenschaftlichen Wagnisses kann es uns ermöglichen, das Gerüst zu einem neuen, weltoffenen und umfassenderen Ideensystem zu errichten, das uns auf so manchen Gebieten weiterbringen kann.

Unsere geistige oder psychometabolische Organisation gliedert sich in zwei Hauptkategorien: diejenige, die sich mit der äußeren Welt befaßt und Beziehungen zu äußeren Gegenständen herstellt; und diejenige, die unsere innere Welt und die Beziehungen unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen, affektiven Impulse untereinander zum Gegenstand hat und zu einem mehr oder weniger harmonischen Ganzen zusammenfügt. Das letzte Ziel ist die Beilegung aller Arten von Konflikten und geistigen Spannungen, um einen maximalen Strom von dem hervorzubringen, was gelegentlich die „geistige Energie“ genannt wird.

An dieser Stelle möchte ich mich gegen die üble semantische Angewohnheit der Physiker erheben, sich Worte des allgemeinen Sprachgebrauchs anzueignen und ihre Anwendung auf physikalisch-chemische Erscheinungen zu beschränken. In der Sichtweise des Physikers ist es nicht mehr angängig, daß ein Biologe den Ausdruck „geistige Energie“ gebraucht, denn für den Physiker ist Energie etwas ausschließlich Physikalisches und Mathematisches, das sich durch Begriffe wie Masse, Geschwindigkeit usw. definieren läßt. Der Biologe und der Physiologe benötigen auch ihre Terminologie. Es besteht tatsächlich eine Analogie zwischen Erscheinungen in der Bewußtseinsorganisation des Menschen und der höheren Tiere und der „Energie“ im physikalischen Sinne; auch sie können verschiedene Intensitätsgrade erreichen. Wir verwenden deshalb gelegentlich den Ausdruck „Psynergie“, womit wir nichts über ihre wirkliche Natur aussagen wollen.

Die Hauptaufgabe aller Forschungseinrichtungen, die sich mit menschlichen Dingen befassen, der Biochemie, der Psychologie, der Psychiatrie oder der sozialen Anthropologie, ist es, Untersuchungen über den eigentümlichen Mechanismus anzustellen, der der Organisation und Wirkungsweise des Bewußtseins zugrunde liegt; nur so können die Grundlagen zu einer sinnvollen und wirksamen Lenkung des psychosozialen Vorgangs bei der Evolution des Menschen bestimmt werden.

Eine der interessantesten Entdeckungen der letzten dreißig oder vierzig Jahre war die der „Wahrnehmungs-Polymorphismen“. Man versteht darunter, daß ein großer Prozentsatz der Bevölkerung Sinneswahrnehmungen aufweist, die von denen der „normalen“ Mehrheit abweichen. Der bekannteste ist der Geschmackspolymorphismus. Phenylthiocarbamid (PTC) hat für die große Mehrheit der Menschen einen ausgesprochen bitteren Geschmack, aber eine Minderheit von ca. 25 % die sich auf die verschiedenen ethnischen Gruppen verschieden verteilt, schmeckt diese Bitterkeit nur in ganz hoher Konzentration. Wie R. A. FISHER 1930 in seinem bedeutenden Werk *The Genetical Basis of Natural Selection* ausführte, können zwei so grundsätzlich verschiedene genetische Merkmale nicht ewig bei einer Population nebeneinander bestehen, es sei denn, es bestünde ein Gleichgewicht zwischen seinen biologischen Vor- und Nachteilen. Wann immer wir solche ausgewogene Polymorphismen – oder „Morphismen“, wie man sie der Einfachheit halber nennt – irgendwo entdecken, wissen wir, daß ein selektives Gleichgewicht im Spiele ist. Man hat in letzter Zeit nachgewiesen, daß der PTC-Geschmackspolymorphismus mit der Funktion der Schilddrüse zusammenhängt; dies gibt uns einen Fingerzeig auf die Vor- und Nachteile, die bei diesem Polymorphismus eine Rolle spielen mögen.

Hierbei muß gesagt werden, daß das Erziehungsproblem ganz allgemein einer gründlichen Neuorientierung bedarf. Wir fangen heute gerade an, darüber nachzudenken, wie man den menschlichen Organismus in seiner Gesamtheit, die einheitliche psychophysiologische Leib-Geist-Gestalt, die wir ein Menschenkind nennen, erzieht. Wir beschränken uns fast ausschließlich darauf, das Kind mit Hilfe der Sprache intellektuell zu bilden, wobei die summarische körperliche Ertüchtigung durch Spiel und Sport als etwas gänzlich Getrenntes hinzugefügt wird. Wie mein Bruder ALDOUS betont hat, bedürfen wir auch der nicht-sprachlichen Er-

ziehung und einer Erziehung der Körper-Geist-Einheit, die an die Stelle der getrennten Erziehung des „Geistes“ und des „Körpers“ treten muß. Folgende Frage in der psychometabolischen Sphäre ist selbstverständlich von überragender Wichtigkeit: Wie soll der werdende Mensch seinem inneren Leben zur Integration verhelfen, sei es durch die Lösung affektiver oder intellektueller Konflikte in einer höheren Synthese, sei es durch die Zusammenführung diverser Aspekte in einer allesumfassenden Einheit? Nehmen wir als Beispiel die schöpferischen Künste. Der Dichter muß in seinem Werk auseinanderlaufende und sogar widerstrebende Aspekte in einem einzigen Kunstwerk zusammenführen, er muß vielsinnige oder vielmeinende Worte und Sätze in den Schöpfungsprozeß aufnehmen. Die Mystik ist eine andere psychometabolische Ausdrucksform, deren Studium dringend notwendig erscheint. Die wissenschaftliche Erforschung der großen Mystiker der Vergangenheit und ihrer heutigen Nachfolger, des Yoga und anderer ähnlicher geistiger Bewegungen, wäre sicherlich wertvoll. Der Wissenschaftler braucht, ja darf deshalb nicht blindlings dem Anspruch weichen, Mystik sei die vollendete Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten. Aber einige Mystiker haben zweifelsohne Ergebnisse von großem Wert und großer Tragweite erreicht. Sie haben es fertiggebracht, in ihrem Inneren einen Zustand von Frieden und Kraft aufzubauen, der größte Seelenruhe und hohe psychologische Energie in sich vereinigte. Vernachlässigt wird ebenfalls vielfach das Gebiet der Hypnotik mit allen ihren Einzelercheinungen. Eines der wenig glorreichen Kapitel der Geschichte der Medizin ist die Art und Weise, in der die Pioniere der Hypnotik von seiten der Ärzteschaft angegriffen und verfolgt wurden. Selbst heute bleibt auf diesem sonderbaren und erregenden Gebiet noch so mancherlei zu erforschen.

Die Psychiatrie und die Psychologie umfassen heute ein weites Forschungsgebiet: Hypnose, Wirkungen von Pharmaka, Erziehungsprobleme, die Mystik und das Unterbewußte, Geisteskrankheiten und geistige Gesundheit. Das Ziel dieser Wissenschaften sollte sein, die psychologischen Kräfte, die im menschlichen Leben wirksam sind, in einer Einheit zusammenzufassen.

Eines der Dinge, die die heutige Welt am bittersten benötigt, ist ein einheitliches Religionssystem, das die Unzahl der miteinander im Streit liegenden und unvereinbaren religiösen Systeme ersetzen soll, die heute um den Geist der Menschen wetteifern. Unsere neue Anschauung vom All und der Rolle des Menschen weist uns den Weg zu einem solchen Gebäude.

Wie ich bereits früher ausführte, sind alle Religionen psychosoziale Organe des evolvierenden Menschen: Sie haben die Aufgabe, dem Menschen zu helfen, mit seinem Schicksal fertig zu werden. Religionen sind ebenfalls der Entwicklung unterworfen. Sie schließen jedoch immer das Erlebnis des heiligen Geheimnisses mit ein, das die Menschen affektiv erfahren, wenn sie dem gegenüberstehen, was OTTO das Numinose nennt, das mysterium tremendum; der Sinn für Gut und Böse, das Gefühl der Schuld, der Scham, der Sünde. Sie berühren alle irgendwie die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, und sie kreisen immer um die Möglichkeiten, unter denen der Mensch dem Gefängnis von Raum und Zeit und der Selbstsucht entkommen kann, indem sie ihn auf etwas Höheres verweisen oder ihn in einem die Grenzen des Ichs durchbrechenden Er-

leben zur Verbindung oder Vereinigung mit einer umfassenden Wirklichkeit führen.

Alle Religionen besitzen immer, was man im weitesten Sinne eine „Ideologie“ nennen kann, eine Ethik, ein Ritual, ein intellektuelles Gerüst von Überzeugungen, Mythen, theologischen Prinzipien, einen Moralkodex mit ethischen Forderungen sowie ein ausdrucksvolles Gefüge von Handlungen, die die religiöse Emotion versinnbildlichen oder unterstreichen.

Wie ich es vor 25 Jahren ausführlicher in meinem Werk *Religion Without Revelation* dargelegt habe, besteht das Rohmaterial aller Religionen aus religiösen Erlebnissen, die „numinoser“ oder heiliger, mystischer oder transzendenter Natur sein können. Die praktische Form jedoch, in die sie sich kleiden, ist in erster Linie das Ergebnis ihres ideologischen Glaubensgerüsts. Ich habe eine Reihe von Beispielen dafür gegeben, wie Ethik und Ritualformen einer Religion weit mehr durch ihre Glaubensanschauungen bestimmt werden, als es umgekehrt der Fall ist. Sehen wir uns doch einmal die wesentlichen Ideen, die unsere neue Weltansicht einem neuen Glaubenssystem vermitteln kann, näher an. Zunächst einmal haben wir gänzlich andere Anschauungen vom Rätselhaften. Mit dem Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnisse sind viele Erscheinungen, die uns früher völlig geheimnisvoll vorkamen, mit dem Verstand oder durch natürliche Erklärungen erfassbar. Dies gilt nicht nur für physikalische Erscheinungen wie Regenbögen, Sonnenfinsternis, Pest und Erdbeben, sondern auch für biologische wie Fortpflanzung und Geschlechtlichkeit, Vererbung oder Abstammungsgeschichte, und für psychologische wie Obsessionen oder Besessenheit, Irrsinn oder Eingebung.

Man will uns oft vorwerfen, daß das klare Licht der Wissenschaft alle Geheimnisse verscheucht habe und uns nur noch Logik und Vernunft lasse. Dies ist aber keineswegs so. Die Wissenschaft hat tatsächlich den verdunkelnden Schleier des Geheimnisses vor Naturerscheinungen niedergerissen, was für die Menschheit von größtem Nutzen war, sie hat uns aber auch vor ein grundsätzliches und universales Geheimnis gestellt, vor das Geheimnis des Daseins im allgemeinen und des Geistes im besonderen. Warum gibt es eine Welt? Warum ist der Weltstoff so und nicht anders beschaffen? Warum hat er geistige oder subjektive Aspekte, wie er materielle und objektive hat? Wir wissen es nicht. Wir können nur die Tatsachen als solche feststellen.

Das bedeutet, daß wir das Universum akzeptieren, wie Margaret FULLER es ausdrückte. Trotz CARLYLES Kommentar dazu: „Es wird ihr schon nichts anderes übrig bleiben!“ ist das nicht so einfach. Eine solche Haltung widerstrebt uns. Das All erscheint uns als zu weit, zu mannigfaltig, um von unserem kleinen Menschengeist als Einheit angenommen zu werden. So manche seiner Komponenten entziehen sich dem Zugriff durch menschliches Denken und Fühlen, in vielen seiner Aspekte befremdet es uns sogar oder scheint es sich menschlichem Streben und Wollen direkt zu widersetzen. Wir müssen jedoch lernen, es zu akzeptieren. Wir müssen das All sowie unser eigenes Dasein als das eine grundlegende Geheimnis anerkennen.

Dementsprechend müßte die neu entstehende Religion in ihrem Glaubenssystem eine tief ehrfürchtige Haltung pflegen und des Menschen Gefühl für Wunder, Ge-

heimnisse und Verantwortung lebendig erhalten, soweit sie mit dem allgemeinen Problem des Daseins im Zusammenhang steht.

Obwohl wir das Universum in seinem ganzen Dasein nur als unergründliches Geheimnis gewärtigen können, das der Mensch staunend und frei zu bejahen hat, können der Verstand und die Vorstellungskraft des Menschen dennoch dazu beitragen, viele Einzelheiten seiner Aktionsweise und das Zusammenspiel seiner wirkenden Kräfte zu erhellen. Dies gilt ebenso für die Religion wie für Kunst und Wissenschaft. Auf all diesen Gebieten ist die ökologische Betrachtungsweise wesentlich. So kann die Religion nützlicher Weise als angewandte geistige Ökologie aufgefaßt werden. Die Beziehungen, die zum Aufgabenkreis der Religion gehören, sind die Beziehungen zwischen den Menschen und der übrigen Natur, zwischen dem individuellen Ich des Menschen und den übrigen Elementen seiner inneren Natur sowie die Beziehungen zwischen individuellen Männern und Frauen mit ihresgleichen wie auch mit den menschlichen Gemeinschaften.

Diese Beziehungen können in unserer neuen humanistischen Sicht geklärt werden. In ihr wird das Universum als ein einheitlicher und entwicklungsgeschichtlicher Vorgang gesehen. Der Mensch ist ein Teil und ein Produkt dieses Vorganges, aber ein sehr bemerkenswerter Teil, insofern er den weiteren Verlauf der Erde und vielleicht des Alls mitbestimmen kann. Um konstruktiv in diesen Vorgang einzugreifen, muß er jedoch dessen Aktionsweise verstehen.

Das richtige Verhältnis zu den Dingen, das des Menschen Ziel sein muß, hat zwei Aspekte. Einmal geht es um den Platz, den er in einem umfassenden, harmonischen System einnimmt. Zum zweiten aber, und hier liegt die wesentliche Neuerung der humanistischen Sicht, muß die Gesamtrichtung seiner Bemühungen mit der allgemeinen Entwicklungsrichtung in Einklang stehen. Das religiöse Streben des Menschen muß also ein dynamisches und nicht ein statisches geistiges Gleichgewicht zum Ziel haben. Seine neue Religion muß deshalb ständig bemüht sein, ein ebenso offenes und sich selbst korrigierendes System aufzubauen, wie es die Wissenschaft darstellt.

Alle Religionen versorgen unser menschliches Dasein mit einer zeremoniellen Weihe, insbesondere die wichtigsten Ereignisse wie Geburt, Heirat und Tod oder solche, die einen Übergang von einer Lebensphase zu einer anderen darstellen wie Einweihungen oder Promotion. Die neu entstehende Religion muß diese Aufgabe ebenfalls übernehmen, obschon sie die Zeremonie in Formen einzukleiden hat, die der neuen Weltanschauung und den neuerkannten Lebensrealitäten entsprechen.

Diese Umformung der überkommenen religiösen Begriffe, Glaubensgrundsätze und Zeremonien, ihre Übertragung in eine neue Sprache und ein neues Ideengerüst ist eine der Hauptaufgaben des Humanismus. Der Mensch ist der Schöpfer seiner Begriffe. Er schafft sie aus dem Rohmaterial seiner unmittelbaren oder angehäuften Erfahrungen, wobei er sich seines psychologischen Apparates bedient, dessen Triebfedern die Vernunft und die Phantasie sind. Dies gilt nicht nur von religiösen, sondern ebenso von wissenschaftlichen Begriffen, wie der Vorstellung vom Atom oder der natürlichen Auslese heute und den Anschauungen über die vier Elemente oder die Vererbung erworbener Merkmale in früheren Zeiten. Wäh-

rend jedoch die Wissenschaft ständig bemüht ist, ihre Terminologie zu verbessern und ihre Begriffe neu zu definieren, sogar nicht davor zurückschreckt, sie völlig abzubauen und neue an ihre Stelle zu setzen, widerstrebt der Religion im großen und ganzen jede ähnliche Art von Transformation.

Religiöse Begriffe wie Gott, Menschwerdung, die Seele, Heil, Erbsünde, Gnade, Versöhnung haben alle die Grundlage in Erfahrungen aus der realen Erscheinungswelt. Es ist heutzutage unerlässlich, diese in der Wirklichkeit verankerte Grundlage zu analysieren und in ihre Bestandteile aufzulösen. Sodann müssen die Teile mit neu erhaltenen Tatsachen zu neuen Begriffen verbunden werden, die der Realität besser Rechnung tragen und den Gegebenheiten unserer Zeit besser entsprechen.

So könnte man, wenn man den Sachverhalt sehr vereinfacht, sagen, daß Gott das semantische Symbol für das ist, was Matthew ARNOLD *the power not ourselves* nennt, die außerhalb unser liegende Macht, oder besser: die mannigfaltigen Mächte, die wir als größer als uns selbst empfinden, wobei es sich um äußere Naturgewalten oder auch um die immanenten Kräfte unseres eigenen Wesens handeln kann, die alle in den Begriff eines persönlichen oder übernatürlichen sakralen Wesens eingegliedert sind, das in irgendeiner Weise die Ereignisse lenken, bestimmen oder beeinflussen kann. Diese Kräfte entsprechen einer echten Realität: Wir haben nur den Fehler begangen, in sie den Begriff „Gott“ zu projizieren. Dadurch haben wir ihre wirkliche Bedeutung verzerrt und den Lauf der Geschichte im wahrsten Sinne des Wortes verändert.

Nach dieser Richtigstellung sollte es möglich sein, auch andere Begriffe, wie „das göttliche Gesetz“, die „Fügung in Gottes Willen“, die „Vereinigung mit dem Geiste Gottes“, neu zu prägen und der wissenschaftlich unterbauten entwicklungsgeschichtlichen Terminologie anzupassen. Ein anderes Beispiel: die christliche Ethik (der die Welt Bedeutendes verdankt) fußt auf der Lehre von der „Erbsünde“, die wiederum eine Folge des „Sündenfalles“ ist. Hier haben wir den Versuch einer annehmbaren Auslegung der allgemeinen und beinahe universalen Erscheinung unseres Schuldgefühls, unserer Suche nach Versöhnung, unseres Strebens nach irgendeiner Art von Erlösung, unseres gebieterischen Gewissens, unseres strengen Sinnes für Gut und Böse, unseres rücksichtslosen Kampfes gegen alles, was nach unserem Gefühl vom rechten Pfad abweicht. Wie ich vor zwanzig Jahren in meiner Vorlesung über die „Entwicklungsgeschichtliche Ethik“ ausführte und wie Professor WADDINGTON so überzeugend an Hand einer Fülle von Argumenten in seinem kürzlich erschienenen wunderbaren Buch *The Ethical Animal* dargetan hat, haben uns die Psychologie und die stammesgeschichtliche Biologie einen Fingerzeig dafür gegeben, wie man diese Fakten vernünftig und zusammenhängend erklären kann.

Das psychologische Leben beruht auf der Überlieferung von angehäuften Erfahrungen durch die Tradition. WADDINGTON zeigt nun, daß dies nur möglich ist, wenn der Mensch von Kindheit an mit einer entsprechenden Anlage begabt ist, nämlich dem „Autoritätssinn“. Er empfängt willig, was ihm die Eltern als Autoritäten erzählen, genau wie die jungen Vögel einen angeborenen Mechanis-

mus besitzen, der sie in gewissen Grenzen bewegliche Gegenstände von gewissen Dimensionen als Eltern anerkennen läßt.

Dieser „protoethische Mechanismus“ führt in des Kindes primitivem Bewußtsein zur Verinnerlichung der äußeren Autorität und zur Alles-oder-Nichts-Verdrängung jedes Haßimpulses gegen diese Autorität, die zugleich die geliebten Eltern sind. Demzufolge nimmt des Kindes Sinn für Recht und Unrecht den Charakter des Absoluten an. Dazu kommt eine ambivalente Einstellung gegenüber der Autorität im allgemeinen. Das moralische Bewußtsein des Menschen ist so mit einem Schuldgefühl beladen, und er reagiert auf Autorität mit einer ambivalenten Haltung. Diese Dinge treten ein, ehe der Mensch alt genug ist, um seine Vorstellungen an eigenen Erfahrungen zu überprüfen. Im Verlaufe der späteren Entwicklung wird er sodann Inhalt und Autoritätscharakter des Übernommenen ändern und berichtigen, aber er wird gewöhnlich ein Gutteil davon beibehalten. Die Aufgabe des Humanisten muß es sein, nicht etwa die innere Autorität des Gewissens zu zerstören, sondern dem heranwachsenden Individuum zu helfen, die Fesseln des ihm aufgezwungenen Autoritätssystems abzuschütteln und sie durch ein frei und bewußt an dessen Platz errichtetes System zu ersetzen. Dies erreicht einen völligen Umbruch des ethischen Aspektes der Religion.

Dieser Umbruch – diese Neubewertung – ist vielleicht am allerwichtigsten für das innere Leben des Menschen, für das, was wir in Ermangelung eines besseren Ausdruckes seine geistige Entwicklung nennen.

Religiöse Erlebnisse, wie das Einswerden mit einer höheren Wirklichkeit, wie die von „oben“ kommende Eingebung, der Sinn für transzendente Macht und Glorie, die plötzliche Konversion, die scheinbar übernatürliche Schönheit oder unsägliche Heiligkeit, das Heilungsvermögen von Gebeten oder reuevoller Anbetung, wie vor allem jenes tiefe Gefühl von Frieden und Sicherheit inmitten der Unordnung und des Leidens, können in Zukunft nicht mehr mit den herkömmlichen Begriffen einer Vereinigung mit einem persönlichen Gott oder einer übernatürlichen Seinssphäre interpretiert werden. Sie können aber auch nicht einfach geleugnet oder durch einen übereifrigen Rationalismus als illusorische Produkte wegdiskutiert werden. Sie sind der Ausfluß des menschlichen Geistes in seinem geheimnisvollen Verkehr mit der äußeren Wirklichkeit und dem noch geheimnisvolleren inneren Kampf zwischen ihren Komponenten. Sie sind aber dennoch wirklich und können für das Individuum von großer Tragweite sein. Darüber hinaus müssen sie, wie die Kirchen sehr wohl wissen, untersucht und in Zucht gehalten werden.

Religiöse Erlebnisse sind oder erscheinen oft als unaussprechbar im buchstäblichen Sinn des Wortes, weshalb es oft schwierig ist, sie zu erörtern. Aber sie haben zugleich eine hohe und eine tiefe Bedeutung (was ich in aller Bescheidenheit eingestehen muß). Sie bedürfen einer Neu-Untersuchung und einer Neu-Bewertung, wenn ihr großer potentieller Wert voll zur Entfaltung kommen soll.

Die auf Erfahrung gegründete Religion sollte sich solcher Wissenschaften wie der Psychologie bedienen, um die menschlichen geistig wirksamen Potenzen von Grund auf zu erforschen. Solch eine Forschung müßte natürlich von der Voraussetzung ausgehen, daß der „Mensch“ eine neue Art von Lebewesen ist, ein individueller

Geist-Körper, der im ständigen Verkehr mit überindividuellen und kontinuierlichen Ideen- und Glaubenssystemen steht; daß es des Menschen Bestimmung ist, immer mehr von seinen Möglichkeiten zu aktualisieren und so zur entwicklungsgeschichtlichen Erfüllung zu gelangen; daß die Religion ein menschliches Organ darstellt, mittels dessen der Mensch solche Dinge erfaßt, die in seinem Gefühl und seinem Glauben als heilig oder von transzendenter Wichtigkeit für sein Geschick empfunden werden.

Unsere neue Weltsicht beleuchtet unser Dasein und unser Geschick in einer gänzlich neuen Weise und erfordert auch eine neue Untersuchungsmethode. In ihrem Licht muß die Neubewertung der religiösen Erlebnisse in etwas viel Größeres eingebaut werden – in eine völlige Neuforschung des inneren Lebens des Menschen, in eine „Geist-Forschung“, die an Interesse und Bedeutung die „Weltraum-Forschung“ erreichen und sogar übersteigen sollte. Sie würde einen neuen Seinsbereich für die „Kolonisierung“ und Urbarmachung durch den Menschen erschließen, ein Reich geistiger Realitäten. Dieses Reich hätte seine Wurzeln in der materiellen Wirklichkeit, würde aber über diese hinausreichen. Die geistigen Realitäten würden eine innere Befriedigung schaffen, die, da sie absoluter und vollkommener ist, jede materielle überragt. Gewöhnliche Sterbliche können ihr Wesen manchmal vorübergehend erkennen, wenn sie sich verlieben, oder durch andere überwältigende Erlebnisse, wie Ekstase, Schönheit oder heilige Scheu. Wir besitzen die Berichte von den gelegentlichen Erforschern des menschlichen Geistes, von Dichtern, Denkern, Wissenschaftlern oder Mystikern, die in die Welt des Geistes eingedrungen sind. Man denke an die HL. THERESE VON AVILA, an BLAKE als *Mental Traveller* oder an WORDSWORTH, der FREUD vorgegriffen hat, indem er ins uns „die hohen Triebe“ geschildert hat, „vor denen unsere sterbliche Natur zittert wie ein auf frischer Tat ertappter Dieb“. Bis heute ist noch kein zusammenhängender Versuch unternommen worden, diese Welt zu erforschen oder zu katalogisieren. Wir haben noch nicht einmal eine rechte Terminologie, um über sie zu sprechen. Um ihre Vorgänge zu beschreiben, greift die gewöhnliche Sprache zu Ausdrücken wie „Verzückung“, „Eingebung“, „bezaubernd“, „himmlisch“, „hinreißend“, „göttlich“, während die ersten schwachen Versuche einer wissenschaftlichen Bezeichnung wie „Verdrängung“, „Sublimierung“, „Es“ und „Über-Ich“ nur Randgebiete berühren.

Vom spezifisch religiösen Gesichtspunkt aus kann die wünschenswerte Richtung der Entwicklung als die „Vergöttlichung des Daseins“ definiert werden, wir müssen jedoch das Wort „göttlich“ erst neu abstecken, ihm eine neue, wirksame Bedeutung geben und es von allen übernatürlichen Nebenbedeutungen freimachen. Die heutige Religion ist in einen theistischen Ideenrahmen eingezwängt, der sie nötigt, sich in den Unwirklichkeiten einer dualistischen Welt zu bewegen. In der einheitlichen humanistischen Sicht gelangt sie zu einem neuen Aspekt und zu einer neuen Freiheit. Durch die neue Weltanschauung steht ihr ein Weg offen, aus der theistischen Sackgasse herauszukommen und eine ihr eigene Rolle in der wirklichen, einheitlichen Welt zu spielen.

So komme ich zum Anfang zurück, zu unserer neuen und revolutionären Schau der Wirklichkeit. Wie jede echte Schau ist sie prophetisch; sie befähigt uns, die

augenblicklichen Lebensgegebenheiten durch ihre außergewöhnliche Vergangenheit zu verstehen, und hilft uns nicht nur, die ebenso außergewöhnliche Zukunft zu schauen, sondern auch planend und zielsetzend in ihr Werden einzugreifen. In der neuen Schau der Dinge ist die Bereicherung und Erfüllung des Lebens der vordringlichste Zweck des Daseins, das durch die Verwirklichung der dem Leben innewohnenden Möglichkeiten zur Vollendung gelangt. So liefert die Entwicklung ihres großen Potentials realisierbarer Möglichkeiten den Menschen das Hauptmotiv für kollektive Betätigung, das einzige Motiv, über das sich alle Menschen und alle Nationen einig sein könnten, die einzige Grundlage, die zur Überwindung der gegensätzlichen Weltanschauungen zu unserer Verfügung steht. Sie ermöglicht die Überbrückung des Gegensatzes zwischen Religionen, Wissenschaft und Kunst, indem sie die religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Fähigkeiten des Menschen in einer gemeinsamen größeren Aufgabe zusammenfaßt. Sie erfordert dringend, daß diese Aufgabe weltweit diskutiert wird und enthält bereits Fingerzeige auf die Methoden, die zu ihrer Verwirklichung am Platze wären. Die neue Schau macht Studium und Forschung auf allen Gebieten der menschlichen Entwicklung zu einer Notwendigkeit. Dies schließt auch die Förderung dessen ein, was ich eine „psychosoziale Technologie“ nennen möchte, wozu auch die Erstellung von ideologischen Maschinenwerkzeugen wie Begriffe und Überzeugungen gehören, dank derer ein besseres Fortschreiten der Erfahrung möglich wird.

Wir haben auch eine neue Ökologie zu entwickeln, eine Ökologie der menschlichen entwicklungsgeschichtlichen Tätigkeit. Diese schließt auch die Schaffung eines neuen Systems für unsere Beziehungen untereinander und zu unserer Umwelt ein, die auch die geistige Umwelt umfassen muß, die wir schaffen und in der wir leben.

Ziel der psychosozialen Ökologie muß es sein, ein rechtes Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Werten zu schaffen, zwischen Kontinuität und Wandel und zwischen dem entwicklungsgeschichtlichen Vorgang, für dessen Verlauf wir verantwortlich sind, und den Hilfsquellen, die uns dazu zur Verfügung stehen. Es gibt zwei verschiedene Hilfsquellen: die materiellen und quantitativen, die der Erhaltung und dem unmittelbaren Nutzen dienen, und die psychologischen und qualitativen, aus denen wir Freude und Erfüllung schöpfen. Da sind also Dinge wie Nahrungsmittel, Energie, Bergwerke, Industrien auf der einen Seite; Einsamkeit, landschaftliche Schönheit, Erlebnisse am Meer und im Gebirge, die Künste, die Wunder des Tierlebens auf der anderen. Die planmäßige menschliche Ökologie muß zwischen diesen beiden Hilfsquellen ein richtiges Gleichgewicht herstellen und wenn irgend möglich unserer nach beiden Seiten gerichteten Sehnsucht gerecht werden.

Wo ist hier nun der Platz des Individuums? Auf den ersten Blick erscheint das einzelne menschliche Dasein gering, sehr flüchtig, unbedeutend und verschwindend in dem gewaltigen Geschehen der Geschichte der Menschheit in ihrer Gesamtheit. Im entwicklungsgeschichtlichen Humanismus jedoch ist das menschliche Individuum – ganz im Gegensatz zu einigen anderen Weltanschauungen – von überragender Bedeutung. Abgesehen von den praktischen Aufgaben, die ihm in

der Gesellschaft und ihren Kollektivunternehmungen zufallen, kann es seine Bestimmung durch die größere Ausnutzung seiner eigenen personalen Möglichkeiten erfüllen. Eine starke und reiche Persönlichkeit ist der einzigartige, herrliche Beitrag, den das Individuum dem psychosozialen Geschehen liefern kann.

SANTAYANA kam der Kernidee des entwicklungsgeschichtlichen Humanismus nahe, als er folgende vernünftige und bedeutungsschwere Worte aussprach: „Es gibt nur eine Welt, die natürliche Welt, und nur eine Wahrheit über diese Welt; aber sie hat ein geistiges Leben in sich, das nicht nach einer anderen Welt hinüberschaut, sondern auf die Schönheit und Vollkommenheit, die diese Welt uns ahnen läßt, die sie erstrebt und verfehlt.“

Wenn wir es uns angelegen sein lassen, diese mögliche Schönheit und Vollkommenheit besser zu verwirklichen, so bedürfen wir dazu aller nur erdenklichen Hilfsquellen, nicht nur der äußeren Welt, sondern auch der unserer eigenen, inneren Natur: Sinn für Wunder und Verstand, schöpferische Freiheit und Liebe, Phantasie und Glaube. Der Kernglaube des entwicklungsgeschichtlichen Humanismus ist, daß das Dasein verbesserungsfähig ist, daß ungenutzte Möglichkeiten in immer größerem Ausmaß verwirklicht werden können, daß eine größere Seinserfüllung an die Stelle von Leere und Enttäuschung gesetzt werden kann. Dieser Glaube hat nun in unserem Wissen eine sichere Grundlage gefunden. Er sollte seinerseits die Grundlage entschiedenen Handelns werden.

Der Augenblick scheint mir gekommen, diese langen Ausführungen abschließend zusammenzufassen. Vermehrte Kenntnisse führen zu neuen Vorstellungssystemen, neuen Gedankenorganisationen, Gefühlen und Überzeugungen; Ideensysteme, in diesem Sinne verstanden, liefern ein Gerüst für menschliche Gesellschaften und Kulturen und bestimmen zu einem großen Teil ihr Geschehen und ihren Verlauf. In der menschlichen Geschichte (der psychosozialen Evolution) hat die Annahme jedes neuen System-Typs auch zu einer neuen Gesellschaftsart geführt, womit jeweils eine neue Stufe der psychosozialen Entwicklung erreicht wurde.

Heute führt uns die ständige Vermehrung unseres Wissens zu einem gänzlich neuen Typ von Ideensystem, den ich den „entwicklungsgeschichtlichen Humanismus“ genannt habe. Es handelt sich da um einen kritischen Punkt, denn das neue Gedankensystem bedarf einer Lenkung, wenn verhindert werden soll, daß die psychosoziale Evolution eine selbsthemmende oder gar selbstzerstörende Wendung nimmt.

Zunächst einmal gilt es, unseren Geist und unsere Phantasie offenzuhalten, um die neue Offenbarung zu verstehen, die wir dem Anwachsen unseres Wissens verdanken. Der Humanismus ist wie eine Saat. Wir müssen uns mit ihm vertraut machen, seine Ideen aussäen und ihn sodann, wo immer es möglich ist, in die Tat umsetzen und ihn zum Leitstern unseres Handelns und Wirkens machen.

I. TEIL

DER ÜBERMENSCH

Ziel der Evolution oder Verwirklichung der Gottesidee?

1. KAPITEL

Einführung: Der Werdegang vom Affen zum Geist

„Ohne den geistigen Glauben an
ein göttliches Wesen, von Dem zu
wissen und Dem zu gehorchen
unsere sterbliche Wohlfahrt ausmacht,
würde die menschliche
Rasse herabsinken.“

– CARLYLE –
Sartor Resartus

Was ist der Mensch? Wie entstand er? Was ist Leben? Woher kommt es? Wie hat es sich entwickelt? Bis heute machen die Religionen oft den Fehler, zu glauben, daß man jegliches Rätsel lösen könne, indem man einfach alles Gott zuschreibe. Gottesglaube und naturwissenschaftliche Erkenntnis – läßt sich das eine mit dem anderen in Einklang bringen? Die kritische Geschichte der Evolutionslehre gibt uns eine Antwort. Die Naturwissenschaft hat das Denkvermögen der Menschheit in zwei entgegengesetzte Richtungen geführt: sie hat den religiösen Glauben von vielen geschwächt, den Glauben einiger anderer aber gestärkt. Wäre der Mensch tatsächlich nicht mehr als das, was die Materialisten ihm zubilligen, so würde er sich ganz zufrieden geben mit seinem jetzigen geistigen Zustand. Er ist es aber nicht, weil etwas in ihm zur Suche nach dem „noch Höher“ drängt. Der Mensch allein kann die Idee eines Gottes betrachten und den Gedanken an sein eigenes geistiges Sein hegen. Die Gottesidee *in* ihm ist die Triebfeder der Evolution, die er in der Außenwelt beobachtet. Der Aufstieg zu jenem höheren Seinsbereich, in dem die Gottesidee zu verwirklichen ist, zeigt uns die Geschichte der Entwicklungslehre, gesehen im Lichte der Vergleichenden Religionsphilosophie. Evolution und Gottesidee sind nicht mehr voneinander getrennt zu betrachten. Das religionsphilosophische und das naturwissenschaftliche Menschenbild sind geheimnisvoll miteinander verwandt, und zwar durch den Glauben an das Kommen eines höheren Menschentyps. In dieser verheißungsvollen Situation taucht an zwei Stellen die Lehre vom Übermenschen heute neu auf: einmal bei dem indischen Religionsphilosophen und Mystiker Sri AUROBINDO (1872–1950) als Ziel seines „integralen Yoga“; zum anderen bei dem französischen Jesuiten Teilhard de CHARDIN (1881–1955) als Endergebnis seiner theologischen und natur-

wissenschaftlichen Studien. Ein Vergleich zwischen AUROBINDO und Teilhard de CHARDIN ist eine Fundgrube religionsphilosophischer Parallelen zwischen Ost und West, Yoga und Christentum, Theologie und Naturwissenschaft. Diese verschiedenen Aspekte einmal zusammenzustellen, ist um so angemessener, als der Gegenstand selbst die Sache ist, in der alle Wissenschaften gipfeln, die Zukunft der Menschheit.

Seit ein paar Jahren tauchen die Namen AUROBINDO und Teilhard de CHARDIN immer wieder auf, und zwar überall, in Asien ebenso wie in Amerika, in Afrika ebenso wie in Europa. Wer sich mit ihren Werken beschäftigt, wird gewahr, daß es sich hier nicht um vedantische oder christliche, indische oder europäische Spiritualität handelt, sondern rein und einfach um Spiritualität. Aus diesem Grunde findet der Europäer in den Schriften AUROBINDOs (wie der Asiate in den Schriften Teilhard de CHARDINs) eine Sprache, die er verstehen kann. Um überhaupt ein Urteil fällen zu können, muß man einige Studien zur Geschichte der Bewußtseins-Lehre treiben. Denn ob wir Teilhard de CHARDIN oder AUROBINDO nehmen, alles dreht sich ja bei ihnen um den Ausdruck „Bewußtsein“. Die ersten Keime einer systematischen Bewußtseins-Lehre finden wir (wahrscheinlich zum ersten Mal in der Weltgeschichte) in der *Māṇḍūkya Upaniṣad*, wo die verschiedenen Arten von Bewußtsein dargelegt und definiert werden. Diese kleine *Upaniṣad* von 12 Versen ist vielleicht die größte Schatzkammer der Weisheit in der Geistesgeschichte der Menschheit. Denn dort finden wir auch den Evolutionsgang angedeutet, längst vor AUROBINDO oder Teilhard de CHARDIN.

Diese *Upaniṣad* spricht von *turiya*, was eigentlich genau das ist, was man als Ich-freiheit bzw. als die Fähigkeit, die offene Fülle des Ganzen wahrzunehmen, beschreiben kann. Interessant ist die Behauptung, daß dieses Bewußtsein stets vorhanden sei und nicht etwas, was erst durch Evolution entwickelt werden muß. Genau das betont die *Māṇḍūkya Upaniṣad*, nämlich daß *Turiya*, die Erleuchtung oder das plötzliche Hervorbrechen eines „göttlichen Überbewußtseins“ weder ein anderes Bewußtsein noch eine neue Stufe des Bewußtseins ist, sondern vielmehr: „*eka eva tridhā smṛtaḥ*“ (GAUDAPĀDA), d. h. das eigentliche Bewußtsein, das den anderen Arten und Graden des Bewußtseins stets zugrunde liegt.

Vielleicht läßt sich das mit einem Beispiel erklären. Angenommen, ich möchte noch mehr Raum haben in meinem Zimmer. Den Raum kann ich aber nicht von draußen her in mein Zimmer hineinbringen. Im Gegenteil, wenn ich noch mehr Raum haben will, so muß ich die Gegenstände aus meinem Zimmer hinausstellen, so daß der Raum (der stets vorhanden war) sich bemerkbar macht. So ist diese *Turiya* oder dieses Über-Bewußtsein stets im Menschen vorhanden, und es ist nicht nötig, es sich auf dem Wege der Evolution erst zu „verschaffen“ (Teilhard de CHARDIN); es ist auch nicht irgend etwas, was sich erringen und erkämpfen läßt (AUROBINDO), sondern wie das „Königreich Gottes“ stets in uns vorhanden, wenn wir es nur zur Geltung kommen lassen würden. „Der Mensch ist nur eine getrübe Erscheinungsform dessen, was mehr ist als er“¹). Der *Ātman* ist nur Synonym für *Turiya*: *Turiya* wird in der *Māṇḍūkya Upaniṣad*, Vers 7, auch

als *advaitam* (d. h. „ohne Gegenüber“ bzw. ohne Zweierheit) bezeichnet und das deckt sich mit dem, was GEBSER als „die Welt ohne Gegenüber“ beschreibt: „Die Welt ohne Gegenüber ist nicht die Welt des Nichts, der Leere, der Inhaltslosigkeit, der Haltlosigkeit, der Beziehungslosigkeit. Die Welt ohne Gegenüber ist eine Welt der Durchsichtigkeit, die unverstellt und unbegrenzt dem geistigen Auge das Ganze in seiner Transparenz, in seiner Diaphanität wahrnehmbar macht. Sie ist eine Welt der unverstellten Fülle“²).

Bekanntlich war der Buddhismus, der später auf die *Upaniṣaden* folgte, in allen psychologisch-metaphysischen und ontologischen Fragen sehr gewandt. Denn im Buddhismus wird das Heil weder durch Gnade noch durch Glaube erlangt, sondern verlangt einen völlig durchdringenden psychologischen Vorgang, in dem der Akt des Erkennens (*Cognition*) genauestens analysiert wird. Der Buddhismus war (und ist noch), was psychologische und tiefen-psychologische Erkenntnisse anlangt, dem Westen Jahrtausende voraus. Und gerade in der buddhistischen Psychologie spielt das Bewußtsein (*viññāna*) eine sehr bedeutende Rolle als Glied Nr. 3 in dem 12gliedrigen Kausalnexus (*Pratītyasamutpāda* = Entstehen in Abhängigkeit). So groß ist die Bedeutung der Bewußtseinslehre für den Buddhismus, daß die gesamte Philosophie der späteren buddhistischen Idealisten *Vijñānavāda* (Bewußtseins-Monismus) genannt wurde.

Meines Erachtens war der *Vedānta* (hinduistisch-brahmanische Nichtzweiheits-Lehre, dessen Fortentwicklung der heutige Hinduismus darstellt, und dessen Anfang auf das 6. und 8. Jahrhundert n. Chr. zu schätzen ist) wie auch sein einflußreichster Lehrer GAUDAPĀDA sehr stark von der buddhistischen Bewußtseins-Lehre angeregt. Bezeichnend ist, daß das erste grundlegende Werk des *Vedānta* GAUDAPĀDAs *Māṇḍūkyakārikā* (also GAUDAPĀDAs Kommentar zu der bereits erwähnten *Māṇḍūkya Upaniṣad*) ist. Obwohl der Inhalt vieler Begriffe im frühen *Vedānta* vom Buddhismus her bestimmt war, so war der Buddhismus auch vor allem in seiner *Mahāyāna*-Form von dem *Vedānta* bzw. der *upanīṣadischen* Bewußtseins-Lehre beeinflusst. Einen markanten Schritt in dieser Richtung vollzieht der „*Vijñānavāda*“ VASUBANDHU. Für diese „Nur-Bewußtseinslehre“ besitzt allein das Bewußtsein Realität. Man versucht hier, durch introspektive Betrachtung des Bewußtseins zu der innersten Schicht unserer Persönlichkeit vorzudringen. Diese höchste absolute Realität, die allem zugrunde liegt, ist aber keine beharrende Substanz, sondern ist im innersten Kern nur *viññapti-mātratā*, d. h. reine Bewußtheit, leer von allen ihm anhaftenden Trübungen. Es ist die letzte Essenz alles Seienden und als solches mit Erleuchtung der Christen, *Jñāna* der Hindus, *Samādhi* der Yogis, *Nirvāna* der Buddhisten oder *Satori* im Zen, gleichzusetzen. Deswegen wird es auch als *Parinibbāna* (das Vollendete) bezeichnet. Nach dieser Lehre kommt „die Welt mit Gegenüber“ nur dadurch zustande, daß sich das Bewußtsein in einen Subjekt-Teil und einen Objekt-Teil spaltet. Somit erscheint das Bild eines „Ich“ und einer ihm gegenständlich gegenüberstehenden Welt. Die „Illusion“ dieser konträren Polarität kann durch Meditations-Übungen (oder Zen-Praktiken, oder Yoga-Übungen, oder hingebungsvolle Anbetung, oder durch das ständige Forschen nach der Frage „Wer bin ich“) aufgehoben werden. Als Resultat erfolgreicher Intros-

spektion tritt dann ein grundlegender Wandel-des-Bewußtseins und damit ein Wandel-der-Persönlichkeit ein (*Parāvrtti*), der die „plötzliche Erleuchtung“ (laut HUI-NENG) zur Folge hat. Mit dieser „Plötzlichkeit“ ist nur gemeint, daß die Erleuchtung (weil es Ichfreiheit bedeutet) in einem zeitlosen Augenblick eintritt. Jetzt verwandeln sich die verschiedenen Bewußtseine in das vollendete Allbewußtsein eines BUDDHA. Nun wird der Mystiker von Wahn, Leidenschaften, *Karma* und anderen Begrenzungen für immer frei und kann sich in einer Art von „*apratisthita-nirvāna*“ dem Wohl aller lebenden Wesen widmen. Die weitere Geschichte dieser und ähnlicher Vorstellungen, welche den späteren *Mahāyāna*-Buddhismus entwickelt haben, ist in chinesischen und tibetischen Texten zu finden, wie auch in der unverfälschten Zen-Lehre Japans. Mit fernöstlicher Naturverbundenheit und mystischer Intuition haben die Menschen dort von dieser Bewußtseinsentfaltungs-Lehre ein ganz anderes Lebensgefühl entwickelt. Da geglaubt wird, daß allen Dingen ein Buddha-Bewußtsein innewohnt, sehen diese Menschen die erlösende Kraft als immerwährende Bewußtheit an und als solches, was stets vernehmbar sei. Man kann nichts dazu tun, „*the all-enlightened Mind*“ zu erreichen. (Vielleicht liegt dort gerade das Mißverständnis des Abendländers, daß er denkt, diese Erleuchtung genau so erkämpfen zu müssen, wie „Erfolg“ im weltlichen Leben erkämpft werden muß. Deswegen ist auch seine Begeisterung für systematisch ausgearbeitete, stundenplanmäßige Meditationsübungen auffallend.) Wie alle außersinnlichen Erfahrungen wird die Erleuchtung als außerhalb der Zeit betrachtet und als ein Akt des Absoluten selbst.

Interessant und wissenschaftlich ist die Lehre von *Trikāya* im *Mahāyāna*-Buddhismus (die Auffassung von den drei Körpern BUDDHAS). Die drei Betrachtungsweisen des Buddhakörpers als grobstofflich, feinstofflich und als absolutes Wesen entsprechen den drei Aspekten der Realität, welche die „Nur-Bewußtseinslehre“ aufgestellt hat: fiktiv, relativ, absolut. Aber genau so wie „*Turiya* (der *Māndūkya Upaniṣad*) nicht ein vierter Bewußtseinszustand ist, sondern das eigentliche „Wahre“, was den anderen drei Bewußtseinszuständen (*viśva* = Wach-Zustand; *taijasa* = Traum-Zustand; *prajña* = Tiefschlaf-Zustand) zugrunde liegt, so ist auch in den „drei Körpern“ BUDDHAS nur dasselbe geistige Prinzip wirksam. Das integrale a-rationale Bewußtsein ist nicht etwa eine zusätzliche vierte Bewußtseinsstruktur, sondern jene, welche die drei anderen, das magische Schlafbewußtsein, das mythische Traumbewußtsein und das mentale Wachbewußtsein, integriert.

Ein tibetischer Geheim-Text sagt uns, daß der *Trikāya* im Grunde genommen nichts anderes sei als das ewige Gewahrsein. Wer die Erlösung durch Meditation anstrebt, der muß den objektiven Aspekt des Ich, des Es-im-Ich (*Idamamśa*) durch logisches Nachdenken über die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst eliminieren. Denn nur das Ichbewußtsein veranlaßt den Irrtum, das unwandelbare Selbst (oder Bewußtsein-an-sich) sei Subjekt der Erfahrungen.

In jüngster Zeit hat Indien zwei Gestalten hervorgebracht, die dieser uralten Bewußtseins-Lehre eine dauernde Prägung gegeben haben, jeder nach seiner Art. Ich meine SRI RAMANA MAHARSHI und SRI AUROBINDO. Die weitere Entwicklung der Bewußtseins-Lehre führt aber nun zu einer Stufe, die eigentlich

jenseits der Philosophie liegt: zu einer Einstellung, die keine Mehrung der Erkenntnis ist, sondern nur noch die Vertiefung des Seinsgrundes. Nach MAHARSHI genügt es nicht, diese Lehre bloß theoretisch anerkannt zu haben, sondern man muß sie auch meditativ-quietistisch vollziehen. So bleibt nicht aus, daß MAHARSHIs Lehre dasselbe vorgeworfen wird, was man ungerechterweise auch dem Buddhismus vorwirft, nämlich, das „Nein zur Welt“. AUROBINDOs Auffassung ist natürlich dem extraspektiven Westen viel attraktiver wegen ihres dynamischen Elementes. Der extraspektive Mensch ist sehr dazu geneigt, schon längst vor seiner Erleuchtung zu wissen, was er mit der Erleuchtung anfangen kann. Befriedigt man diese harmlose Neugier nicht mit einigen altruistisch klingenden Plattheiten, so besteht die Gefahr, daß dieser Mensch überhaupt kein Interesse mehr für das Fortschreiten zur Erleuchtung zeigt.

Deswegen sei hier auch die Frage erlaubt, ob diese Bewußtseins-Lehre, in ihren mannigfachen Variationen von den Upaniṣaden bis zu GEBSER (oder bis zu dem Zeitpunkt, wo wir alle *Supermen* geworden sind), nur von geistesgeschichtlichem Interesse ist, oder ob wir auch praktische Schlüsse ziehen können, die wir vorteilhaft zur Meisterung unseres eigenen Lebens verwenden können. Ich neige zu der Ansicht, daß diese Lehre gerade im praktischen Leben von ungeheurer Bedeutung ist. Erstens: schon die Möglichkeit, daß unser innerstes Kern-Bewußtsein mit dem Göttlichen Bewußtsein identisch sein könnte, gibt uns einen ganz anderen Halt im Leben. Durch den ganzen sinnlosen Hexentanz, den wir unser „Leben“ nennen, diese ununterbrochene Kette von Demütigungen und Enttäuschungen, diesen schauerhaften Vorgeschmack der Hölle, verlieren wir unsere Heiterkeit nicht ganz, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß vielleicht trotz allem unsere tiefgründigste Bewußtseins-schicht stets im Zustand der Glückseligkeit bleibt. Das ermuntert den Menschen, gerade wenn er sich niedergeschlagen fühlt, die Quelle dieses uralten und ewig neuen Bewußtseins aufzusuchen. Auch wenn es ein derartiges Bewußtsein nicht geben sollte, würde der Sterbende, indem er seine Gedanken andauernd jene überpersönliche Einstellung erleben läßt, erfüllt von einer Einsicht in die Zusammenhänge (so widersprechend sie sind) des Lebens. Zweitens: Durch diese Lehre gelingt es uns, den Zustand nach dem Tode auf eine Weise zu betrachten, ja sogar zu erleben, die nicht furchterregend ist. Die vornehmste Aufgabe des Lebens ist, sich für den Tod vorzubereiten. Das kann man eher, wenn man Grund hat zu glauben, daß man in sich selbst einen Zustand erzeugen kann, der, losgelöst von der Zeit, das ewige Gewahrsein vertritt. Derjenige, der diesen Standpunkt errungen hat, bekommt auch, wenn er ein „Atheist“ ist, großen Ernst den Dingen der Ewigkeit gegenüber... Und, wenn er dazu noch gewisse Übungen fügt, werden ihm vielleicht kurze Einblicke in sein „*Ātman* - Bewußtsein“ vergönnt. Diese Einblicke könnten ihm offenbaren, daß jenes Bewußtsein keine Zeit kennt. So, daß die Evolution, obwohl sie als Vorgang in der Zeit erlebt wird, als Endresultat außerhalb der Zeit erlebt wird („*only in time, is time conquered*“ – T. S. ELIOT).

Wer sich so weit gebracht hat, braucht nicht mehr ins Jenseits hinüber, denn er führt sein Leben, während er im Diesseits ist, über Dies- und Jenseits hinaus.

„Der Sinn in diesem scheinbaren Widerspruch ist: Wer in Erkenntnis erleuchtet ist (*Jñānin*), ist nicht mehr der göttlichen Ordnung für Welt- und Menschenleben untertan, vielmehr beruht diese Ordnung selbst auf ihm und empfängt an seiner beispielhaften Erfüllung ihre Bestätigung. Denn er hat die Wirklichkeit erfahren, aus der sie fließt und die zu erlangen die göttliche Menschenordnung als Mittel gesetzt ist – darum ist er ihr nicht mehr unterworfen. Sie aber hängt in ihrer Gültigkeit und ihrem Erweis von ihm ab, denn er gibt den übrigen Sterblichen ein unvergängliches Beispiel ihrer Erfüllung. So ist er eine Quelle und Stütze der ewigen Ordnung, in der er selber über sie hinaus ist“³⁾.

Aldous HUXLEY hat einmal in seinem Roman *After Many a Summer*⁴⁾ die These vertreten, daß es möglich sein könnte, daß der Mensch gleichzeitig zwei gegensätzlichen Evolutionsrichtungen ausgeliefert ist, d. h. falls der menschliche Körper 200, 300 Jahre leben könnte, würde er völlig zum Affen-Körper sich transformieren. Der Mensch aber hat die Möglichkeit (während sein Körper ganz allmählich die Affen-Richtung einschlägt), sein Bewußtsein vom Körper zu lösen und es in der engelhaften Richtung bis zum *Ātman* hin zu entwickeln. Das „ewige Leben“ im Sinne eines verlängerten Lebens ohne den klinischen Tod würde dann praktisch eine Entartung bis zum Affenwerden bedeuten.

Eine wichtige Ähnlichkeit zwischen Aldous HUXLEYs Auffassung (in seinen zwei Büchern über seine Meskalin-Experimente *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell*⁵⁾) und der GEBSERs ist, daß beide die Meinung vertreten, daß das „Universale Bewußtsein“ bzw. die „Raumzeitfreiheit“ oder wie man sonst diese sogenannte „vierte Dimension“ bezeichnen will, nicht Ziel der Evolution sei. Wie HUXLEY sagt, sucht dieses Supra-Bewußtsein („Mind-at-Large“) stets Zugang in uns, wird aber verhindert durch gewisse Faktoren. Evolution heißt die fortlaufende Beseitigung dieser verhindernden Faktoren.

Auch die indische Philosophie betrachtet das Göttliche nicht als etwas durch den Prozeß des kosmischen Wandels Evolviertes. Das Wirkliche (als einwohnendes Bewußtsein-an-sich = *Ātman*) ist bei uns hier und jetzt. Als Ziel der Evolution gilt: das Ego, reabsorbiert von der Urquelle, der es entsprungen ist (d. h. vom *Ātman*); Reabsorption des *Ātmans* von der göttlichen Urquelle („Gott“?); und „Gottes“ (Manifestationsphase; *Iṣvara* – Aspekt) vom Absoluten (*Nitya*; *Brahman*-Aspekt). Der Einzelmensch wird hier stets als ein integraler Bestandteil seiner Umwelt betrachtet. Das dem Menschen einwohnende Bewußtsein-an-sich (d. h. nicht ein Strömen von Gedanken, sondern DAS, was die Gedanken möglich macht. *Dasjenige* von dem jeglicher Einzelgedanke entspringt und dahin zurück-sinkt) hat, da es der Geist einer immanenten Göttlichkeit ist, Freiheit als seine wahre Wesenseigenschaft. Die Raum- und Zeitfreiheit, von der GEBSER spricht, ist eine Begleiterscheinung dieses wesenseigenen Gewahrseins. So auch der MAHARSHI: „Die Vorstellungen Bindung und Befreiung sind nichts als Wandlungsformen, wechselnde Gestalten (*vikāra*) des Gemüts. Sie haben kein eigenes Wesen, keinen eigenen Bestand und können nicht aus eigener Kraft wirken. Sie sind nur Veränderungen an einem anderen; es muß eine Größe da sein, die unabhängig von ihnen ist, die ihre Quelle ist und sie trägt. Forscht man dieser Quelle nach, um zu wissen, von wem eigentlich Bindung und Befreiung gelten, so findet

man, sie wird von ‚mir‘ ausgesagt: von einem selber. Wenn du dann ernstlich fragst: ‚Wer bin ich?‘, so wirst du sehen: etwas wie ‚Ich‘ oder ‚mir‘ gibt es nicht. Was übrig bleibt, wenn man erfährt, daß kein Ich da ist, wird zweifelsfrei und lebendig als Licht in sich selbst und allein in sich ruhend erlebt. Dieses lebendige Erlebnis, geradezu und unmittelbar als Erfahrung der höchsten Wahrheit, kommt ganz lautlos und von selber und hat gar nichts Außergewöhnliches und Befremdendes an sich, kommt jedem, der nur eben stillhält, in einwärts gewendeten Fragen, und sein Gemüt keinen Augenblick nach außen fließen läßt... . wer diese Wirklichkeit erlebt hat... für den gibt es nicht Bindung noch Befreiung...

Unser eigenes Da-Sein, zu allen Zeiten und unabhängig von allem übrigen, ist ein Ding zweifelsfreier unmittelbarer Erfahrung. So ist das reine Sein, einzig und gleich für alle, unmittelbar zu erfahren in ewiger Gegenwart als unser eingeborener ursprünglicher Stand. Alles übrige... sind bloße Veränderungen oder Wandlungsformen an der Zuständigkeit des Gemüts (*bhāva-vikāra*). Alle diese Erfahrungen und Erlebnisse sind unserem eingeborenen ursprünglichen Wesen völlig fremd, – das ist der Weisheit letzter Schluß⁶⁾.

Auch der BUDDHA sah die Hauptursache für das Versagen des Menschen bei der Erlangung der Erleuchtung (das *Nirvāṇa*) in der Unwissenheit von dem ursprünglichen Wesen des Geist-Gemütes („*the essential nature of one's own mind*“). Warum kennen wir das Geist-Gemüt nicht in seiner Essenz? Weil unsere Gedanken uns das Wissenkönnen von der Quelle der Gedanken versperren. Es ist daher offensichtlich, daß diese Urquelle durch eine Methode erkannt werden muß, die ganz abseits vom Denken liegt; denn sonst würden die Gedanken wieder obstruieren.

Auch die tibetische Geheimlehre macht einen Unterschied zwischen *Rig-pa* (Bewußtsein-an-sich) und *Shes-rig* (Bewußtsein als Fähigkeit, Phänomene zu erkennen). Der *Rig-pa* kommt dann dem upanisadischen *Turiya* gleich. Sehr lehrreich ist auch die tibetische Einteilung der sechs Stufen des *Bardo* (Bewußtseinszustände):

1 Pränatal ¹⁾	= <i>Skye-gnas</i>	= dieweil im Schoß
2 zu Lebzeit	= <i>Rmi-lam</i>	= während des Traumzustandes
3 zu Lebzeit	= <i>Ting-nge-hzin-Bsam-gtam</i>	= während der Erfahrung ekstatischen Gleichgewichts
4 an der Grenze	= <i>Hchi-Khabi</i>	= während des Augenblicks des Todes
5 Postmortal	= <i>Tschös-nyid</i>	= durch „Himmel“ und „Hölle“ (falls es die gibt!)
6 Pränatal ²⁾	= <i>Srid-pahi</i>	= während der Verstorbenen Wiedergeburt sucht.

Wenn wir dem Vorgang vom Pränatal (1) zu Pränatal (2) folgen, sehen wir, daß (von dem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt her) das Sterben nur der Geburtsprozeß *in reverso* ist. Die Geburt ist dann als Inkarnation, der Tod als Entkörperung des Bewußtsein-an-sich (*Rig-pa; Turīya*) zu betrachten. In jedem Fall aber findet ein Wandel von einem Bewußtseinszustand (*Bardo*) in einen anderen statt.

Aber das eigentlich Herrliche an dieser tibetischen Weisheitslehre ist, daß durch alle Bardos und trotz aller Wandlungen der Weg (vom Affen zum *Ātman*) stets frei ist. Stets offen ist die Tür, die zum wahren Selbst des Menschen oder zum „klaren Licht der Leere“ führt. So wird gesagt:

„Dein eigenes Bewußtsein, leuchtend, leer und untrennbar von dem großen Strahlungskörper, hat weder Geburt noch Tod und ist das unveränderliche Licht (the clear-Light-of-the Void), Buddha Amitabha.“

So lernt der Mensch am Schluß des Evolutionsganges, daß er nicht nur ist, sondern immer war, vom Wesen des eigenen Erwachenseins. Die Erlösung wirkt *ex post facto* – ein als Findling verwechselter Prinz wird nicht „Prinz“ erst wenn er wiederentdeckt wird, die Entdeckung wirkt auch rückläufig. Er ist immer „Prinz“ gewesen, auch als er noch als Waisenkind angesehen und behandelt wurde. Und so geschieht es auch mit uns Prinzen, die wir noch in diesem erbärmlichen Waisenhaus der Welt verweilen. Denn der Mensch wird gewiß nach seiner Vollkommenheit streben, weil er *muß*. Alles, was „affenähnlich *in ihm ist, wird langsam* ausgebrannt werden, während alles, was „*ātman-gleich*“ ist, sich langsam entwickeln wird. Nur das Tierische in seiner Natur wird ausgerottet, wie es ausgerottet werden soll. Nur das Engelhafte wird gefördert, wie es gefördert werden soll. Das ist die eigentliche Evolution, und ich glaube die einzige, die uns erwartet.

Wir sehen, daß das Nein zur Welt in der östlichen Weisheit, was uns auf den ersten Blick so erschreckt hat, im Grunde genommen ein Ja zum Leben ist.

Wie Ernst BENZ richtig sagt: „Wir müßten statt des durch die Masse uns bedrohenden Untermenschen den Übermenschen haben. Aber die Aussichten auf sein Kommen sind schlecht: erstens wissen wir nicht, ob unsere Spezies Mensch überhaupt noch über unausgeschöpfte Reserven verfügt, um eine solche dringend benötigte höhere Art Mensch aus sich hervorzubringen, und zweitens haben wir keine Zeit mehr zu warten.“

Genau dies ist aber die Situation, an der nunmehr an zwei ganz unerwarteten neuen Stellen die Lehre vom Übermenschen heute neu einsetzt: einmal in der Lehre vom Übermenschen wie sie AUROBINDO als Inhalt seiner aus der vedischen Tradition heraus entwickelten Anthropologie entwickelt, zweitens in der Lehre vom Übermenschen, wie sie Teilhard de CHARDIN als Endergebnis seiner anthropologischen Studien aufstellt⁷⁾.

Es sei im vorliegenden Werk ein ganz allgemeiner Versuch gemacht worden, den Weg für ein vergleichendes Studium der beiden großen Vertreter der Übermensch-Idee vorzubereiten.

2. KAPITEL

Theologische Umdeutung der Abstammungslehre

(Pierre Teilhard de CHARDIN, 1881–1955)

„Ein großer Suchender und ein großer Forscher war Teilhard de CHARDIN. Man schwätzt heute oft so gerne von der Verbindung von Naturwissenschaften und Christentum, von Vereinigung, von der Vermählung von Glauben und Wissen. Wir müßten aber nüchtern wissen: Ganz, ganz selten kommt es zu einer legitimen Ehe eines religiösen, christlichen Glaubens und der modernen Wissenschaft in der Existenz einer Person.“

– Fr. HEER⁸⁾ –

Ein sehr gutes Bild von dem Leben und der Lehre des französischen Paläontologen und Jesuiten Teilhard de CHARDIN zeigt uns N. M. WILDIERS, der auch von den Freunden TEILHARDs ausersehen war, als der beste Interpret der TEILHARDschen Gedankengänge, die endgültige Ausgabe der Werke TEILHARDs einzuleiten.

TEILHARD versuchte eine dreifache Synthese zu formulieren, nämlich eine Vereinigung zwischen:

- (I) Materie und Geist
- (II) Naturwissenschaft und christlichem Glauben
- (III) Vielfältigkeit und Einheit.

Diese Synthese ist zweifelsohne großartig, aber sie ist weder einmalig noch bahnbrechend, wie die Freunde TEILHARDs es behaupten und wie es vielleicht auf den ersten Blick auch erscheint. Außerdem sagt uns ja TEILHARD selbst, worauf der Schluß seiner ganzen geistigen Auseinandersetzung hinzielen will. Danach ist letztes Ziel und letzter Zweck der Evolution: die Materie zu *christifizieren*. Es sei dahingestellt, ob man der Evolution einen konfessionell gebundenen Sinn geben kann. Man kann eher sagen, die Materie zu veredeln, zu beseelen, zu ver-

geistigen; aber „zu christifizieren“ ist ein Ausdruck, den nur eine vom Absolutheitsanspruch betörte Theologie verwenden kann. Um dieser konfessionellen Beschränkung aus dem Wege zu gehen, sieht TEILHARD sich gezwungen, dem Begriff „Christus“ einen ganz anderen Sinn zu geben als in der Theologie üblich. Christus ist danach nicht mehr eine historische Persönlichkeit, sondern er wird umgedeutet im Sinne eines universal-kosmischen Geistes, des sog. lebendigen Christus⁹⁾. Aber gerade das hat die Theosophie, die Anthroposophie und eine Anzahl anderer Denkrichtungen bereits vor Jahrzehnten vollbracht. Deswegen hat man diese Richtungen als „gnostische Sekten“ abgetan. Aber auch der moderne Vedānta, die berühmte Schule der indischen Philosophie, hat den *Ātman* als Christus im kosmischen Sinn interpretiert. Leider ist es aber so, daß, wenn einer aus außer-christlichen oder außer-europäischen Kreisen eine Synthese aufbaut, diese von abendländischen Theologen geringschätzig als „Synkretismus“ gebrandmarkt wird, der Synkretismus eines christlichen Theologen wird jedoch als „Synthese“ bewundert. Aber auch im christlichen abendländischen Rahmen ist eine Uminterpretierung der Evolution längst vor TEILHARD vorgenommen worden. „Es gibt keine einzige der Ideen TEILHARDs, die nicht in der theologischen Diskussion der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zur Sprache gekommen wäre“¹⁰⁾.

Betrachten wir die erste Synthese: Materie und Geist.

Die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi während des Meß-Sakramentes erscheint TEILHARD als Muster für die Evolution, die die Materie von der physischen Ebene bis zu ihrer höchsten Ebene („Christifikation“) durchlaufen muß¹¹⁾. Dieser Gedanke ist zwar nicht offen ausgesprochen, ist aber erhaben und nötigt deswegen Ehrerbietung ab. Aber auch andere Religionen haben versucht, eine ähnliche Materie-Geist-Evolutionsidee zu formulieren, nur mit anderen Bezeichnungen als „Christus“ und „Christifikation“. Einen der ersten Versuche, eine Materie-Geist-Synthese aufzustellen, finden wir bei der Jaina Religion mit ihrer tief sinnigen Metaphysik. In dem Gewand eines Dualismus von Geist und Körper wird eine Synthese formuliert. Nach dem Buch *Umāsvāti Tattvārthadhigama Sūtra* (3 Jh. n. Chr.) sind die fünf Sinne (*indriya*) in die physischen Sinnesorgane (*dravaya-indriya*) und deren psychische Entsprechungen (*bhāva-indriya*) geschieden. Z. B. das Auge ist so konstruiert, daß es Farben wahrnehmen kann, obwohl die Farbe als eine Eigenschaft der Materie angenommen wird. Während die Sinnesorgane die äußerlichen Kräfte der Psyche sind, ruhen die Faktoren, die eine Wahrnehmung erst ermöglichen, in der Konstitution der Seele selbst. Die Wahrnehmung ergibt sich aus dem Kontakt zwischen Sinnesorgan und Gegenstand. Das erklärt aber noch nicht die psychische Wahrnehmung. Der Jainismus vermeidet die Fehler des Materialismus wie auch die des Idealismus, indem er die Wechselbeziehung von Geist und Materie anerkennt. Jedes Wesen wird „*jīva*“ genannt und bildet eine Zusammensetzung von Seele und Körper. Die Theorien von der Erschaffung des Kosmos durch Gott und von ihrer Entwicklungen aus der *Prakṛti* werden auseinandergesetzt. Das ganze Weltall des Seins wird auf die zwei unendlichen, ungeschaffenen, zusammenwirkenden, aber voneinander unabhängigen Prinzipien von *jīva* und *ajīva* zurückgeführt. Was

Bewußtsein besitzt, ist *jīva*, was kein Bewußtsein hat, aber wahrgenommen werden kann, ist *ajīva*. Hier finden wir eine objektive Klassifizierung der Dinge in der Schöpfung; die Lebewesen sind aus Geist und Körper zusammengesetzt, und ihre Seele ist von der Materie verschieden und ewig. Die Kosmologie der Jainas baut auf dem fundamentalen Prinzip der atomischen Struktur des Weltalls auf. Die von den Sinnen wahrnehmbaren physischen Gegenstände bestehen aus *paramānu* (d. h. Atomen). Man nimmt eine gegebene, homogene Masse von *puḍgala* (d. h. unbelebter, aber gestaltfähiger Stoff) an, die durch einen Prozeß der Differenzierung unterschiedliche Arten von Atomen erbringt, die qualitativ bestimmbar sind. Ein *anu* (d. h. Atom) hat keinen absoluten Anfang, keine Mitte und kein Ende. Es wird weder erschaffen, noch kann es vernichtet werden. Es ist die Grundlage jeder *mūtra* (d. h. Form), jedoch selbst *amūtra* (ohne Form). Die Materie ist durch die Verbindung von Atomen hervorgebracht, die wechselseitiger Anziehung unterliegen. Eine Atomverbindung tritt ein, wenn die Atome von verschiedener Art sind. Also existiert *puḍgala* in zwei Formen: als einzelnes Atom (*anu*) und als Verbindung von Atomen (*skandha*). Das Weltall wird als *mahāskandha* (die große Vereinigung von Atomen) betrachtet. Nach KUNDAKUN-DĀCĀRUAs *Pañcāstikāyamaya-sārā* (c. 50 v. Chr.) sind die Wandlungen in der physischen Welt auf die Auflösung und die Verbindung von Atomen zurückzuführen. Außerdem behaupten die Jainas, daß die homogenen Atome die verschiedenen Elemente durch unterschiedliche Verbindungen erschaffen. Insofern stimmt die Jaina-Theorie mit dem Atomismus der griechischen Philosophen DEMOKRIT und LEUKIPP überein. Durch die Vereinigung der Atome in Zusammenhäufungen ergeben sich mannigfache Formen. Aber nur im Raume miteinander vorhandene Dinge bilden allein noch keinen *Kosmos*. Unser Geist kann einander vorhandene Dinge bilden allein noch keinen *Kosmos*. Unser Geist kann durch Gedanken und Vorstellungen auch die Materie wandeln, beeinflussen, sogar vergeistigen durch die Kraft des *Karma*. Das Wort *Karma* bedeutet hier etwas ganz Bestimmtes und ist nicht mit der populären Bedeutung des Wortes zu verwechseln. *Karma*, für die Jaina Theorie, ist eine Substanzkraft materieller Art und deswegen *paṇḍgalika* genannt. Es ist feinstoffliche Materie, die zur Entfaltung der karmischen Potenzen des Kosmos dient und als solche den ganzen Weltraum erfüllt. Durch ihren Verkehr mit der Außenwelt wird die Seele von den Teilchen der fast geistartigen Materie durchdrungen. Diese werden „*Karma*“ genannt und bauen einen neuartigen Leib, *Kārmanāśarīra*, auf. Das Karma hat so eine Wirkung, daß jede eintretende Wandlung ein Merkmal hinterläßt, das beibehalten und zu einem Organismus evolviert wird, um der künftigen Aktivität als Grundlage zu dienen.

Hier haben wir schon in großen Zügen eine Evolutionslehre, die die Synthese zwischen Geist und Materie versucht hat. Wenn nun bei Teilhard de CHARDIN diese Synthese in fast parallelen Symbolen zu dem katholischen Meß-Sakrament formuliert wird, so ist das nur TEILHARDs konfessionell gebundener Auffassung zuzuschreiben. Es geht aber zu weit, darin eine naturwissenschaftliche Bestätigung der christlichen Lehre sehen zu wollen. Vielfach begnügt sich TEILHARD damit, für die Wiedergabe seiner naturwissenschaftlichen Vorstellungs- und Begriffswelt häufig christliche Ausdrücke oder Neologismen zu benutzen,

und zwar in der an sich erhabenen Absicht, diese neuartigen Anschauungen unserem durch die christliche Welt geformten Verstand näherzubringen. Auf diese Weise kann ein Zusammentragen verschiedener Belegstellen zu einem Hineintragen eben jener Ideen führen, die man auf Grund persönlich vorgefaßter Meinungen in seinen Schriften vorfinden will. Der Leser TEILHARDs läuft Gefahr, „christliche“ Vorstellungen und Losungen zu finden, die in die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse wohlwollend aber willkürlich hineininterpretiert worden sind. Ein solcher Gebrauch pseudo-christlicher Termini¹²⁾ (z. B. *Universaler Christus, Christus-Evolutor, Super-Christus, Christischen, Christogenese, Christifikation* usw. usw.) mag erlaubt sein, um subjektiv empfundene und schwierige Vorstellungen leichter verständlich zu machen. Baut man aber gerade auf diesen von vornherein christlich gefärbten Termini seine „Synthese zwischen der Welt der Wissenschaft und der Welt des Glaubens“ auf, so ist das gewissermaßen irreführend.

TEILHARD war vom Fach her Paläoanthropologe und Biologe. Er betrachtete die gesamte erkennbare Wirklichkeit als einen Vorgang, der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein kann. Gerade für diese Forschung sollte der entwicklungs-geschichtliche Blick eine unerläßliche Grundlage bilden. Danach ist der gesamte Kosmos ein riesiger Ablauf, ein ununterbrochener Vorgang des Werdens, eine Steigerung zu immer höheren Ebenen des Daseins, kurz gesagt eine *Genese*. An die Stelle der Kosmologie stellt er die *Kosmogense*. Über *Kosmogense, Biogenese, Zoogenese* führt der Weg zur *Anthropogenese* oder *Noogenese*, womit die stufenweise Entwicklung des Geistes und der psychischen Eigenschaften gemeint ist. Die Biogenese mündet letzten Endes in die „*Christifikation*“ des Universums.

Es ist aber nicht so, daß TEILHARD durch seine naturwissenschaftlichen Forschungen auf eine indirekte Bestätigung der Glaubenswahrheit seiner Religion gestoßen war und danach und dadurch eine Synthese entwickelte, die die scheinbaren Konflikte, den inneren Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Glauben aufhebt. Was ihm von vornherein vorschwebte, war eine Neu-Interpretation der christlichen Lehre, in welche die Forschungsergebnisse der heutigen Naturwissenschaft einbezogen werden sollten, um die christliche Hoffnung (vom Kommen des Gottesreiches) verständlicher (für die wissenschaftlich gebildeten Kreise von Andersgläubigen und Nichtgläubigen) zu gestalten. Ist TEILHARDs Evolutionslehre *inhaltlich* von der Paläontologie und der christlichen Heilsbotschaft angeregt worden, oder hat er ihnen Lösungen entnommen – oder bezieht er sich vielleicht nur zu dem Zwecke auf sie, um für eine weder von der Wissenschaft noch vom Glauben angeregte Lösung bzw. Methode zur Lösung von Problemen (die inhaltlich ebenfalls von keinem der beiden Bereiche gestellt waren), bei ihnen nachträglich eine Bestätigung oder Rechtfertigung zu suchen? Es scheint, als ob das letztere der Fall ist und daß dies durch eine Untersuchung des Zusammenhanges bestätigt wird, in dem die folgenden Sätze in *La Vie cosmique* (1916, S. 29) stehen:

„Irgendwo muß sich ein *Standpunkt* finden, von dem aus Christus und die Erde derart aufeinander bezogen erscheinen, daß ich den einen nur zu besitzen vermag,

wenn ich die andere umfasse, daß ich mit dem einen nur in Gemeinschaft treten kann, indem ich mit der anderen verschmelze, daß ich nur absolut Christ sein kann, wenn ich ganz Mensch bin.“

Ferner:

„Das große Ereignis meines Lebens war die schrittweise Identifizierung zweier Sonnen am Himmel meiner Seele: Der eine dieser Sterne war der von einer verallgemeinerten Evolution konvergierenden Typs postulierte kosmische Gipfel, und der andere wurde von dem auferstandenen Jesus des christlichen Glaubens gebildet“¹³⁾.

Hieraus ergibt sich, daß die Naturwissenschaft wie auch die christliche Heilsbotschaft für die Lösungen TEILHARDs von sekundärer Bedeutung sind. Erst sekundär hat TEILHARD versucht, seine synthetische Synthese an die großen Entdeckungen der Paläontologie und der Endzeiterwartung der christlichen Theologie anzuknüpfen. Man kann leider nicht umhin, von der Arbeitshypothese auszugehen, daß die wesentlichen Anstöße, die seinem Denken die Richtung gegeben haben, immer aus der geistigen Wirklichkeit der aktuellen Situation, in die er sich gestellt fühlte, kamen. Nachträglich benützt er dann Ideen von der Wissenschaft und der Theologie, um seine Synthese zu bestätigen und zu erläutern. Bei einer Untersuchung seines Denkens soll man unterscheiden zwischen wesentlichen Aussagen und nur bestätigenden Bezugnahmen. Die letzteren sind für TEILHARD besonders wichtig, weil er gerade eine allumfassende Synthese anbahnen wollte.

Nun sagt ja TEILHARDs wohlwollendster Kritiker, N. M. WILDIERS, selbst: „Die gebotenen Lösungen sind übrigens mehr das Ergebnis einer persönlichen und subjektiven Erfahrung als das Ergebnis einer rein wissenschaftlichen Untersuchung“¹⁴⁾.

So gesehen erscheinen TEILHARDs Leistungen im völlig anderen Lichte, und man kann, was er geleistet hat, nicht hoch genug schätzen. Hier ist eine Seltenheit für unser 20. Jahrhundert, ein erleuchteter Mystiker mit naturwissenschaftlichem Können von Format. Im Gegensatz zu BENZ finden wir die Gleichstufung TEILHARDs mit THOMAS VON AQUIN nicht übertrieben¹⁵⁾. – Wo sonst finden wir diese geniale Gabe, alles in großen Zusammenhängen zu sehen und zu begreifen?

Es ist noch zu früh, über TEILHARD endgültig zu urteilen; wir sehen vorerst nur seine Füße. Die große Bedeutung TEILHARDs liegt nicht in seinen einzelnen Ideen, sondern in der Zusammenschau und Integration dieser Ideen. TEILHARD ist der Vorläufer der Theologie der Zukunft, nämlich einer Integralen Theologie. Die Theologie von morgen muß integral sein, wenn sie Bestand haben will.

Um eine so großartige Synthese wie TEILHARDs (mit seinen gut durchdachten Beziehungen zwischen Evolution und Gottesidee) zu finden, muß man sehr weit in die Geschichte zurückgreifen. Erst bei dem altindischen *Sāṃkhya*-System von KAPILA finden wir den genialen Verusch, an Stelle einer kompletten Schöpfung eine werdende Evolution zu stellen. Das System heißt eben *Sāṃkhya*, weil es sich mit Evolution beschäftigt. Das Wort *Sāṃkhya* bedeutet eine Philosophie, die die Prinzipien der Evolution der Welt aufzählt. KAPILA muß schon vor dem

Auftreten BUDDHAS gelebt haben, weil der Buddhismus viele seiner Lehren vom *Sāṃkhya* übernommen hat. Wenn aber die buddhistische Kausalitäts-Lehre in gewisser Hinsicht der *Sāṃkhya*-Theorie der Evolution ähnelt, so liegt dies daran, daß beide die Upaniṣaden als gemeinsame Quelle haben. Bereits in der KATHA Upaniṣad¹⁰) findet man die Auffassung von einer kosmischen Evolution, die manche Synthese TEILHARDs vorwegnimmt. Schon in den Kosmogonien des *Rgveda* (1400 v. Chr.) finden wir eine Dreiheit von Prinzipien, die an der Spitze der Weltentwicklung stehen:

- (I) das Urprinzip
schafft aus sich:
- (II) die Ur-Materie,
und in dieser, als
- (III) Erstgeborener der Schöpfung,
selbst entsteht.

Bei TEILHARD kommt der Begriff *Komplexifikation* vor. Gemeint ist damit die Entstehung einer immer komplizierteren Organisation während der Kosmogonie. Also eine alles durchdringende Tendenz des Kosmos in all seinen Teilen zu einem *repliement sur soimême*. Also der Weltstoff ist in sich selber zusammengefaltet, und dieser Vorgang wird von einer Steigerung der energetischen Spannung in den so entstandenen *Korpuskular*-Organisationen begleitet. Die Evolution führt zur Entwicklung eines stufenweise immer bewußteren Geistes. TEILHARD will nun die Evolution des Geistes mit der Auffassung von Energie in Zusammenhang bringen, wobei er unterscheidet zwischen Energie im physikalischen Sinne und psychischer Energie. Eben diese fast prophetische Schau finden wir in dem *Sāṃkhya*-System und in ihrer Quelle, den Upaniṣaden.

Für das *Sāṃkhya* ist zwar das Weltall keine Schöpfung eines Gottes, der durch einen einzigen Erlaß seines Willens eine von ihm selbst völlig verschiedene Schöpfung geschaffen hat, aber doch das Ergebnis eines Zusammenwirkens von einer unendlichen Zahl von Geist-Entitäten und der stets aktiven Energie (*Prakṛti*). Die *Prakṛti* ist auch die eigentliche Substanz, aus der sich die Welt entfaltet. Das *Sāṃkhya* sieht das höchste Prinzip der Welt als eine Einheit von entgegengesetzten Faktoren. Da die *Prakṛti* homogen und omnipresent ist, liegt sie allen Dingen zugrunde und jedes Ding teilt die Charakteristika von allen anderen. Die *Prakṛti*, die in sich die möglichen Potenzen aller Dinge enthält, manifestiert sich in einer Intensivierung der seelischen, subjektiven Tätigkeit. Das Endergebnis ist ein gestaltetes Gedankengewebe, sehr ähnlich der *Noosphäre* TEILHARDs, worunter ein System geordneter Denkprozesse und deren Auswirkungen zu verstehen ist. Nach *Sāṃkhya* ist *Mahat* (das Ur-Große) als erstes Resultat der Evolution der *Prakṛti* auch die Ursache des Weltalls. Genauso wie *Mahat* den kosmischen Aspekt ausdrückt, so ist *Buddhi* die jedem einzelnen zugehörige psychologische Entsprechung. BUDDHI ist die feinstoffliche Substanz aller Denkprozesse oder die neuartige psychische Energie, die in der Evolution stets mit der Komplexität der gestalteten Entitäten zunimmt. Wenn sich die grobstofflichen Atome verbinden, werden ihre Charakteristika in ihren Endprodukten zwar wahrgenommen, aber bringen keine neue Art des Seins hervor. Die Evolution

des spezifischen Typs (*viśeṣa*) aus der allgemeinen Gattung wird *tattvāntara-parināma* genannt in Unterscheidung zu einem bloßen Wandel der Charakteristika (*dharmāparināma*). Die Atome erscheinen durch verschiedene Transformationen der Qualität als die Vielfältigkeit des kosmischen Seins. Da die Potentialität von allem in jedem ist, ist ein pausenloser Werdegang der Evolution um des *Puruṣa* willen vorhanden. Der *Puruṣa* spielt hier eine ähnliche Rolle wie TEILHARDs Punkt *Omega*, der der Evolution ihre Orientierung gibt. Genau so wie TEILHARDs „Christus“ ist der *Puruṣa*:

- (I) strukturell und organisch an den Kosmos gebunden;
- (II) stellt er den Sinn der Entwicklungsgeschichte dar;
- (III) das, was der Welt ihre Einheit und Kohärenz verleiht.

Nach dem *Sāṃkhya* bilden die grobstofflichen Atome die anorganischen wie auch die organischen Körper. Es gibt in der Entwicklung von jenen zu diesen keine direkte Unterbrechung der Kontinuität. Die Ebenen des Anorganischen, des Pflanzlichen und des Animalischen sind die drei Stufen im Vorgang der Evolution, die nur Entwicklung der Qualitäten der Komponenten, nicht aber solche der Atom-Komponenten selbst bedeuten. Die Entfaltung der verschiedenen Eigenschaften wird durch die verschiedenartige Zusammenordnung der Atome bewirkt. Mit jedem Fortschritt auf dem Wege der Evolution wird, nach *Sāṃkhya*, diese Zusammenordnung der Atome immer komplexer (*sāmsiddhikam*). Jede Ebene der Evolution ist komplexer, aber auch bewußter als die niedrigere; und einfacher, aber (vom Standpunkt der Bewußtseinsentfaltung) gröber als die nächst-höhere. Die Reihe von der *Prakṛti* zu den fünf grobstofflichen Elementen zählt vierundzwanzig Glieder, und der *Puruṣa* ist dann als die Krönung oder als fünfundzwanzigstes Prinzip des *Sāṃkhya*-Systems anzusehen. Alle Produkte werden als die *vikṛti* oder *Prakṛti* angesehen, wobei die *Prakṛti* zu *vikṛti* in der Relation einer ursprünglichen Substanz zu ihren Modifikationen steht. Die Evolution ist lediglich die sichtbar werdende Manifestation dessen, was bereits potentiell vorhanden war. Die Urquelle des Werdens ist aber dadurch nicht erschöpft. Kein physischer Gegenstand kann wirken, ohne dabei einiges von seiner latenten Energie zu verbrauchen. Infolgedessen ist *Prakṛti* nicht als von rein materieller Art aufzufassen. Gerade das psychische Element spielt bei dem *Sāṃkhya* eine große Rolle. Man spricht von einem aus dem Willen (psychischen Kräften) geborenen Körper bzw. Organismus, nämlich *sāṃkalpikam*. Das Weltall wird nach der Analogie des menschlichen Selbstes aufgefaßt, da der Mensch einen Mikrokosmos darstellt, der alle Elemente der Schöpfungs-Realität reduziert in sich trägt. *Buddhi* oder ein progressives Wachsen des Bewußtseins hat die zentrale Stellung in der *Sāṃkhya*-Evolutionstheorie. Die bisherige Bewußtwerdung setzt ein unbegrenztes Bewußtsein voraus. Der begrenzte Geist verwirklicht sein wahres Wesen, indem er das in ihm latent vorhandene aber unbegrenzte Bewußtsein entfaltet. Dem Fortschritt der Bewußtseinsentfaltung gemäß steht das sich so ergebende Wesen auf der Stufenleiter der Evolution höher oder tiefer. Auf der untersten Stufe haben wir die fast bewußtlose Materie, das Reich der Mineralien. Aber auch dieses Reich dient den Zielen der Bewußtwerdung. In den Pflanzen und Tieren erkennen wir einen progressiven Aufstieg. Mit dem Menschen aber fängt eine

neue Phase des Lebens an, weil der Mensch allein der Meditation fähig ist. Mit Hilfe der Meditation aber steigert sich die progressive Entfaltung des Bewußtseins nicht länger in einem arithmetischen, sondern einem geometrischen Verhältnis.

Die Sāṃkhya-Evolutionslehre sieht im Individuum kein bleibendes Ergebnis, sondern nur eine vorübergehende Phase, die zur Offenbarung des zotalen *Purusa* hinführt. Alles strebt fortwährend danach, das Bewußtsein noch höher zu entfalten. Dann erreicht ein Mensch eine Stufe der Bewußtseins-Entfaltung, so hoch, daß das Bewußtsein sich sogar von körperlichen Bedingungen absondern kann. Diese ist die *videhakaivalya* Stufe des Überbewußtseins. Der Mensch, der das erreicht hat, ist ein *Jivanmukta* oder Übermensch (ähnlich wie TEILHARDs *surhomme*). Genau so wie der ursprüngliche Vormensch allmählich zum wirklichen Menschen wurde, so will im Verlauf der Evolution der Mensch sich so weit über sich selbst erheben, daß er eine neue Bezeichnung für sein eigenes Wesen braucht. Das Sāṃkhya Äquivalent für diese Bezeichnung ist *Jivanmukta*. Der Vorgang, in dem der potentielle Übermensch seine Fähigkeiten aktualisiert, wird im Sāṃkhya *mokṣa* genannt. Der Schlußpunkt der ganzen kosmischen Evolution, der ganzen prakṛti-purusa Bewegung wird *Sarvamukti* genannt und ähnelt TEILHARDs Punkt Omega als „einem angenommenen höheren Pol der menschlichen Ko-Reflexion“¹⁷).

Nach TEILHARD liegt die Zukunft des Menschen auf der sozialen Ebene, nach Sāṃkhya liegt sie auf der spirituellen Ebene. Für TEILHARD liegt das Ziel der Evolution im Erwachen eines Über-Bewußtseins, das sich aus dem Zusammenschließen und der Einheit der Menschen ergeben würde. Sein Punkt Omega ist auch der Punkt, an welchem die Noosphäre zu einer vollendeten Einheit zusammenschmilzt und eine superpersönliche Organisation gewinnt („eine komplexe Einheit, in der die organisierte Summe der reflektierten Elemente der Welt einzig im Schoße eines transzendenten Super-Ego unumkehrbar wird“¹⁸). Aber der Schwerpunkt bei TEILHARDs Auffassung liegt im Psychosozialen. Das birgt in sich die Gefahr, daß ein beachtlicher Teil von TEILHARDs Ideen weder zur Naturwissenschaft noch zur Theologie gehört, sondern im Sozialpolitischen liegt. Das führt dazu, daß manche Kritiker sich veranlaßt sehen, TEILHARD marxistische Tendenzen vorzuwerfen. Aber es ist nicht nötig, sich mit TEILHARDs „Sozialisierung“ und anderen ähnlichen Ideen hier auseinanderzusetzen. Die „Sozialisierung“, „Totalisierung“, „Amorisation“, usw. haben ja bei TEILHARD nur Bedeutung in bezug auf das Endziel, und das Endziel der Menschheit ist danach die Einheit. „Eher würde die Erde aufhören, sich zu drehen, als daß die Menschheit, als Ganzes gesehen, aufhörte, sich zu organisieren und zu einen“¹⁹).

Das Sāṃkhya bejaht ja auch diese Einheit der Menschen, aber auf eine andere, nämlich auf eine metaphysisch fundierte Art und Weise. Wenn alle Gegenstände der Wahrnehmung auf eine Prakṛti zurückgeführt werden, können auch die Subjekte der Wahrnehmung einen universalen Geist besitzen, der in den empirischen Einzelwesen der Welt mit den mannigfaltigen Hinderungen der Stofflichkeit zu ringen hat. Der von Sāṃkhya vorgestellte „Gott“ ist kein reines Sub-

jekt, sondern trägt die Möglichkeit des Objektwerdens in sich. Wenn wir alle Objekte auf ihre letzte Kategorie zurückverfolgen, gelangen wir zu einer supra-bewußten All-Seele, die die Potentialität aller Objekte in sich umfaßt, also zu einem Subjekt-cum-Objekt.

Es darf hier nebenbei erwähnt werden, daß in manchen ungenau unterrichteten Kreisen der Einwand oft erhoben wird, daß der Begriff von Evolution niemals im indischen Denken auftauchen kann, weil ja dort die Welt als „unwirklich“ angesehen wird. Das ist irrig. Erstens ist die sog. illusionistische Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder (in breiten Kreisen schlechthin als „*Māyā*“ bekannt) eine rein metaphysische Lehre und behauptet etwas ganz anderes als was man im Abendland unter „Illusion“ oder „unwirklich“ versteht. Der katholisch orientierte Indologe HACKER, zweifellos einer der besten Kenner der indischen Philosophie, hat diesen Irrtum längst aufgedeckt. Die Welt mag als „Schein“ betrachtet werden, aber nach dem indischen Illusionismus existiert sie nicht bloß in der Vorstellung, sondern sozusagen „draußen“.

„Das Wort *illusorisch*, das ich in der advaitischen Ontologie als Entsprechung etwa des indischen *mithyā* verwende, ist nicht dahin mißzuverstehen, daß für den brahmanischen Illusionisten die Welt nur in der Vorstellung des erkennenden Subjektes existierte. Der brahmanische illusionistische Monismus kennt den für uns zunächst etwas überraschenden Begriff *einer objektiven Existenz der Illusion oder des Scheins*“²⁰). Übrigens ist auch im extremsten Fall die „Unwirklichkeit“ der Welt in der indischen Philosophie ein rein metaphysischer Begriff gewesen; d. h., daß im Vergleich zu „Gott“ oder der absoluten Wirklichkeit die Schöpfung nur eine abgeleitete und als solche eine relative Wirklichkeit hat. Im Vergleich zu dem Absoluten verblaßt das Relative fast zu einer Unwirklichkeit. Das hat aber mit den Beziehungen *innerhalb* der nur relativ wirklichen Schöpfung nichts zu tun. Für ethische und evolutionäre Vervollkommnung ist die Welt wirklicher als je. Das muß betont werden, weil auch M. N. WILDERS, der große Herausgeber von Teilhard de CHARDINs Werken behauptet, um TEILHARDs Verdienste hervorzuheben:

„Einige mystische Richtungen (im Hinduismus . . .) begreifen die Welt als fast inexistent. . . die Welt sozusagen im Nichts verschwindet. Die Welt ist nur Schein und Illusion, ein nutzloser Durchgang . . .“²¹). In einem früheren Werk von mir habe ich bereits bewiesen, daß gerade in der östlichen Geistesgeschichte eben *diese* Welt von ungeheurer Bedeutung ist, weil nur hier der evolutionäre Sprung nach oben als möglich angesehen wird²²).

Die heute so in Mode gekommene Übertreibung der Bedeutung von TEILHARDs Ideen ist teilweise der Unkenntnis der indischen Philosophie in Europa zu verdanken. Auch die religionsphilosophische Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft, der Evolutionslehre und der Relativitäts-Theorie EINSTEINs (sogar auf dem Gebiete der Paläo-Anthropologie) ist in einer umfassenden und weit unbefangeneren Weise auf dem Boden der indischen Philosophie erfolgt. Man denke an Philosophen wie Surendranath DASGUPTA oder Naturwissenschaftler wie J. C. BOSE.

Eine der zwei wichtigsten Ideen über Evolution, die man TEILHARD zuschreibt, ist, daß die Evolution der Welt den Weg einer wachsenden Komplexität genommen hat. Diesen Grundgedanken findet man schon in der Sāmkhya Philosophie, wie wir bereits gezeigt haben. Der berühmte indische Philosoph Surendranath DASGUPTA hat aber auch diese Idee im Zusammenhang mit den heutigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen weiter entwickelt in seiner Theorie der „*dependent Emergence*“:

„Using physical imagery, I may say that as we grow in experience, the area that is determined by and determines an apperception also enlarges, and the rational process involved therein also become more and more complicated“²³).

Die zweite wichtige Grundthese bei TEILHARD, daß sich in der Evolution die Ausrichtung immer auf einen wachsenden Grad des Bewußtseins feststellen läßt, ist ebenfalls vor ihm ein oft diskutierter Gegenstand der indischen Philosophie gewesen, wie ich in einer früheren Veröffentlichung von mir ausführlich dargelegt und teilweise auch in diesem Buch geschildert habe²⁴).

Nichts, was hier gesagt worden ist, soll im geringsten als Schmälerei der wissenschaftlichen Leistungen TEILHARDs verstanden werden. Es ist im Gegenteil eine Ehre für die indische Philosophie, wenn ein Naturwissenschaftler und Denker von TEILHARDs Format unabhängig von ihr zu ungefähr ähnlichen Schlußfolgerungen kommt, bis auf gewisse konfessionell gebundene Äußerungen wie z. B. wenn TEILHARD sagt:

„Im Herzen des sozialen Phänomens selbst ist eine Ultrasozialisation im Gange: nämlich die, durch die die Kirche sich nach und nach bildet, indem sie durch ihren Einfluß belebt und indem sie in ihrer sublimsten Form alle geistigen Energien der Noosphäre sammelt: die Kirche, der reflexiv christifizierte Ausschnitt der Welt – die Kirche, der wesentliche Brennpunkt zwischenmenschlicher Affinitäten durch Super-Liebe – die Kirche, die zentrale Achse der universalen Konvergenz und der genaue Punkt der aufleuchtenden Begegnung zwischen dem Universum und dem Punkte Omega“²⁵).

Es wäre nun naiv, bei einem solchen apologetischen Panegyricus das Wort „Kirche“ wortwörtlich zu nehmen. Denn schwerlich kann die Kirche irgendeiner bestimmten Konfession Maß und Mitte der ganzen Evolution sein. Man soll viel lieber solche Äußerungen, die wahrscheinlich dem konkreten Druck einer bestimmten Situation entspringen (TEILHARD war letztlich völlig auf die Gunst seiner Kirche angewiesen), in ihre überkonfessionelle Sinnggebung zurückinterpretieren. Dann würden wir unter „Kirche“ verstehen das Zentrum des Seins, wo jede Religion und jegliche Kirche verankert ist; als eine Antwort auf kosmische Evolutionsgnade, durch die wir emporgehoben werden. Man kann seine eigene Kirche mit großer Reverenz behandeln und doch diejenigen Gedanken, die die Evolution in der Gegenwart wirklich bewegen, *neben* ihr aufbauen.

Anschließend möchte man das Urteil von Jean PIVETEAU über das wissenschaftliche Werk TEILHARDs zustimmend zitieren:

„Es hat uns großartige Perspektiven eröffnet; es hat unsere Schau der Welt erneuert; es kennzeichnet eine der großen Etappen in der Entwicklung der Paläontologie“²⁶).

Aber trotz ihrer mannigfachen Vorzüge und dem internationalen wissenschaftlichen Maßstäben angemessenen Niveau vermissen wir in TEILHARDs Werken irgendein Kausalitätsverhältnis zwischen seinen wichtigsten Grundthesen. Er erwähnt zwar, daß eine wachsende Komplexität und ein zunehmendes Bewußtsein im Werdegang der Evolution zusammen auftreten, aber ist das eine die Folge des anderen? Können wir überhaupt von einem Kausalitätsverhältnis sprechen? Das beantwortet uns TEILHARD nicht, wohl aber AUROBINDO, der im nächsten Kapitel behandelt wird.

3. KAPITEL

Die Verwirklichung des göttlichen Bewußtseins durch Integralen Yoga

(Sri AUROBINDO, 1872-1950)

„Wir müssen nicht klagen, daß
alles vergänglich sei. Das
Vergänglichste, wenn es uns wahrhaft
berührt, weckt in uns ein
Unvergängliches.“

- Fr. HEBBEL²⁷⁾ -

Ein sehr gutes Bild von dem großen Weisen des modernen Indien Sri AUROBINDO und wie dieser in Lehre und Praxis dem Menschen unserer Zeit den Weg zur geistigen Entwicklung öffnet, zeigt uns der evangelische Theologe Otto WOLFF²⁸⁾.

Auch ich habe in meinem letzten Buch²⁹⁾ die Bedeutung AUROBINDOs innerhalb der Geistesgeschichte der Gegenwart dargelegt und eine systematische Einführung in seine Gedanken von Integralelem Yoga wie auch eine kurze biographische Skizze beigefügt. Hier beschränken wir uns auf seine Evolutionslehre und wie er die so erwünschte Brücke zwischen Religion und Naturwissenschaft geschlagen hat. AUROBINDO versucht, indische, religionsphilosophische Gedanken und abendländische, naturwissenschaftliche Theorien zu einer großen Synthese zu verbinden. Natürlich wollte er diese Synthese, jedoch nicht um der Synthese willen, sondern um dessentwillen, was in solch einer Synthese integriert werden soll. In rein theoretischer Begrifflichkeit wollte er nicht seine Ideen ausdrücken, und auf nur yoga-mystischen Bahnen konnte er sie nicht ausdenken. Indisch und religionsphilosophisch sind:

- (I) seine im Grunde zum Monismus neigende Epistemologie;
- (II) seine Anschauung über Re-inkarnation;
- (III) seine Auffassung von *avatāras*, d. h. von göttlichen Inkarnationen wie KRŠNA, BUDDHA und vor allem CHRISTUS;
- (IV) seine Ansicht, daß die eigentliche Realität jenseits von Gut und Böse steht und die ethischen Aufgaben unentbehrliche Stufen der Höherentwicklung bezeichnen;

- (V) seine Anerkennung der Idee der „MUTTER“ als des dynamischen Prinzips der Weltbewegung;
- (VI) seine Überzeugung, daß Leiden nie die Tiefe unseres Wesens berühren kann;
- (VII) und seine Grundeinstellung, daß jeder Mensch sich durch Integralen Yoga über die Welt erheben und das Göttliche Bewußtsein in sich einströmen lassen kann.

Modern oder von naturwissenschaftlicher Herkunft aber sind:

- (I) die Gedanken von einer Involution und Evolution;
- (II) die Auseinandersetzung mit DARWIN, HEGEL und NIETZSCHE;
- (III) die Utopie einer künftigen Rasse von *Supermen*;
- (IV) die Zukunftsvision einer kosmischen Erlösung und eines Paradieses auf Erden;
- (V) die sozial-politische Idee von einem Welt-Staat in der Form eines Bundes freier Nationen.

Auf Grund seiner Evolutionslehre will AUROBINDO ein neues Verständnis von der Zukunft des Menschen entwerfen. Etwas bestürzend für den abendländischen Leser ist, daß er selbst dieses neue Menschenbild verwirklicht zu haben behauptet. Er hat auch ein Erziehungs-Institut³⁰⁾ gegründet, in dem der von ihm formulierte Integrale Yoga als Methode des Aufschließens des Menschen für den Einbruch des *Supramentalen* betrieben wird. Das *Supramentale* ist eine Bezeichnung AUROBINDOs für das höhere Kräftespiel des spirituellen Daseins. Großes Gewicht legte er aber auch auf die gleichmäßige Ausbildung von Geist und Körper, weshalb das sportliche Training besonders gepflegt wird in seinem *Ashram* oder Institut.

Der Ausgangspunkt für AUROBINDO ist der Gedanke, daß die höchste Sehnsucht des Menschen in auffälligem Widerspruch zu seinem gegenwärtigen Leben steht. Seiner Natur nach strebt der Mensch über sich selbst hinaus. Die Evolution zeigt, daß jedes Wesen sich anstrengt, die Grenzen seines Bewußtseins immer mehr zu erweitern. Auch die Natur strebt eine höhere Harmonie an und ihr Ziel erreicht sie durch den Evolutionsvorgang. Aber das Wort Evolution beschreibt nur den Vorgang, ohne ihn zu erklären. Nach AUROBINDOs Interpretation des Vedānta ist das Lebendige bereits in der Materie und das Denken im Vitalen involviert gewesen. Danach ist Materie eine Form verschleierte Lebens und Leben eine Form verschleierte Denkwesens. Das Verlangen des Menschen nach Gott, Seligkeit, Licht usw. wird dem „gebieterischen“ Impuls der Natur, sich über das Denken hinaus-zuentwickeln, zugeschrieben. Das Emporstreben des Menschen ist danach eine allmähliche Entschleierung des ihm innewohnenden Geistes und die Vorbereitung eines höheren Lebens auf Erden.

Nun erblickt AUROBINDO in den zur Integration drängenden Erscheinungen auf der Welt heute das Zeichen, daß ein verheißungsvoller Wendepunkt der menschlichen Entwicklung unmittelbar bevorsteht, und zwar durch den Einbruch des *Supramentalen*. Es gibt etwas jenseits des menschlichen Geistes. Die Entfaltung dieser höheren Gestalt erfolgt aber nicht als Ergebnis eigener Anstrengungen, sondern als Folge der Empfänglichkeit für die gewaltige Wirklichkeit des Göttlichen.

Die *supramentale* Transformation findet nur dann statt, wenn der Mensch sich der Herabkunft des *Supramentalen* öffnet. Der so transfigurierte Mensch ist Werkzeug der Evolution, insofern die Evolution als Selbstmanifestation Gottes in der Entwicklung der Menschheit verstanden wird.

Im Anfang war der Geist in dichte materielle Unbewußtheit *involviert*. Das verberg die universale Bewußteinskraft, die in ihr wirkt. Die Fortentwicklung des Bewußteins ist daher der innere Beweggrund des irdischen Daseins. Die erste Form, welche die Schöpfungskraft im physischen Weltall annimmt, ist die der Energie. Aber dieses Fortschreiten der Natur, von der Materie bis zum integralen Bewußtsein, findet auf zweifache Weise statt:

- (a) ein äußerlich sichtbarer Prozeß der körperlichen Entwicklung,
- (b) eine unsichtbare Entwicklung der Psyche.

Nun ist aber, nach AUROBINDO, die Wiedergeburt erforderlich für jegliche Fortdauer. Jedes Einzelleben stellt versinnbildlicht einen Meilenstein auf dem Wege zum Triumph über die Materie durch eine stärkere Manifestation des Bewußtseins in ihr dar. Mit dem Auftauchen des menschlichen Wesens auf Erden, ausgerüstet mit seinem mentalen Bewußtsein, ereignet sich ein entscheidender Wendepunkt in der Evolutionsgeschichte. Bis jetzt war die Entwicklung durch die Natur unterbewußt bewirkt worden. Wenn der Mensch entdeckt hat, daß es eine noch höhere Ebene geben kann als die mentale, so tritt an Stelle der unbewußten Evolution die bewußte Absicht und das gewollte Suchen. Mit diesem Schritt zum *Supramentalen* kommt in der Tat ein ganz Neues, noch-nie-Dagewesenes, Unableitbares zustande.

Auf jeder Ebene der Evolution findet man Hinweise auf die nächst-höhere Ebene. Danach ist das Hauptmerkmal der nächsten Entwicklungsstufe eine Transformation des Bewußtseins. Solch eine Transformation oder Umwandlung ist durchaus möglich und unser Verlangen nach einem Sinn des Lebens weist auf das spirituelle Drängen in uns hin, die nächste Stufe der Bewußtseinsentfaltung zu verwirklichen. Die Bewußtseinsentfaltung bringt dann durch ihre Mutation auch die erforderlichen Mutationen des Körpers hervor.

Was ist es aber nun, das den Menschen zu Fall bringt und seinen Geist so verdunkelt, daß er sich den Zugang zu den *supramentalen* Stufen versperrt? Die Antwort hierauf lautet: die einseitige und unverhältnismäßige Schulung des Intellekts. Die dem Intellekt eigene Begrenzung macht es ihm unmöglich, sich mit dem Leben in seiner Ganzheit zu befassen. Der Verstand möchte den Platz haben, der allein der unvergänglichen Seele gebührt. Der Verstand versucht, das Ganze in Teile auseinanderzubrechen und Systeme auf Grund einseitig gültiger Tatsachen aufzubauen. Es erscheint aber so, als ob der Verstand die höchste Fähigkeit des Menschen sei, weil er es ermöglicht, die Natur *scheinbar* zu beherrschen. Aber wenn auch der Verstand ein schlechter Herrscher ist, so dürfen wir nicht übersehen, daß er doch ein unentbehrlicher Diener ist. Der Verstand kann benutzt werden um irgendeine Idee zu rechtfertigen, gleichgültig welche.

„Der Verstand vermag die mystische Religion ebenso zu rechtfertigen wie den positivistischen Atheismus, kann sich von Gott völlig befreien oder nichts anderes als ihn sehen ...“

Er kann mit gleicher Kraft und Härte einen strengen und engen Moralismus festlegen oder triumphierend die These der Gesetzlosigkeit beweisen ...

Der Verstand kann um jede andere wesentliche Notwendigkeit oder Handlung des Menschen eine Philosophie ... aufbauen³¹⁾.

Obwohl die Vernunft nicht die letzte Wahrheit erreichen kann, erfüllt sie eine wichtige Aufgabe. Sie hilft dem Menschen, seine vielfältigen Erlebnisse einzuordnen und ihm eine Rechtfertigung für seine Handlungen und Hoffnungen zu geben, wie auch die Zuversicht, die Erweiterung seines Bewußtseins zu bejahen. „Die Vernunft kann nicht alle Wahrheit erfassen, ... Aber sie erfaßt doch das Etwas der Wahrheit, das wir im Augenblick notwendig haben, und ihr Ungenügen mindert nicht den Wert ihres Tuns, sondern ist eher der Maßstab ihres Wertes. Denn der Mensch soll nicht die ganze Wahrheit seines Seins auf einmal erfassen, sondern durch eine Folge von Erfahrungen zu ihr gelangen, durch eine stetige, wenn auch keinesfalls ununterbrochene Selbstausschweitung³²⁾.“

Die Grenzen des Verstandes werden erst dann deutlich, wenn er sich dem Spirituellen oder Übersinnlichen gegenübergestellt sieht. Für den Verstand erscheint das Religiöse oft als Aberglaube oder Unsinn. Andernfalls versucht der Verstand sogar herablassend, die Religion in Schutz zu nehmen, indem er versucht, ihre Ursprünge „psychologisch“ zu erklären und dann sich ihrer zu entledigen durch eine „Forterklärung“. Oder er versucht die Religion dazu zu bewegen, sich selbst im Lichte der „kritischen Forschung“ zu reinigen. Der Verstand täuscht auch manchmal eine Art von „Toleranz“ vor, indem er zugibt, daß die Religion einen gewissen Wert besitzt für die Erbauung der Massen und dem Staat hilft, die ethisch unreifen Klassen in Schach zu halten. Oder der Verstand ist bisweilen dazu geneigt (wie gewisse Richtungen in der evangelischen Theologie heute), eine *rationale* Religion synthetisch zu formulieren. Aber die Religion ist, nach AUROBINDO, etwas, was *per definitionem* nicht der Herrschaft des Verstandes untersteht, weil sie von vornherein *übrational* ist.

„Die Erkenntnis Gottes ist nicht zu gewinnen, indem man die schwachen Argumente der Vernunft für und gegen seine Existenz abwägt. Sie ist nur zu erreichen, indem man über sich selbst hinauswächst durch Sehnsucht und durch Erfahrung. Eine solche Erfahrung wird nicht durch irgend etwas gewonnen, das dem rational wissenschaftlichen Experiment oder dem rational philosophischen Denken gleicht³³⁾.“

Die rein begrifflich-philosophische Methode der Untersuchung ist zweifelsohne bei der Beurteilung aller Ergebnisse von Denkbemühungen grundsätzlich berechtigt und notwendig, aber zumindest im Falle der Religion ist AUROBINDO der Auffassung, daß ihr das Wesentliche entgeht. Deswegen bleibt eine formal-logische Forschungsmethode AUROBINDOs Gedankengut zu studieren, stets an der Oberfläche.

Aber diese über die Vernunft erhabene Religion ist nicht mit dem Dogma gleichzustellen, wie es ja in der Theologie oft vorkommt. Wahre Religion ist, nach AUROBINDO, nur möglich, soweit diese sich mit der Spiritualität identifiziert. Die Spiritualität achtet die Freiheit der menschlichen Seele, „weil sie selbst von Freiheit erfüllt ist. Die letzte Bedeutung der Freiheit liegt in der Kraft, sich zu

entwickeln und zur Vollendung zu wachsen, dem Gesetz der eigenen Natur entsprechend³⁴).

Nun ist die gegenwärtige spirituelle Krise zurückzuführen auf eine Diskrepanz zwischen der seelischen und ethischen Unreife des Menschen und der technischen und wirtschaftlichen Fülle von Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen. Ohne eine spirituelle Transformation ist der heutige Mensch außerstande, mit dem gesteigerten Tempo seines äußeren Lebens fertig zu werden.

„Deshalb ist es diese totale Wandlung und Umformung des Lebens, die die Menschen jetzt blindlings zu suchen beginnen mit dem Gefühl, daß ihr Leben davon abhängt, den Weg zu finden“³⁵).

Aber nur das volle Auftauchen der Seele und, ihr folgend, die Transzendenz unserer normalen menschlichen Natur durch eine *supramentale* Übernatur können diese „totale Umwandlung“ zustande bringen. Ist aber so etwas in absehbarer Zukunft überhaupt möglich? Ja, sagt AUROBINDO, denn „was entwickelt werden muß, ist in unserem Wesen bereits vorhanden und nicht etwas, was außerhalb liegt“³⁶).

Was ist nun der entscheidende Schritt, auf den die Evolution uns vorbereitet hat, und der mit jeder Krise für uns zwingender wird? Das Erwachsen zur Kenntnis des Selbst, ist AUROBINDOs Antwort. Natürlich ist das Wort Selbst hier benutzt im Sinne des Sanskrit Wortes *Ātman* – also das wesentlich Göttliche, das Sein an sich, das eins ist mit dem wesenhaft göttlichen Sein; schlechthin das *eigentliche* Selbst.

Was versteht aber AUROBINDO unter *Evolution*? Er definiert Evolution als den umgekehrten Prozeß der *Involution*³⁷). Die Involution ist ein Vorgang der Verdichtung, bei dem sich das Ur-Bewußtsein nach und nach verschleiert, bis es die unterste oder physische Ebene erreicht. Hier erreicht die Involution ihr letztes Stadium in einem Zustand des völligen Un-Bewußtseins. Das wird nun der Anfangspunkt einer Evolution. Auf der höchsten Stufe steht, nach AUROBINDOs Terminologie, „*Sat-cit-ānanda*“, was eine Art esoterische Dreieinigkeit repräsentiert: *Sat* = die Einheit des göttlichen Daseins; *cit* = die Kraft des göttlichen Bewußtseins; und *ānanda* = die Seligkeit der göttlichen Wonne. Auf der nächstunteren Stufe liegen die Welten des sich selbst auswirkenden Bewußtseins, auch die *supramentalen* Ebenen genannt. Darunter ist die mentale Ebene des Denkens, auf der sich die Menschheit heute befindet, und noch darunter liegt die vitale Ebene des Lebens. Die physische Ebene der Materie, die noch tiefer liegt als die vitale Ebene, bildet den absoluten Tiefstand und ist das andere Extrem zum *Sat – cit – ānanda*. „Die beschließende und letzte Stufe der Involution ist die erste, die in der Evolution zum Vorschein kommt. Was Anfang und Ursprung der ‚Entwicklung‘ war, ist das letzte und höchste Prinzip der Entwicklung“³⁸). Jedoch stellt die Evolution nicht die genaue Gegenbewegung von Involution dar, weil Evolution das ist, für AUROBINDO, was in der Materie selbst stattfindet. Auf jeder Ebene sind alle Mächte des Ur-Bewußtseins *involviert*, die zu den darüber hinaus liegenden Stufen gehören. Jede dieser Ebenen ist eine Sphäre für sich und besitzt ihre eigenen Kräfte und Formen. Der Mensch nimmt an sämtlichen Sphären teil und wird auch von ihnen beeinflusst.

Hinter der Oberflächen-Persönlichkeit hat der Mensch, nach AUROBINDO, ein inneres Wesen, das ihn ohne sein Wissen regiert. Hier sind drei Bereiche zu unterscheiden:

(I) Das *Unterbewußte*:

es liegt unter unserem Wachbewußtsein und arbeitet unterhalb unserer bewußten äußeren Handlungen. Es bewahrt das, was der klassische Yoga mit *vāsanā*, und die buddhistische Philosophie mit karmischen Tendenzen bezeichnet, nämlich die Eindrücke unserer früheren Erlebnisse, die jeden Moment als Träume, spontane Wiederholungen oder sog. psychologische Komplexe wieder auftauchen können, die sich wiederum in Tätigkeiten oder Ereignissen entladen.

(II) Das *Sublimale*:

liegt neben dem Wachbewußtsein, jedoch über der Schwelle des direkten Gewahrwerdens. Es öffnet sich nach oben in die Regionen des Überbewußtseins und gleichzeitig auch nach unten zu dem Bereich des Unbewußten.

(III) Das *Überbewußte*:

liegt über dem normalen Wahrnehmungsbewußtsein und umfaßt

- a) gewisse höhere Bereiche des Mentalen wie z. B. Intuition, Eingebung usw.
- b) das *Supramentale*
- c) *Sat-cit-ānanda*.

„Die *Materie* wurde durch den Drang der involvierten Bewußtseinskraft und unter dem Druck der subtilen Kräfte der physischen Ebene aus dem Unbewußten heraus organisiert. Sie hat sich stufenweise bis zu dem physischen Kosmos entwickelt (der Welt der Materie, des Atoms, der Sterne und der Galaxien), so wie wir ihn kennen. Die *Materie* hat wiederum durch das Wirken der geheimen Bewußtseinskraft und mit Hilfe der Kräfte der vitalen Ebene über ihr, *das Leben* und die lebenden physischen Wesen, die Pflanzen und Tiere hervorgebracht. Im Tier haben dann, und zwar wiederum in einer zweifachen Aktion, die Kräfte der mentalen Ebene erfolgreich ein Instrument geschaffen, das ihnen gestattet, mit der *Materie* in Verbindung zu treten und sie zu organisieren: So wurde *das Denkwesen* in der physischen Welt geboren und mit ihm der Mensch, das selbstbewußte denkende Tier. Der nächste Schritt des verkörperten Bewußtseins nach oben wird unter dem Druck der Kräfte der *supramentalen* Ebene erfolgen: *das Supramentale* wird in der irdischen Offenbarung auftauchen“³⁹).

Interessant ist auch AUROBINDOs Theorie, daß die Natur vier Wege braucht, um unser inneres Wesen zu öffnen:

- (I) die Religion;
- (II) den Okkultismus;
- (III) spirituelles Denken;
- (IV) spirituelle Realisation.

Davon sind die ersten drei nur als „Annäherungswege“ bezeichnet und der letzte als „entscheidendes Zugangstor“. Diese vier haben aber auch gelegentlich zusammengewirkt.

„Die Religion hat ein okkultes Element in ihren Riten, Zeremonien und Sakramenten zugelassen. Sie hat sich auf spirituelles Denken gestützt, von ihm manchmal ein Credo oder eine Theologie und manchmal ihre grundlegende spirituelle Philosophie bezogen. Das erstere war besonders im Abendland der Fall, das zweite war der Weg des Ostens“⁴⁰).

Die Umformung des denkenden in ein spirituelles Wesen ist nur durch ein unmittelbares Erleben möglich. Der höchste Typ des Menschen ist der, der in das kosmische Bewußtsein eingetreten ist. Die eigentliche Aufgabe der Spiritualität ist, eine neue Grundlage für unser Sein, Leben und Wissen zu schaffen. Der Mensch, der die spirituelle Verwirklichung vollzogen hat, steht nicht abseits vom Leben der Menschheit wie der gewöhnliche Mystiker oder Asket. Man darf auch nicht spirituelle Erkenntnis als „ein nur subjektives Denkgebilde“ abtun.

Die Evolution steht aber in AUROBINDOs Lehre in direkter Beziehung zu seiner Gottesidee. Gott oder das Höchste Wesen hat für uns drei Aspekte. Er ist:

(I) das Kosmische Selbst, das in allen Dingen und Wesen ist;

(II) der Herr in unserem Innern, dem wir zu dienen haben;

(III) das transzendente Sein.

Um in das höhere Bewußtsein einzudringen, das Gott kennt, müssen wir uns dem Wirken, der Göttlichen-*śakti* öffnen. Diese *śakti* ist die bewußte Schöpferkraft und bildet das Gegenstück zu *īśvara* oder das Göttliche als Schöpfer. Die beiden zusammen bilden grundsätzlich eine Zweiheit, die in AUROBINDOs Termini etwas verschieden ist von der Zweiheit *puruṣa – prakṛti*. Der *puruṣa* repräsentiert das wahre Wesen, auf welcher Ebene auch immer er sich offenbart. „Im gewöhnlichen Menschen jedoch ist er durch das ego und das unwissende Spiel der *prakṛti* verdeckt und bleibt verschleiert als ein ‚Zeuge‘, der das Spiel der Unwissenheit unterstützt und beobachtet. Wenn er hervortritt, wird er zuerst als ein ruhiges, unbewegliches Bewußtsein wahrgenommen, das vom Spiel der Natur nicht berührt wird. Später zeigt er sich immer mehr als der souveräne Meister der *prakṛti*. Auch versteckt ist er immer anwesend. Das Zutagetreten des *puruṣa* bedeutet den Anfang der Befreiung.“

Unter *prakṛti* versteht man gewöhnlich die Natur; sie scheint ein Spiel unbewußter und mechanischer Kräfte zu sein. Dahinter ist sie das immer gegenwärtige Bewußtsein und die lebendige Kraft des Göttlichen: die göttliche *śakti*. Die Natur ist der äußere oder ausführende Aspekt der *śakti* oder der bewußten Kraft, die die Welten schafft und bewegt⁴¹).

Die Kombination *puruṣa – prakṛti* besteht aus zwei verschiedenen Mächten, wogegen *īśvara – śakti* sich gegenseitig enthalten.

„*īśvara* ist der *puruṣa*, der die *prakṛti* in sich enthält, und der durch die Macht der *śakti*, der *prakṛti* in sich enthält, regiert. *Śakti* ist die *prakṛti*, die von *puruṣa* beseelt wird, und sie handelt dem Willen des *īśvara* gemäß, der in all ihren Bewegungen zugegen ist.“

Die *śakti* des *īśvara* (*īśvara – śakti*) ist die göttliche Bewußtseinskraft, die Welten-Mutter, die alles in sich enthält und alles in sich trägt und es in Zeit und Raum offenbart, dem Willen des Ewigen gemäß. Sie spielt so die Rolle der Vermittlerin zwischen dem ewigen Einen und der offenbaren Vielheit⁴²).

Diese *śakti* kann unser Bewußtsein in das Bewußtsein der göttlichen Natur zwar umwandeln, aber die spirituelle Verwirklichung, worauf alles ankommt, findet nur statt, wenn es tatsächlich umgewandelt wird. Für diese Umwandlung brauchen wir Integralen Yoga. In diesem Yoga kann man drei Phasen unterscheiden, die durch drei Grundakte bestimmt sind:

1. Grundakt:

entscheiden, sich selbst hingeben zu wollen.

Das hat als

1. Umwandlungs-Phase:

(psychisch)

die Seele tritt in den Vordergrund und übernimmt die Führung.

2. Grundakt:

passiv zu empfangen.

2. Umwandlungs-Phase:

(spirituell)

dem kosmischen Bewußtsein öffnen sich die inneren Tore.

3. Grundakt:

jegliches Kreisen um das ego aufgeben.

3. Umwandlungs-Phase:

(supramental)

ununterbrochene Herabkunft der höheren Natur in die niedrigere. (Das Supramentale liegt jenseits der Erfäßbarkeit unseres Denkwesens und jenseits des Bereiches der Beschreibung).

Vier Stufen wiederum führen vom menschlichen Denkbewußtsein zum Supramentalen:

(I) das höhere Mentale:

Hier werden die Beziehungen von Vorstellungen zueinander nicht von der Logik hergestellt, sondern sie bestehen sozusagen a priori und tauchen automatisch vollendet im integralen Ganzen auf.

(II) das erleuchtete Mentale:

Hier arbeitet das Denkwesen durch die Schau. Der Gedanke spielt nur eine untergeordnete Rolle, um das Geschaute auszudrücken. Auch die Wahrnehmungskraft erwächst aus innerer Schau.

(III) das intuitive Mentale:

Hier findet ein Spiel von erleuchtenden Blitzen vereinzelt oder beständig statt, das in eine große Masse des Unwissens oder durch einen Schleier des Nichtwissens dringt. Auf dieser Stufe ist das Urteil des Verstandes unzulässig; er kann hier höchstens als Untergebener wirken, der die Aufgabe hat, die leuchtenden Intuitionen zu verstehen und im Gedächtnis festzuhalten. Die Intuition kann aber auch die sämtlichen Funktionen des Verstandes gänzlich übernehmen, einschließlich der Aufgaben der logischen Intelligenz, die die richtige Beziehung der Vorstellungen zueinander festzustellen hat. Die Intuition besitzt eine vierfache Fähigkeit:

- a) die Kraft der offenbarenden Wahrheitsschau;
- b) die Kraft der Eingebung;
- c) die Kraft, die Bedeutung der Wahrheit unmittelbar zu erfassen;
- d) die Kraft der richtigen und spontanen Unterscheidung und der genauen Beziehungen von Wahrheit zu Wahrheit.

(IV) das übermentale Mentale:

Es nimmt alles auf, was auf den vorhergegangenen Stufen ist und hebt deren typische Arbeitsweise zu ihrem optimalen Wirkungsgrad empor.

Das Übermentale kann jedoch in keiner Weise die *supramentale* Kraft ersetzen.

Für das Mentale ist es nicht möglich vorauszusagen, wie sich die *supramentale* Wandlung auswirken wird. Es gibt noch ein Übergangsstadium, in dem die Führung vom Übermentalen an das *Supramentale* überreicht wird. Bezeichnend für das *Supramentale* ist die Einheit, die sich in der Vielheit verwirklicht. Eine Rasse von *supramentalen* Wesen wäre aber keineswegs eine Rasse, die aus einem einzigen Typus bestünde. Einheit ist nicht gleich Einförmigkeit.

„Jeder wäre vom anderen verschieden, ein einmaliges Gebilde des Seins, . . .

Das vollständige Individuum aber ist das kosmische Individuum, weil nur dann, wenn wir das All in uns aufgenommen haben und darüber hinausgegangen sind, unsere Individualität vollkommen sein kann“⁴³).

Das *supramentale* Wesen bringt sein Einzel-Selbst in Einklang mit dem kosmischen Selbst.

„Das *supramentale* Wesen, das in seinem kosmischen Bewußtsein alles als sich selbst sieht und fühlt, wird aus diesem Gefühl heraus handeln . . .

Der Zusammenhang zwischen unserem Weg und Ziel und dem Weg und Ziel der Welt ist noch nicht sichtbar, und um uns mit ihr in Einklang zu bringen, müssen wir uns ihr entweder aufzwingen, sie uns untertan machen, oder uns selbst unterwerfen und ihr dienstbar werden, oder aber diese beiden Möglichkeiten der Beziehungen zwischen der Einzelbestimmung und dem kosmischen Ganzen mit seinen verborgenen Absichten in ein schwierig herzustellendes Gleichgewicht bringen“⁴⁴).

Das *supramentale* Leben ist ein inneres Leben, in dem die Konflikte zwischen Ego und Umwelt geheilt und überwunden worden sind. Diese transzendente Seite des spirituellen Lebens ist unentbehrlich für die Freiheit des Geistes. Aber gleichzeitig „wird das Herz diese innere Verbundenheit und Einheit durch Liebe zu Gott und Seligkeit in Gott ausdrücken und diese Seligkeit und diese Liebe werden weit werden, um alles Dasein zu umarmen“⁴⁵).

Deswegen hat das *supramentale* Wesen

„auch nicht nötig, eine universale Sympathie zu erlernen, indem es sich selbst den Freuden und Leiden der Geschöpfe der Unwissenheit unterwirft. Sein kosmisches Mitgefühl gehört zu der Wahrheit des Seins, die ihm innewohnt . . .“⁴⁶). Man vergleiche diese erhabene Auffassung von Nächstenliebe, die ja schon in den Veden (ca. 1400 v. Chr.) in einer Symbolsprache erläutert worden ist⁴⁷), mit Teilhard de CHARDINs Idee der „Amorisation“. Bei TEILHARDs Auffassung be-

steht die Gefahr, daß unser Mitmensch, den wir vorbehaltlos lieben sollen, im „menschlichen Teig“ bzw. im „Magma der Evolution“ fast verschwindet. AUROBINDO dagegen macht die Nächstenliebe nicht von der Erkenntnis des sog. „werdenden Gottes im Nächsten“ abhängig; sie wendet sich direkt an den Nächsten als Ausdruck der erlebten Einheit. TEILHARDs Idee von der „Amorisation der menschlichen Moleküle“ rechnet damit, daß die Sozialisation durch den Druck sozial-politischer und weltwirtschaftlicher Faktoren (wie z. B. Übervölkerung) sich in eine „Socialisation der Adhäsion“ aufheben läßt, die von der spontanen Zuneigung der einzelnen sozialen Moleküle zueinander reguliert wird. Statt der äußeren Kompression soll die Kraft der Zuneigung die Gestalt der planetarisierten Menschheit ausdrücken. Diese „Amorisation“ TEILHARDs, so lobenswert wie sie ist, erreicht nicht AUROBINDOs *supramentale* Stufe. TEILHARDs Auffassung ist zwar eine wunderbare Auffassung, aber sie bleibt im Bereich des Mentalen. Natürlich, da wir doch fast alle im Bereich des Mentalen leben, soll das nicht als Herabsetzung von TEILHARDs evolutionistischer Auffassung verstanden werden. Bei AUROBINDO ist die Nächstenliebe, auf der *supramentalen* Ebene, ein sich spontan ergebender Zustand, der aus der Freude der Immanenz des Geistes entspringt. Für das *supramentale* Wesen bedeutet Handeln in unserer Welt weder einen Verlust der Einheit noch einen Verlust der Freiheit. Trotz seiner hochgradigen Verinnerlichung hat das *supramentale* Wesen den Willen zur Tat. Dabei entspricht sein Tun dem Ideal des Karma-Yoga, d. h. kein Suchen nach Lohn oder Ergebnis, da das Glück im reinen Tun des Geistes empfunden wird. Auch das Wissen des *supramentalen* Wesens ist kein bloßes Begriffswissen, sondern eine Art *Real-Idee*. AUROBINDO unterscheidet zwischen der Idee, die den höchsten Bereichen des Mentalen angehört, und der *Real-Idee*, die nur dem *Supramentalen* angehört. Die *Real-Idee* ist eine Einsicht in die Wahrheit, die ihre eigene Verwirklichungskraft in sich trägt. Die Vorstellung und die Willenskraft bleiben im Mentalen noch getrennt, während die *Real-Idee* in sich den spirituellen Dynamismus besitzt, der der höchsten Realität, der Über-Natur, innewohnt. Das *supramentale* Bewußtsein zielt auf ein integrales Wissen hin, so daß Wissender, Wissen und Erkanntes eins werden. Das integrale Wissen erkennt seinen Gegenstand sofort und genau durch umfassende und durchdringende Wesensvereinigung mit ihm. „Es wird das Objekt als Teil seiner selbst kennen, so wie es sein eigenes Wesen in all seinen Gliedern kennt . . .

. . . wenn ein sich entfaltendes *supramentales* Bewußtsein einen Teil seiner Selbst-erkenntnis in sich zurückhält, dann ist dies nicht als ein Akt der Unwissenheit zu verstehen, sondern als eine Bewegung, die ihr zeitloses Wissen absichtlich dem Ablauf der zeitgebundenen Offenbarung unterwirft“⁴⁸).

Das *supramentale* Wesen ist sozusagen ein Über-Mensch, jedoch im ganz anderen Sinne als wie NIETZSCHE es gedacht hatte. Der Mensch in seiner heutigen Gestalt erscheint AUROBINDO nur als eine Übergangsform von einer mentalen in eine *supramentale* Evolutionsphase. Der Übermensch ist als ein *neues* Geschöpf, das neue Fähigkeiten mitbringt, anzusehen. Nach AUROBINDO hat die Evolution nunmehr den Zeitpunkt erreicht, in dem die von dem Übermenschen ge-

kennzeichnete neue Phase bereits anfängt, sich zu entfalten. Etwas bestürzend für den abendländischen Leser ist das fast messianische Sendungsbewußtsein, auf Grund dessen AUROBINDO sich selbst als Leitbild dieser höheren Stufe darstellt. Danach hat er sogar selbst die „Bürde des Übermenschentums“ zu tragen⁴⁹).

Das hat aber mit Überheblichkeit, Phantasterei oder Selbstüberschätzung gar nichts zu tun. Das muß man in einem yoga-mystischen Sinne interpretieren, denn gerade auffallend bei AUROBINDO ist seine ungeheure Demut und Einfachheit. AUROBINDO als inbrünstiger Verehrer von CHRISTUS war aber entsetzt über NIETZSCHES Verunreinigung der erhabenen Idee vom Übermenschen mit seinem feindlichen Vorurteil gegen die Christus-Idee des gekreuzigten Gottes und deren Folgen. AUROBINDOs Streben war es, das Christentum gegen NIETZSCHES unfundierten Angriff zu verteidigen, weil er selbst überzeugt war von dem Leiden und der Selbsterniedrigung Gottes in CHRISTUS als der einzigen Voraussetzung einer Erhöhung des Menschen ins Supramentale. In seinem Bild vom Übermenschentum muß das grob-Übermenschliche erst im Göttlichen aufgehoben sein – „das Ego muß gekreuzigt werden“ – bevor man ein supramentales Wesen wird. Und wie können die gewöhnlichen Sterblichen dazu bereit sein, wenn die *avatāras*, die göttlichen Inkarnationen ihnen nicht den Weg gewiesen haben. Aber Gott als das Absolute kommt nicht in die Schöpfung, da sonst diese in der ungeheuren Kraft seiner Göttlichkeit vergehen müßte. Das Göttliche kann aber einen Teil von sich abtrennen und diesen in die Schöpfung senden, so wie es bei *Jesus*, *Kṛṣṇa* und anderen Inkarnationen geschah, die als Führer auf dem Wege zum Übermenschentum vorangegangen sind. Sie sind die Wegbereiter für die neue Entwicklungsphase.

„Die Götter wirken oft hinter einem Schleier von Licht oder Sturmgebraus; sie verachten es nicht, unter den Menschen zu leben, sogar in dem Gewand des Hirten oder Handwerkers, sie schrecken nicht vor dem Kreuz und der Dornenkrone zurück, weder in ihrer inneren Entwicklung, noch in ihren äußeren Schicksalen . . .

Göttlichkeit ist, alles Wesentliche im Menschen zu erfassen und es zu seinem vollkommensten Ausdruck zu erheben, so daß es zum Element des Lichtes, der Freude und der Macht für sich und andere werden kann. Auch das sollte der Sinn des Übermenschentums sein⁵⁰).

Bis jetzt ist ein großer Teil der christlichen Theologie nur bei dem Blick auf Kreuz, Tod und Leiden stehengeblieben. Das Evangelium ist aber eine *frohe* Botschaft! Und in der Tat zeigt uns AUROBINDO, daß Kreuz, Tod und Leiden des Heilandes eigentlich Symbole sind für die Stufen der Überwindung bestimmter Grenzen des gegenwärtigen Menschseins, aus denen dann erst die neue höhere Ebene des Übermenschseins hervorgehen kann. Erst zweitausend Jahre nach Christus hat Indien den einsichtsvollsten Interpreten seiner Fleischwerdung hervorgebracht, und zwar aus der tieferen Weisheit des Yoga und Vedānta. Wir sehen, wie das supramentale Leben schon jetzt vorhanden ist, indem es auf uns herabkommt, seine Verwirklichung in uns sucht und auf das Schaffen einer neuen Gattung von Übermenschen hinwirkt. Der Übermensch ist nach dem Ebenbild Gottes der Endpunkt der Evolution des Menschen.

4. KAPITEL

Östliche Weisheit und abendländisches Denken

Versuch einer Synthese der religionsphilosophischen Parallelen zwischen

Ost	und	West
Vedānta	und	Christentum
Theologie	und	Biologie

unter besonderer Berücksichtigung von AUROBINDO und
TEILHARD DE CHARDIN

„Nach Vorschrift sammle
Lebenselemente
Und füge sie mit Vorsicht eins
ans andre.“

– GOETHE, Faust II –

Wir sind Zeuge des allmählichen Auftauchens einer Weltperspektive, die den Orient und den Westen harmonisch *integriert*. Während AUROBINDO die indische Philosophie für den Westen „annehmbar“ macht, vollzieht TEILHARD DE CHARDIN die tatsächliche Annahme oder vielmehr Aneignung. Wenn im Osten jemand eine Philosophie annehmbar machen will, muß er ein Weisheitsgenie sein. Im Westen muß man als Naturwissenschaftler hervortreten. Gleichgültig, wie lebenskräftig AUROBINDO die indische Philosophie erscheinen lassen mag, es bedarf eines Naturwissenschaftlers wie TEILHARD, um die Aufmerksamkeit der westlichen Leser für sie sicherzustellen. Es gibt Menschen, die sich der GITĀ erst zuwenden, wenn sie sie in einer wissenschaftlichen Abhandlung zitiert sehen. Der Naturwissenschaftler mehr als der Philosoph ist der Prophet unserer Tage. Naturwissenschaftler wie TEILHARD, die gleichzeitig Theologen sind, sind als solche unentbehrlich. Die Anteilnahme, wenn auch nicht immer die Zuerkennung von Gewicht, wendet sich in unseren Tagen mehr dem zu, was ein Naturwissenschaftler angeblich gemeint hat, als dem, was ein Historiker oder ein Philosoph tatsächlich sagt.

Seit der Renaissance betrachtet der europäische Geist den „Orient“, als ob er eine einzige in allen Teilen gleiche Größe wäre – und tat es mehr oder minder als etwas Seltsames und Fremdes ab. Es ist nicht der Osten gewesen, sondern der Westen, der einen Wall um sich herum erbaute und die Dichotomie eines Orients und eines Okzidents errichtete. Nach der willkürlichen Spaltung der Welt in

zwei unvereinbare Hälften beharrt die miasmatische dogmatische Geisteshaltung darauf, daß die eine Hälfte völlig zu der anderen konvertiert werden muß. In diesem Sinne wünschte KEYSERLING den Osten zu verwestlichen, so wie SCHWEITZER ihn gern christianisiert sehen möchte.

Die westliche Einstellung gegenüber dem Orient wandelt sich jedoch rasch. TEILHARD DE CHARDIN ist ein Vorläufer dieser neuen und mehr erleuchteten Haltung. TEILHARD DE CHARDIN versucht weder den Westen zu orientalisieren, noch den Osten zu verwestlichen, sondern ist um eine ausgewogene Synthese zwischen östlicher und westlicher Mystik ebenso bemüht wie um eine solche zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und ethischer Vervollkommnung. Dieses Ideal der Einheit, das so spontan in TEILHARD DE CHARDIN wie auch in AUROBINDO lebendig ist, überzeugt uns von der Gewißheit einer universalen Brüderschaft.

Nahezu alle die Gedanken, die im Westen gern als „Neuerscheinungen“ deklariert wurden, lassen sich, hie und da eingestreut, aber überall verbreitet in der althergebrachten indischen Philosophie finden. Wenn diese ursprüngliche Herkunft der Gedanken nicht anerkannt wurde, so geht das auf die ungewohnte Form zurück, in der sie der westlichen Intelligenz präsentiert wurden. Es ist dies freilich nicht ein Verschulden des Westens. Die Unvollkommenheit der indischen philosophischen Darbietung liegt in ihrer unverzeihlichen Gewohnheit, dieselben termini technici in verschiedenen Sinngestaltungen an verschiedenen Stellen zu verwenden. Die westliche Philosophie kann ihren östlichen Widerpart in hohem Maße fördern, indem sie den letzteren durch einen erneuerten Gerüstbau zu einem mehr faßbaren Ganzen mitgestaltet. Ein ausgezeichnetes Beispiel dieser kongenialen Mit- und Neuformung ist die bedeutende Leistung AUROBINDOs in *The Life Divine*⁵¹) wie auch in *On Yoga*⁵² und in seinen vielen anderen Büchern. Wenn man schon zwischen östlicher und westlicher Philosophie unterscheiden müßte, dann ließe sich sagen, daß die letztere sich der Vitalität und Energie einer verhältnismäßig jungen Zivilisation erfreut, während die erstere die Weisheit besitzt, die Kanäle zu kennen, in die hinein eine solche Energie geleitet werden sollte. Jeder Part hat etwas zu geben, woran es dem anderen mangelt. *Selbst wenn die indische Philosophie die Welt (in einem bestimmten Sinne) als illusorisch betrachtet, leugnet sie nicht die Möglichkeit, innerhalb dieser Illusion Verbesserungen auszuführen.* Die Welt wird nur deshalb als „Wie-eine-Illusion“ gesehen, weil das erkennende Ego als illusorisch betrachtet wird. Denn um das Ego in irgendeinem partikularen Augenblick als ein separates betrachten zu können, ist das isolierte Individuum als eine bloße Abstraktion anzusehen. Die äußere Welt gilt als ein Aspekt des Ganzen, von dem das Ego (das eine solche äußere Welt wahrnimmt) der andere Aspekt ist. Die indische Philosophie blickt jedoch auf das integrierte Ego als auf den Träger eines einwohnenden Geistes, der Kontinuität mit dem Wirklichen (d. i. mit Gott) besitzt. Der einwohnende Geist (*Atman*) ist in jedem Sinne des Wortes frei. Das Ego aber ist nur in einem zwiefachen Sinne frei:

1. frei, seine Handlungen zu wählen und
2. frei, sich durch Aufgehen in den einwohnenden Geist völlig zu emanzipieren.

Dies enthält in sich beträchtliche Anklänge an die Behandlung des Gegenstandes der menschlichen Freiheit durch THOMAS von AQUIN. Als entscheidender Punkt ist hier jedoch festzuhalten, daß der Einzelmensch als ein integraler Bestandteil seiner Umwelt (der äußeren Welt) betrachtet wird. Abgesehen von der letzteren hat das Individuum nur eine geringe Realität. AUROBINDO meint, daß das Individuum und die Welt koexistieren und zusammen bestehen. Der dem Menschen einwohnende Geist hat, da er der Geist einer immanenten Göttlichkeit (d. i. Gottes) ist, Freiheit als seine wahre Wesenseigenschaft. Deshalb gibt es da keinen Raum für Fatalismus. In der Interpretation der indischen Philosophie durch AUROBINDO ergänzen *karmischer* Zwang und freier Wille einander. Wir können die Welt zu einer wohllicheren und lebensfreundlicheren Stätte machen, auch wenn wir gleichzeitig ihres illusorischen Charakters gewahr werden. Denn sie erscheint nur relativ zu der Wirklichkeit, die ihr zugrunde liegt, als illusorisch. Da das *nitya* (Absolute) als organisch mit *lilā* (d. i. mit der Welt) zusammenhängend gesehen wird, sind Entwicklung, Verbesserung und Vervollkommnung sogar in *dieser* (illusionsgleichen) Welt mögliche und lobenswerte Ziele.

Das Wirkliche (als einwohnender Geist) ist bei uns hier und jetzt. Die indische Philosophie betrachtet das Göttliche *nicht* als etwas durch den Prozeß kosmischen Wandels *Evolviertes*. Das Göttliche als *nitya* (Absolutes) ist von ihm gesondert und transzendiert es; das Göttliche als *lilā* ist ihm immanent als der evolvierte Geist. *Evolution* hat so die Geltung eines wirklichen Prozesses, dessen letztes Ziel nicht notwendigerweise schon zu seinem Beginn präsent ist. Die indische Philosophie legt allen Nachdruck auf die Illusionseigenschaft und den „wechselnden Strömungs“-Charakter der Welt, nur um die Aufmerksamkeit auf die Permanenz, die Wirklichkeit und den Frieden Dessen zu lenken, der die Welt manifestiert hat und sie noch manifestiert. Die Verwandlung zu bemerken ist nur möglich, wenn es irgendwo irgend etwas gibt, das unwandelbar ist. Nur dasjenige, was sich nie wandelt, kann in dem vollen Sinne des Wortes als *wirklich* (real) bezeichnet werden. Das Wirkliche ist göttlich; das Göttliche ist wirklich. Im Gegensatz dazu neigt heute die westliche Philosophie dazu, das Universum ausschließlich in Begriffen einer „wechselnden Strömung“ zu deuten. Was aber noch schlimmer ist, das ist die Neigung, dieses „Strömen“ mit der essentiellen Natur des Menschen zu identifizieren. Das Ergebnis ist eine Epidemie von „sozialplanenden“ Utopien, gegründet auf der Annahme menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit. Das Ergebnis ist ein für die Massen produziertes „Paradies“ eines HITLER und eines STALIN, die von Aldous HUXLEY als „wackere neue Welten“ vorweggenommen und satirisch beleuchtet wurden.

Das ausgesprochene Merkmal der denkerischen Leistung AUROBINDOs ist seine Einverleibung typisch indischer Vorstellungen in ein westliches System. Es erhebt sich dann die Frage: Ist es überhaupt möglich, indische philosophische Konzeptionen für den Westen faßbar zu machen? Die Werke von Männern wie Aldous HUXLEY und Teilhard de CHARDIN zwingen uns bejahend zu antworten. Ein Scheitern in dem Verständnismühen um die wesentlichen Gedanken der indischen Philosophie ist nicht so sehr auf irgendeine Schwierigkeit zurückzu-

führen, als auf einen eingeborenen Widerwillen (selbstverständlich unbewußt), sie kennenzulernen. Denn was die indische Philosophie lehrt, von den alten Rishis bis auf den RADHAKRISHNAN der Gegenwart, ist die Fruchtlosigkeit des Sichanklammerns an das, was persönlich ist. Diejenigen, die nicht lange genug oder nicht heftig genug darunter gelitten haben, die Gewohnheit des Sichanklammerns endlich aufgeben zu können, erschrecken angesichts der augenscheinlichen „Unwirtlichkeit“ der östlichen Lehren. Daher gelangt diese philosophische Tradition dahin, als „pessimistisch“ gebrandmarkt zu werden. Die gegenwärtige Epoche weltweiter Katastrophen hat jedoch all und jedem die äußerste Fruchtlosigkeit des Sichanklammerns an das Ego aufgewiesen. Der gegenwärtige Trend zeigt daher eine vom Ego wegführende Richtung an. Der Sturz des Materialismus liegt auf der Hand. Über kurz oder lang werden unsere Spitzenwissenschaftler nachzuweisen imstande sein, daß der gesamte Kosmos seinem Ursprung und seiner Natur nach sich in nichts von der essentiellen Natur unseres eigenen *Geist-Gemütes* unterscheidet (TEILHARD ist schon der Anfang).

Man hört nicht auf, Materialist zu sein, bis man aus unmittelbarer Erfahrung erkennt, daß alles, was ist oder gewesen ist (oder sein wird) entweder *Geist* (Gott-als-Absolute) ist oder seine Manifestationen (Gott-in-Verkleidung) darstellt. Daher die Wichtigkeit, die von TEILHARD der Mystik beigemessen wird; und der Intuition seitens AUROBINDOs.

Ein bedeutender Charakterzug, der unsere gegenwärtige Epoche von vergangenen Epochen scheidet, ist, daß des Menschen Ego (d. h. induzierte, künstliche und in einer Weise illusorische Gesondertheit von seiner spirituellen Einheit mit dem göttlichen Einen) aufgehört hat, die nützliche Funktion zu erfüllen, die es einst innehatte. Die gegenwärtige evolutionäre Strömung in der spirituellen Geschichte des Menschen ist eine *Rückkehr zur Integrität*. In der Vergangenheit war diese Gesondertheit notwendig, um die Fähigkeit des Menschen zu Extraversion vollkommen zu entwickeln. Nur kraft extravertierter Aktivität und Egoismus konnte der Mensch entwickeln, was so gern „seine Persönlichkeit“ genannt wird. Die kosmische Evolution verlangt nun von uns eine vollständige Kehrtwendung. Diese Persönlichkeit muß nun ausgeliefert werden. Sie wird entweder an die Gesellschaft (ihre „Regierung“ oder die Partei) ausgeliefert wie in gewissen totalitären Diktaturen; in diesem Falle verschwindet die Persönlichkeit durch Vereinheitlichung aus dem Blickfeld. Das beläßt den Egoismus bei seinen Nachteilen, ohne ihm die Vorteile zu gewähren. Oder diese Persönlichkeit kann der göttlichen Urquelle (Gott) übergeben werden, von der sie ihren Ursprung nahm; in diesem Falle wird sie durch Sublimierung gelöscht. In diesem Falle aber geht die Individualität *nicht verloren*, sie wird harmonisiert, d. h. integriert. Sie wird mit dem Unendlichen in Einklang gebracht. AUROBINDO wie TEILHARD warnen uns vor den Gefahren der ersten Alternative und zeigen die Vorteilhaftigkeit der zweiten auf.

Man könnte sich darüber beklagen, daß die Alternativen in ihren Konsequenzen zu offen zu Tage liegen, als daß ein solches Aufzeigen seitens AUROBINDOs und TEILHARDs noch notwendig sei. Es hat jedoch die Begabung des Egos für

Selbsttäuschung einen so hohen Stand erreicht, daß sie einen dazu verleitet, eher alles für irgend etwas zu opfern als irgend etwas für sein (Wirkliches) *Selbst*. Immer wieder von neuem setzt uns Aldous HUXLEY den „circulus vitiosus“ der Persönlichkeit auseinander, die in den Verwicklungen ihrer Neinungen und Abneigungen gefangen ist und darunter leidet, wie eine Schlange es täte, wenn sie in ihren eigenen Schwanz beißen sollte. In diesem Sinne geschieht es, daß der abgeschiedene Geist des „toten“ Onkel EUSTACE⁵³), als das Blaue Licht (die göttliche Gnade) sich ihm naht, in Angst und Schrecken vor ihm flieht, gleichsam als ob er dem Teufel und nicht Gott begegnet wäre. Daraus läßt sich eine wichtige Lehre ziehen: – wenn wir darin fortfahren, das Ego irgendwie weiterzubefördern, so wird es ihm selbst nur schaden anstatt es weiter zu entwickeln („dessen Selbst wird wie ein Feind in Feindschaft handeln“, GITA, VI, 6). Es wird sich (und anderen) schaden, indem es die Wirklichkeit entstellt. Gleich dem Geist Onkel EUSTACEs werden wir fürwahr sogar auf dem Antlitz Gottes imaginäre „Teufel“ (Schrecken) zeichnen.

„*Kariṣye vacanam tava*“⁵⁴) sind die letzten Worte ARJUNAS in der GITA. Haben wir den gegenwärtigen Zug der Zeit recht gedeutet, so drängt uns die spirituelle Evolution dazu, den selben Entschluß zu fassen. Und das heißt, wie RADHAKRISHNAN es verdeutlicht: „This evolution means a great shedding of all pretences and evasions, a stripping of all sheaths, a *vastrāpaharāna*, the self-noughting of the soul“⁵⁵). (Diese innere Evolution bedeutet ein Abschütteln aller Ansprüche und Ausflüchte, ein Abwerfen aller Hüllen, ein *vastrāpaharāna*, Selbstergeringschätzung des Ego.) Der gegenwärtige Trend der Zeit geht darauf hin, allen zu offenbaren, was ehemals nur wenigen Auserwählten offenkundig war: wie man das „selbst“ dem SELBST opfern kann.

Unsere gemeinschaftliche Tätigkeit kann sich nicht zu einer höheren Ebene erheben als unsere individuelle Wertskala. Erst wenn ein Wandel im Individuum bewirkt ist, verzeichnet die Gruppe dieses und geht darauf ein. Die lauterste Religion und die höchste Philosophie scheitern, wenn sie den Händen von Individuen überantwortet sind, die kein inneres Wachstum erfahren haben. Im Westen bedeutet Philosophie allzuoft ein *Studium der Philosophie*. Den minuziösen technischen Problemen wird eine so intensive Aufmerksamkeit gewidmet, daß Verallgemeinerungen *hinsichtlich des Universums als eines Ganzen vernachlässigt werden*. Der Orient verliert dagegen niemals das Zentralproblem aus den Augen: was ist des Lebens Sinn und sein Zweck? Nur in diesem Sinne läßt sich vom Osten sagen, er sei spirituell empfänglicher. Gegen die FREUDsche Auffassung, daß Religion eine Illusion sei, steht daher die östliche Sicht, daß alles illusorisch (*māyā*) sei außer der Religion (*dharma*) und dem religiösen Bewußtsein (*turīya*).

Ferner wird eine Illusion erst dann unwirklich, nachdem das Wirkliche gefunden wurde. Bis dahin ist es sicherer, alle solche „Illusionen“ ebenso ernst zu nehmen, als ob sie real seien. Überdies „rechnen“ (die westlichen Philosophen der Gegenwart) sich ihre Abgeschlossenheit als Verdienst an und, von der unfruchtbaren Kontroverse über Erkenntnislehre ganz in Anspruch genommen, widmen sie sich der Ausarbeitung einer logischen Technik, deren Entfertheit von praktischen

Lebensbewältigungen den Spott unterstreicht, die Probleme der (westlichen) Philosophie seien weniger ein Ersatz als vielmehr eine Flucht vor denen des Lebens⁵⁶). Im Gegensatz dazu betrachten die Weisen des Ostens die Philosophie als die Anwendung der metaphysischen Weisheit auf das praktische Leben. Unter Weisheit wird verstanden: *kevalam amṛtāvā-sādhānām* („der Weg zur Unsterblichkeit“, SHANKARA). Die Probe aufs Exempel, die die indische Philosophie anstellt, ist dieselbe wie sie von MAITREYI in den Upaniṣaden angewandt wird: *yenā-hām nāmyta syām, kim aham tena kuryām?*⁵⁷) = Was ist der Nutzen von dem, durch das man nicht unsterblich wird?

Es gibt Augenblicke, wo die Bedeutung der Philosophie wichtiger wird als die Philosophie selbst. Während die westlichen Philosophen hervorragend sind im tiefschürfenden Auslegen, zeigen die indischen Denker eine größere Ausdauer im Praktizieren dessen, was sie lernen. Von daher der Vorwurf, die indische Philosophie sei nicht „hinausgekommen über“ Mystik (in dem ungünstigen Wortsinne) und Theologie. Alles, was diese Anklage zu besagen hat, ist dieses: daß in der indischen Tradition das philosophische Denken mit der Reflexion über ihren Sinn und die Ausübung der Meditation verbunden ist. Die Meditation wird als ein Mittel angewandt, die Empfänglichkeit des Menschen für Intuitionen zu erhöhen; die Reflexion dient dazu, die Echtheit der empfangenen Institution zu überprüfen. Einer der vielen Gründe, warum es für den Osten verhältnismäßig weniger Mühe kostet, den Westen zu verstehen, könnte darin liegen, daß es mit Hilfe der Intuition leichter ist, von der Sinneserfahrung abgeleitete Erkenntnisse zu studieren als mit Hilfe der letzteren intuitionale Weisheit zu erlangen. Man muß es zutiefst bedauern, daß Worte wie „Intuition“, „Weisheit“ und „Meditation“ durch unterschiedslosen Gebrauch so verfälscht wurden. Über einen gewissen Punkt hinaus macht das Studium der Philosophie seine eigenen Zielsetzungen zunichte. Denn was nach einem gewissen Stadium erforderlich ist, ist ein *sacrificium intellectus*. Es ist eine Warnung auch an uns, wenn es in der Apostelgeschichte heißt: „Du bist von Sinnen, die vielen Bücher machen dich verdreht bis zum Wahnsinn!“ Von dem Hl. FRANZISKUS wird berichtet, er habe einmal gesagt: „Ein großer Gelehrter sollte, wenn er in den Orden eintritt, in einer Art auch auf seine Bildung verzichten, damit er, nachdem er sich von einem solchen Besitz entledigt hat, sich den Armen des Gekreuzigten darzubieten vermöchte“⁵⁸).

Der genuine Philosoph ist derjenige, der erforscht nicht Gedanken, sondern die Quelle, von der her alle Gedanken kommen. Das ist die Essenz der indischen Philosophie: – zuerst Gedanken wie ein Meister zu handhaben und sie dann als Ablenkungen von sich zu werfen. Während der „Denker“ der ideale Philosoph nach der westlichen Tradition ist, stellt das Ideal des Ostens der „Gedanken-Stiller“ dar. Es versteht sich dabei von selbst, daß man zuerst ein sehr gründlicher und logischer Denker sein muß, bevor man danach trachten kann, ein „Gedanken-Stiller“ zu sein. Die indische Philosophie beginnt als eine Wissenschaft, endet aber als eine Kunst. BUDDHA beschreibt sein System als eines von *Logischer-Reflexion*. Man muß erst die Wissenschaft der Logik (des logischen Denkens) bemeistern, bevor man in die Kunst der Reflexion (des Zum-Still-

stand-Bringens der Gedanken) eingeweiht werden kann. Demgemäß finden wir, wie Prof. TOMLIN mit soviel Recht auseinandergesetzt hat, daß „die buddhistische Mystik, die gemeinhin unter die lautersten und am höchsten entwickelten Formen des Idealismus gezählt wird, mit einer Erkenntnistheorie eng verbunden ist, die den unentwegtesten westlichen Materialisten oder Positivisten zufrieden stellen würde“⁵⁹). Daß die Höhe philosophischer Weisheit im Stillwerdenlassen des Geist-Gemütes liegen sollte, indem man alle Gedanken entleert, ist nicht so belächelnswert, wie es auf den ersten Blick scheint.

Nach der indischen Philosophie ist die Zukunft immer optimistisch zu sehen, da sie uns eine *Entwicklungsstufe* verheißt, die uns *in dem Aufsteigen des Göttlichen aus der Entropie der Selbst-Verhüllung*, die ihm notwendigerweise vorausgeht, noch bevorsteht. *Evolution ist der Vorgang, durch den das Göttliche zu sich Selbst zurückkehrt, nachdem es deszendiert ist, um mit der kosmischen Schöpfung auf ihrer untersten Ebene zu beginnen*. Die kosmische Schöpfung wird als ein göttlicher Rhythmus gesehen, in dem $\sigma\omega\mu\alpha$ auf $\gamma\nu\omega\mu\alpha$ folgt. Eine Folgeerscheinung davon ist, daß, je mehr Individualisierung ein menschliches Ego annimmt, desto *involvierter* sein Bezugsfaden mit der geschichtlichen Zeit ist. Die Geschichte befreit uns von den mathematisch-mechanischen Konzeptionen der Natur.

Der Westen betrachtet die Geschichte als ein einmalig in der Zeit ablaufendes Phänomen. Der Osten hingegen tut das nicht, ihm gilt aber das *Karma* als ein irreversibler Prozeß, was nahezu auf dasselbe hinausläuft. RADHAKRISHNAN stellt die *Sarvamukti*⁶⁰) als ein definitives und wünschenswertes Ziel in der Zukunft dar. Diese Vorstellung der Göttlichen Vorsehung, die zu der Menschen Rettung einschreitet, wenn die Geschehnisse ihnen *allzu* sehr aus der Hand geraten, wird von RADHAKRISHNAN gebilligt. Man findet jedoch kaum eine Spur davon bei Aldous HUXLEY, der in der Zukunft nicht *Sarvamukti* sieht, sondern *Übervölkerung!* Das erstere bedeutet Anwachsen in der Zahl der regenerierten Seelen; das letztere ein Anwachsen in der Zahl der nicht regenerierten Ego-Körper. Aber auch Aldous HUXLEY sieht einen *Zweck* im Kosmos, der mit RADHAKRISHNANs *Sarvamukti* identisch ist. Für Aldous HUXLEY ist die Befreiung des Ego gleichzeitig mit der Entbindung aus der zeitlichen Ordnung. Er warnt uns daher vor der götzendienerischen einseitigen Voreingenommenheit gegenüber den Geschehnissen und Dingen in der Zeit. In unserer Begeisterung für die historische Methode sollten wir KANTs Unterscheidungen des Problems des *quid facti* von dem des *quid juris* nicht übersehen.

Auf den ersten Blick zeigen die Werke TEILHARD DE CHARDINs und auch AUROBINDOs eine große Mannigfaltigkeit. Bei genauerer Analyse wird festgestellt, daß sie in Wirklichkeit insgesamt auf ein zentrales Thema zurückgeführt werden können. Dieser Kern liegt in den beiden Begriffen:

1. *Mensch* (als Ebenbild Gottes) und
2. seine *Entwicklung* (als Steigerung und Entfaltung des Bewußtseins).

TEILHARD DE CHARDIN hat in seinem Buch *Le phénomène Humain*⁶¹) auf Grund von naturwissenschaftlichen Daten die Theorie erarbeitet, daß Evolution

der Aufstieg des Lebens zum Bewußtsein sei und ferner, daß die Entstehung des Bewußtseins und die Verwirklichung der Vereinigung mit Gott einander gleich seien. Dementsprechend sei die Erlangung dieses höchsten Grades des Bewußtseins oberhalb des normalen, aber stets *linearen* Verlaufs der Entwicklung, eine Leistung, die die Welt mit dem Titel „Gottes Sohn“ honoriere.

TEILHARD behauptet, daß das Leben sich noch im Menschen entwickle und, nachdem diese Entwicklung bewußt geworden sei, zur Konvergenz der geistigen Wesenheiten führe⁶²). Die charakteristische Kraft solcher Wesenheiten oder Entitäten ist die Fähigkeit, sich auf sich selbst mehr und mehr zu konzentrieren und dadurch die Persönlichkeit zu entwickeln und sich dann mit anderen Personen in einer freien Verbindung zu treffen und zu verbinden⁶³). Der Omega-Punkt ist gleichzeitig der Fokus-Punkt, in dem diese Konvergenz stattfindet, weil er die Supra-Persönlichkeit wie auch das All darstellt. Diese Konvergenz war schon zu *Anfang der Evolution* anwesend, jedoch nicht in seiner manifestierten Form. Die Realisation dieses Omega-Punktes ist, nach TEILHARD, *Christus*⁶⁴).

Die christliche Auffassung ist, daß Schaffen bedeutet: Vereinigen mit der Schöpfung durch Versenkung in sie hinein, weiter: zu einem Element werden, das seine Entwicklung bis zu dem Zustand fortführt, wo Gott Alles in Allem sein wird. Dieses ist eine Art von „christlichem Pantheismus“ und sieht den besten Lehrrahmen für eine *Evolution* vor und hat zu seiner Erfüllung die christliche Auffassung von Liebe als Instrument.

Die grundlegende alt-indische Auffassung von der Schöpfung war, daß der Geist (Spirit) herabsteigt und sich in verschiedenen Graden des Bewußt-Werdens entfaltet. Der „Durchschnittsmensch“ steht genau in der Mitte der Skala des Bewußtwerdens. Auf der untersten Stufe steht die Materie. Sie scheint kaum irgendeine Art von Bewußtsein zu haben, es sei denn als gewisse Erscheinungsformen, die im Kristall manchmal auftauchen. An zweiter Stelle stehen die Pflanzen, die einen weit höheren Bewußtseinsgrad aufweisen als die Materie. Das Tier steht am dritten Entwicklungsgrad der Bewußtseinentfaltung. Es zeigt Instinkte, Triebe, Zu- und Abneigungen und kann vor allem sich bewußt bewegen von Ort zu Ort, nach zielgerichtetem Denken, was ein Zeichen bedeutend höherer Bewußtseinentfaltung ist. Noch eine Stufe höher steht der „Durchschnittsmensch“, denn er hat Denkvermögen, auch im Sinne von Verstand. Er denkt bewußt. Mit dem nächsten Entwicklungsschritt macht der Mensch den großen Sprung: Er hebt sein Bewußtsein aus der Ebene der Wirkungen in die Ebene des Kausalen. Sein Bewußtsein kann sich jetzt entfalten, nicht nur als Verstand, sondern auch als Einsicht. Wer diese Einsicht in irgendeiner schöpferischen Form darstellen kann, wird als „Genie“ gefeiert. Den Bewußtseinsgrad der nächsthöheren Ebene könnte man als „prophetisches Sendungsbewußtsein“ bezeichnen. Meine Forschungen in vergleichender Religionswissenschaft haben mich überzeugt, daß sich für die Erlebnisse des Sendungsbewußtseins der Propheten (der großen Weltreligionen) im ganzen doch etwas allen Gemeinsames herauschälen läßt. Ein vergleichendes Studium der metaphysischen Erfahrungen

erweist, daß alle Propheten auf eine solche Höhe der Bewußtseinentfaltung gelangt waren, daß sie in den Verdacht kamen, mediale Menschen zu sein.

Deswegen schreibt das einfache Volk ihnen auch okkulte Kräfte zu. Die höchste und vollkommenste Entfaltung des Bewußtseins ist aber, wie AUROBINDO sagt, „the Superman“, (der Ganzheits-Mensch, der integrierte Mensch).

Vor TEILHARD hat AUROBINDO in seinem *The Life Divine* und anderen Werken die Idee herausgearbeitet, die Welt sei das Ergebnis des Herabsteigens des Bewußtwerdens in das Stoffliche zu einer vollkommenen Offenbarung in der Welt. *Evolution ist nach ihm der Aufstieg des mystischen Bewußtseins über Stufenebenen zu göttlichem Wissen, Kraft und Liebe.* Ihr Schwung treibt von *Mind* zu *Supermind* durch des Menschen bewußte Zusammenarbeit mit dem göttlichen Plan seiner Bestimmung. Der *Supermind* in einer Rasse von „Super-Menschen“ wird das Mittel zur Gründung eines neuen gemeinschaftlichen Lebens in der Welt sein. Jeder *Superman* wird eine eigene geistige Person sein und helfen, eine Gemeinschaft von Personen mit Gott als Mittelpunkt zu bilden. Sein Sichtbarwerden wird ebenfalls alle Aspekte des Lebens der Menschheit tief beeinflussen.

TEILHARD sieht die Harmonie der Person und des Alls durch Liebe auf einer gemeinsamen Ebene als den Scheitelpunkt der Entwicklung an⁶⁵). Dieses Ideal, das durch viele einzelne Mystiker und die Gemeinschaft der Heiligen Tatsache würde, ist im Grunde genommen keine eigentliche Weiterentwicklung, es sei denn, seinem Ausmaß nach. Eine totale Sublimierung des menschlichen Bewußtseins, wodurch der Mensch in die Lage versetzt wird, seine ur-eigentliche zugrunde liegende Gottebenbildlichkeit in allen ihren Aspekten und allen ihren Zielen vom Geistigen bis zum Materiellen hin zu entfalten, stellt sicherlich eine Höherentwicklung dar. Der Integrale Yoga soll, nach AUROBINDOs Auffassung, das praktische Mittel sein, um die erwünschte Neu-Formung des Menschen durch das Herabkommen der *Superminds*, die in dem göttlichen Wissen von ihm selbst und seiner Schaffenskraft liegen, hervorzubringen. Dieses Ereignis kann die nächste Stufe der Entwicklung (nach AUROBINDO), die die Grundlegung des vollkommenen Geistes im Menschen bedeutet, bewirken.

Was Sri Ramana MAHARSHI⁶⁶) mit dem *Jñāni* meint, das behauptet auch AUROBINDO für seinen *Superman*; und TEILHARD DE CHARDIN spricht in ähnlicher Weise vom „Universalen Christus“, vom „Christus Evolutor“, vom „Super-Christus“ und „Christischen“. Das Universum war nach Henri BERGSON eine Art Maschine, um Götter zu erzeugen. Nach TEILHARD DE CHARDIN führt die „Kosmogense“ zu einer „Noogenese“ über die „Biogenese“. Aber die „Noogenese“ findet ihre Vollendung erst in einer „Christogenese“. So daß die ganze Welt summa summarum für keinen anderen Zweck bestimmt ist als den ganzen Christus zu realisieren. Sagte ja Paulus auch: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* (I: Kor 3, 22–23)

Aber ist die Erlösung des Menschen nur eine Wiederherstellung der durch die sog. „Sünde“ verunreinigten Gottesebenbildlichkeit, oder ist sie nicht viel mehr die Herstellung eines völlig neuen Geschöpfes aus dem Spiritus Sanctus? AUROBINDO meint, daß der „Künstler hinter der Schöpfung“ sich niemals mit der

geringsten Unvollkommenheit zufrieden geben wird. Seiner Auffassung nach macht das Göttliche keine „Reparaturen“, sondern schafft stets etwas Neues. Also eine fortlaufende Selbst-Entfaltung des Göttlichen durch kumulative Selbstverwirklichung bis zur Perfektion in dem „Übermenschen“. Die Anhänger dieser beiden Großen (MAHARSHI und AUROBINDO) sehen in diesen Männern selbst die Erfüllung dessen, was JESUS uns als Ziel unserer künftigen Perfektion verheißen hat. Sie sind also nicht als Lehrmeister einer neuen Evolutionstheorie zu betrachten, sondern als lebende Beispiele für dessen Endprodukte – was auch wir eines Tages werden! Auch der eigentliche *Yoga* ist streng genommen ein Evolutions-Katalysator. Der Yogi versucht schon jetzt die Fähigkeiten zu verwirklichen, die die allgemeine Menschheit in ferner Zukunft naturgemäß erwerben wird. Auch die indischen Christen sind geneigt, in JESUS den Herold eines neuen Menschheitsbildes bzw. eines höheren Grades des Mensch-Seins zu sehen. Das Petrusbekenntnis zu Christus als „Sohn des lebendigen Gottes“ wird so interpretiert, daß mit IHM eine ganz neue „perfekte“ Art Mensch in der Entwicklungsgeschichte hervorgetreten sei. (Man denke an ein Zitat aus Bernhard SHAWs *Back to Methuselah*: „The power that produced Man when the monkey was not up to the mark, can produce a higher creature than Man if Man does not come up to the mark.“ – Constable, London 1925, S. XVI.)

Die berechnete Verehrung JESU zwingt seine Anhänger, in IHM das erste Muster eines höheren Mensch-Seins zu betrachten. Man sieht in IHM eine „integrale“ Wirklichkeit, d. h. die Wirklichkeit des Spiritus Sanctus *sui generis*. Zweifelsohne bringt jede Inkarnation (*Avatāra*) eine „neue“ kosmische Kraft in den biologischen Lebensstrom hinein – nämlich die Personwerdung (Inkarnation) des Spiritus Sanctus. Deswegen findet der Religionshistoriker, daß eine „jungfräuliche Geburt“ (in irgendeiner Form oder zumindest ein außergewöhnlicher Geburtsvorgang) stets den großen Religionsstiftern zugeschrieben wird. Damit versuchten die Menschen, einen Neuanfang in dem Prozeß der Fortpflanzung anzudeuten. Denn es ist eine der wichtigsten Charakteristika metabiologischen Wandels, daß ein ähnlicher Waffel in der Art der Fortpflanzung ihm vorausgeht. In dieser Hinsicht liefert uns auch die Genesis interessante Andeutungen über die Evolutionslehre, die wir erst verstehen, wenn wir sie im Lichte gewisser tantrischer Texte (vor allem des *Kundalini*-Yogas) interpretieren. Auch der menschliche Leib ist nicht ausschließlich das Produkt der Evolution, sondern eine Sonder-Schöpfung Gottes, („und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem (Odem-Atem ~ *Ātman*!!!) in seine Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele“ – I. Moses 2,7 – LUTHERs Übersetzung), da der Tierleib nicht das Organ hat, göttliches Bewußtsein zu entfalten. Dieses Organ im Menschen ist das, was der *Kundalini*-Yoga mit dem „tausendblättrigen Lotus“ am obersten Ende des Rückgrates bezeichnet. Das Rückgrat ist dann auch der Stock des „Baum des Lebens“ mitten in dem „Garten“ (d. h. im Körper). Das Rückgrat ähnelt nach indischer Beschreibung einem umgekehrten Baum, dessen Wurzeln oben liegen (die Nerven-Endigungen im Gehirn) und dessen Frucht (Zeugungsorgan) unten. Nach Auffassung der alt-indischen trantrischen Texte war (vielleicht) der menschliche Körper ursprünglich nicht dazu bestimmt,

sich über den üblichen Zeugungsakt fortzupflanzen („Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“ – I, Mose, 1,27), sondern durch eine Art von Vergroßstofflichung der eigenen Bewußtseins-Potenzen. Das Ausbleiben des Geschlechtsverkehrs sollte der Aufwärts-Entwicklung dienlich sein über den Weg der Sublimierung der Libido (die *Kundalini* wird als eine Schlange beschrieben, die von der Gegend des Geschlechtsorgans bis zum Bewußtseinszentrum im Gehirn aufklettern muß = vgl. „und die Schlange war *subtiler* [LUTHER: „listiger; englische Authorized Version = more subtil] denn alle Tiere auf dem Felde“ – I, Mose, 3,1). Das Verbot von dem Baum der Erkenntnis zu essen (d. h. sich des üblichen Zeugungsvorganges zu bedienen) könnte den „Tod“ herbeirufen (atavistischer Rückfall: Identifizierung des Ich mit dem Leib statt mit dem *Ātman*, d. h. Göttliches-Bewußtsein). So gesehen ist die „jungfräuliche Geburt“ des künftigen Heilandes eine religionspsychologische Notwendigkeit.

Der Menschenkörper entsteht in seiner Kompliziertheit durch mannigfache Formbildungsvorgänge. Die Entwicklungsgeschichte des Individuums beginnt schon mit der Befruchtung – die eigentliche Geburt ist nur ein Stadium in dieser Entwicklung, keineswegs aber dessen Ende, denn es gibt eine embryonale wie auch eine postfötale Entwicklungsgeschichte. Auch der embryologische Aspekt der Entwicklungsgeschichte ist in alt-indischen Texten behandelt worden. Das alt-indische und das moderne naturwissenschaftliche Menschenbild sind geheimnisvoll miteinander verwandt. Diese verschiedenen Aspekte einmal zu vergleichen, ihre Reichweite abzustecken, ihre Fähigkeit und Wahrscheinlichkeit abzumessen, ist um so dringender, als der Forschungsgegenstand selbst die Sache ist, in der alle Wissenschaften zusammentreffen: die Zukunft der Menschheit! In der Verlässlichkeit des Geistes verwirklicht sich die Seele und vermag so Vergangenheit in Gegenwart zu verwandeln, um einen neuen Anfang zu setzen, die Zukunft zu beginnen. Dann wird das menschliche Leben den großen Sprung aufwärts getan haben, der Schritt zum spirituellen Wachstum hin vollzogen sein.

Wie vor uns das Ideal der menschlichen Einheit ersteht, sind wir gleichzeitig Zeuge des Niederganges des Materialismus. Wir leben nunmehr im Spätherbst der Ära des Materialismus. Diese unruhvolle, hysterische Ära ist im Begriffe zu verenden. Das Dahinsinken irgendeiner Ära bereitet den in ihr Lebenden immer ein Gefühl des Unbehagens. Für viele wird die kosmische Situation von Tag zu Tag bedrohlicher. Die indische Mythologie würde die Zeichen unserer Zeit dahingehend deuten, daß sie das Herannahen einer kosmischen Ent-Manifestation anzeigen. Die Zeit, da das Göttliche die alte (kosmische) Ordnung der Dinge auflöst, um eine neue zu schaffen (manifestieren). Wir können es uns nicht länger leisten, von der Geschichte in Begriffen menschlicher Vorkommnisse oder Perioden zu denken. Wir müssen die Geschichte von der Ebene kosmologischer Zyklen aus betrachten. Unter der Sicht solcher Maßstäbe schrumpfen alle menschlichen Geschehnisse zu einem Paragraphen in dem dickleibigen Bande über die „Geschichte“ zusammen. Es ist schwierig, einen Grund einzusehen, warum eine fortgeschrittenere Spezies irgendeiner zukünftigen Schöpfung (sollte es eine solche geben) dem „Zeitalter der menschlichen Wesen“ (und zwar auch in ihren Ge-

schichtsbüchern) mehr Aufmerksamkeit widmen werde, als wir sie heute gegenüber dem „Zeitalter der Reptilien“ aufbringen. Die kosmische Macht, die die Geschichte diktiert und die den Menschen schuf, als sich die Reptilien als für sie unbefriedigende Medien erwiesen, kann gerade ebensogut „etwas“ weit mehr *Evolviertes* als den Menschen schaffen, wenn auch er sich als ein unbefriedigendes Mittel für ihre Manifestationen erweist. Nach indischer Anschauung wurde der Mensch in die kosmische Manifestation (d. i. Schöpfung) hineingebracht genau aus dem Grunde, weil die „niederen Formen“ (deren niederste das ist, was man in der Physik „Materie“ nennt) nicht entsprechend waren, um den Geist in seiner Funktion als Primär-Energie des Universums auszudrücken.

Wenn man sagt, daß „Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf“, bedeutet das nach dem Verständnis der indischen Philosophie folgendes: Die Macht, die den Menschen schuf (unabhängig davon, was Macht sein mag), schuf ihn auf eine solche Weise, um den Schöpfungsakt für ihn so wenig wie möglich verbindlich zu machen. Ein Beispiel: eine Kühlanlage verdichtet („schafft“!) Wasser zu verschiedenen Eisblöcken. Dieser „geschaffene“ Eisblock besitzt nun dieselbe Art von Gefrier-Macht wie sein „Schöpfer“, die Kühlanlage. Dieser Eisblock kann nun beispielsweise ein Stück geschmolzene Butter verfestigen. So auch hat der Mensch in sich dieselbe Art von Schöpfungs-Manifestations-Macht wie sein Schöpfer. Unnötig zu sagen, daß jegliche Art von Macht einen gewissen Umfang an Freiheit impliziert. Ein unbesonnener Gebrauch der Freiheit könnte zu unmittelbarer Auslöschung führen. Falls der oben erwähnte Eisblock die Absicht verwirklichen wollte, die Sonne gefrieren zu lassen, würde er augenblicklich aus der Geschichte evaporieren. Seine Auslöschung ist jedoch (geschichtlich gesehen) nicht kosmisch. Denn die Materie kann nicht, wie die Wissenschaft uns lehrt, zerstört werden. Das kommt daher, weil sogar diese sogenannte Materie in ihrer Essenz vom Geiste nicht verschieden ist. Auf dieselbe Weise kann sich der Mensch durch einen unbesonnenen Gebrauch seiner Freiheit eine *historische* (wenn auch nicht kosmische) Auslöschung zuziehen. (Es können sogar unsere gegenwärtigen Körper aus denselben Atomen konstruiert sein, aus denen die Kreaturen des Reptilienzeitalters zusammengesetzt waren).

Was jedoch den Menschen betrifft, so übersteigt seine potentielle Macht die tatsächliche Freiheit um ein weites. Die Freiheit ist, wiewohl beträchtlich, relativ geringer als seine schöpferischen Möglichkeiten. Dieser Umstand reduziert die möglichen Gelegenheiten eines unbesonnenen Mißbrauches, wiewohl nicht die Größe der Konsequenzen eines solchen Mißbrauches. Wenn die kosmische Macht dem Menschen vollständige und unwiderrufliche Freiheit zugestanden hätte, wäre auch die Gefahr gegeben gewesen, daß sie unwiederbringlich verloren ginge. Gerade so wie auch die Atome (des Eisblockes in unserem Beispiel) ohne die einschränkenden Wirkungen der anderen Gesetze der Naturwissenschaft verloren gegangen sein würden.

RADHAKRISHNAN betitelt sein Buch über die Zukunft der Zivilisation sehr bezeichnend: KALKI. *Kalki* bedeutet das Kommen dessen, was den Menschen (vielleicht gerade zur rechten Zeit) von dem Zeitalter der Dunkelheit (des Materialismus) erlöst. Es bezeichnet das Ende der Periode des schroffen Materialismus

(*Kali-Yuga*). *Kalki* besagt eine noch-kommen-sollende Inkarnation, vergleichlich dem zweiten Erscheinen CHRISTI. Die Inkarnation kann, da sie außerhalb der Zeit steht, den Menschen vor seiner Auslöschung in der historischen Zeit bewahren. Dieses soll nicht so gesehen werden, als ob es im Widerspruch zum Zweiten Gesetz der Thermodynamik stände. Denn nach der „MIND-*Māyā*“ Auslegung der Schöpfung in der indischen Philosophie, wäre es so, als ob jemand, der nicht gerade schlafe, einen anderen eben in dem Augenblick aus dem Schlafe rütteln würde, wo jener (in seinen Träumen) unter der Furcht litte, in einen Abgrund zu stürzen. Durch sein Erwecktwerden wird der tragische „end“-Abschnitt der Vernichtung des Träumers in seinem Traum (samt den Ängsten vor der Vernichtung, die ebenso heftig gefühlt werden wie wirkliche) nicht in seinem „Geschichtsablauf“ weiter entfaltet.

Selbstverständlich vermag nur jemand, der völlig wach ist, einem solchen „träumenden“ Opfer zu helfen. Das Wort „*Buddha*“ bezeichnet jemanden, der völlig wach ist. Der Materialismus (oder der Glaube an die äußerste Realität der Materie, abgesondert vom Geiste) ist der lebhafteste Traum, dem der Mensch dazu noch zum Opfer fiel. Je lebhafter ein Traum, desto schwieriger, sich in ihm und von ihm zu dissoziieren.

AUROBINDO und TEILHARD sind die Herolde des *Kalki*. Ihre Anstrengungen sind darauf gerichtet, die Menschheit auf die große Erweckung vorzubereiten. Im Jahre 1959 wurde Aldous HUXLEY von der American Academy of Arts and Letters eine Summe von 1000 Dollar und eine Medaille mit der Begründung zugesprochen, „er habe in dem Ideenroman für unsere Zeit das Beste gewirkt“. In seiner Dankesrede spielte HUXLEY auf eine Bemerkung BALZACs an, daß die meisten Männer von Genie einen kurzen Hals hätten. HUXLEY erklärte sich für diesen Gedanken: „Genie ist schließlich ein Bündnis des Kopfes mit dem Herzen, und je kürzer der Hals, je enger jenes Bündnis!“ Das *vedantische* Christentum Sri AUROBINDOs erinnert an ein Bündnis von Haupt und Herz. *Vedānta* zeigt uns, wie wir unser eigenes (christliches) Potential bis zum höchsten Grade vergegenwärtigen können. In diesem Zeitalter der Beruhigungsmedikamente und der Automation scheinen wir unsere christlichen Kraftquellen in immer mehr abnehmendem Maße anzuwenden. Das *vedantische* Christentum könnte, wenn wir AUROBINDO und TEILHARD folgen, den gegenwärtigen Zug der Zeit auf eine „wackere neue Welt“ zu (d. h. einer Welt bar aller Werte, a *fortiori* spiritueller Werte) umkehren.

Das eine unentrinnbare Faktum des Lebens ist der Tod. Der Mensch weigert sich jedoch, diesem Faktum besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Dieses Bemühen, die nähere Beschäftigung mit der Bedeutung des Todes zu umgehen, ist eine Hauptursache für die Neurose des modernen Menschen. Merkwürdigerweise erweisen sich die lautstärksten Exponenten eines religiösen Glaubens an ein Leben nach dem Tode in der Stunde der Bewährung, in praxis, als diejenigen, die den Tod am meisten fürchten. Selbst der große Aldous HUXLEY, der doch alle Versuche zugunsten leiblicher Langlebigkeit mit seinem Spott überzog, erscheint auf seine alten Tage an der „Golden Door“ (einem kostspieligen Kurort in Kalifornien für diejenigen, die eine physische Verjüngung des Körpers suchen). So schwer

ist es, die Unentrinnbarkeit des Todes hinzunehmen. Nach den Lehren des Vedānta stellt der Gedanke des Todes ein psychologisches Faktum von immenser Bedeutung dar. Die Haltung eines Individuums hinsichtlich des Todes, und seiner Bedeutung für es, ist das allein ausschlaggebende Beurteilungsprinzip zu determinieren, wie sich ein solcher Einzelmensch dann im Leben verhält. (Z. B. die Hypothese der „Karma-Reinkarnation“ und die Sozialethik des Abimsa, zu deren Entstehung sie Anlaß gibt.) Der gegenwärtige westliche Mensch bringt es fertig, da er sich ständig und immer noch in unerwachsenen Reifungszuständen befindet, sich von aller Betroffenheit hinsichtlich des Todes zu desengagieren. Dieses deshalb, weil er, wie der unreife Jugendliche, intensiv mit der Gegenwart und ihren Belanglosigkeiten beschäftigt ist. AUROBINDO wie TEILHARD führen uns zu der Auffassung hin, daß die Religion ihre Kraft wiedergewinnen würde, wenn wir uns zuweilen daran erinnern wollten, daß der Tod das Ergebnis eines Prozesses ist, der innerhalb allem Lebenden wirksam ist, und für das leibliche Leben ein irreversibles Ende markiert. Die vedāntische Anschauung ist wohl die: wenn wir die Bedeutung des Todes nicht verstehen, was für einen Ansporn könnte es dann dafür geben, Sinn und Bedeutung des Lebens zu verstehen. Denn das letztere kann in jedem Augenblick durch den ersteren beendet werden.

Ogleich die westliche Philosophie tief durchtränkt ist von dem letzten Geheimnis des Weltalls, behandelt sie den Menschen so, als ob er nicht mehr wäre als ein Tier, zur Herde angewachsen und geformt von deterministischen Kräften. Und doch ist der Mensch ein Teil des Universums und nicht unabhängig von ihm. Die indische Philosophie behandelt den Menschen als verwandt mit jeder anderen Wesenheit, imaginär oder lebend, vom Erzengel bis zur Amöbe. Gleichzeitig zeigt die indische Philosophie auf, daß der Mensch auf eine eigentümliche und außerordentlich bedeutsame Weise einzigartig ist. „All men are exceptional beings. Uniqueness is a quality which all of us share. The goal of the world process is a harmonious unity in which each individual finds his specific realization“ – RADHAKRISHNAN⁹⁷). (Alle Menschen sind Ausnahmewesen. Einzigartigkeit ist eine Eigenschaft, an der alle von uns teilhaben. Das Ziel des Weltprozesses ist eine harmonische Einheit, in der jedes Individuum seine spezifische Verwirklichung findet.) Der Mensch kann sich selber aus dieser atavistischen Degeneration nur erretten, wenn er selbst an der Bestimmung seiner eigenen künftigen Evolution teilnimmt. Vedānta ist ein solches Angebot, sich zu beteiligen. Dieses läßt sich nicht mit Erfolg vollbringen, wenn man einfach theologische Dogmen verflucht oder auf die „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ zurückgeht.

Durch Vedānta wird eine Interpretation der traditionellen Symbole des Christentums gewonnen, die die Kraft dieser Symbole aufrecht erhält und die sie gegenüber den aus der gegenwärtigen Bedrohung der menschlichen Existenz erwachsenden Fragen aufgeschlossen macht. Der christliche Begriff vom „Reich Gottes“ wird durch Vedānta zu der Bedeutung, der Erfüllung und der Einheit des Lebens in Wechselbeziehung gebracht. Vedāntisches Christentum ist interkonfessionell; es ist Religion, die zu einem Selbstverständnis gelangt ist. Für AUROBINDO ist Religion ein Durst nach Wirklichkeit. Auf Grund seiner „Logos-Verbundenheit“ ist der Mensch zwischen Sein und Keim-Sein gestellt. Selbstverwirklichung

bedeutet ein Votum für Dasein, für Innere Wirklichkeit (*Atman*). Verglichen mit der Wichtigkeit dieser Inneren-Wirklichkeit verblasen alle Religionen zur Bedeutungslosigkeit. Diese Innere-Wirklichkeit sollte für uns die einzige Angelegenheit von Belang sein. Das ist die vedāntische Deutung des Christentums. PAULUS sagt in seinem zweiten Brief an die Korinther:

„Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur“ (II. Kor 5,17). „In Christo zu sein“ ist das Sat-Chit-Ananda des Vedānta. Diese Sein-Dasein-Seligkeit, oder die Innere-Wirklichkeit, wird *Atman* genannt. Durch eine Vereinigung von Selbst-Erforschung (d. h. einer Erforschung der Natur des Selbst) und Gnade nähern wir uns der unaussprechlichen Wirklichkeit, die hinter den Symbolen der Sprache liegt. Die Lösung, die AUROBINDO wie TEILHARD als für die spirituellen Nöte des westlichen Menschen ideal empfehlen, ist diese interkonfessionelle oder vedāntische Neudeutung des Christentums. Sie bedeutet bis an den Lebensnerv greifende Betroffenheit und Beschäftigung mit der Bedeutung des Todes; und für den Sinn des Lebens.

Die Denker Griechenlands waren getrieben von einer außerordentlichen Leidenschaft nach Gewißheit. Daher waren sie kundige Köpfer in der Ausgestaltung der Formen des mathematischen Schlusses. Diese Formen wurden ein Brennpunkt beispielhafter systematischer Aufmerksamkeit. Die Frühmodernen des Westens wurden gleichermaßen Experten im Antizipieren empirischer Fakten mit einem Maximum an Wahrscheinlichkeit. Die empirischen Fakten barsten dann vor mathematischen Strukturen, in die man sie eingeschachtelt hatte. Die Betonung des Westens auf das Mathematische und das Empirische führte zu einer Vernachlässigung des „Wert“-Reiches. Noch heute hat die westliche Philosophie keine adäquate Antwort auf die Zwillingprobleme des Bösen und des Leidens. Warum gibt es das Böse und Leiden? Haben wir einen Ausweg? Das sind die herrschenden Probleme der östlichen Philosophie, wo sie stärkste Beachtung finden. Die westlichen Denker andererseits haben sich mehr auf die phänomenale Welt konzentriert, angetrieben von einem Interesse daran, sie zu genießen und auszubeuten. KANTS größter Fehler war sein Nichterkennenkönnen, daß das *Ding-an-sich* der objektiven Welt und das *Ding-an-sich* der subjektiven Welt ein und dasselbe sind. Die indische Philosophie (in ihrem Vedānta-Aspekt, wie sie von AUROBINDO vertreten wird) beharrt auf der Identität der objektiven Wirklichkeit des Kosmos mit der subjektiven Wirklichkeit des Ego. Keine westliche Philosophie ist soweit gegangen, die augenscheinliche Wirklichkeit des Ego zu leugnen. Dementsprechend findet man in allen Zweigen der westlichen Philosophie eine fundamentale (wiewohl willkürliche) Unterscheidung zwischen Geist-Gemüt (qua kognitiver Wesenheit) und dem wahrgenommenen Objekt (qua physikalischem Geschehen in Raum und Zeit). Eine solche theoretische Unterscheidung kann jedoch nur dann von Bedeutung sein, wenn ihr eine Synthese nachfolgt. Die indische Philosophie gibt sich mit bloßer Unterscheidung und Inbeziehungsetzen nicht zufrieden, sondern drängt weiter zu einer allumfassenden Synthese. Sie neigt zur Mystik hin, wie die westliche Philosophie zur Naturwissenschaft hinneigt. Das Problem der vergleichenden Philosophie besteht darin: wie lassen sich diese unterschiedlichen Bereiche integrieren, ohne einer Seite Vorschub zu leisten, um so eine

Weltphilosophie oder vielmehr eine Universalphilosophie zu bilden. Denn obgleich es zwei oder noch mehr verschiedene Zugänge zur Wahrheit, ja sogar zwei oder noch mehr verschiedene Versionen der Wahrheit geben kann, läßt sich doch schwerlich von dem tatsächlichen *Gehalt* der Wahrheit sagen, er differiere.

Während AUROBINDO auf die Unteilbarkeit und die Einmütigkeit in der Wahrheit besteht, ermutigt er die Kulturen, die über sie reflektieren, in dem Sinne: Laßt viele Blumen blühen! Die Funktion einer solchen Universalphilosophie würde sein: uns Vollständigkeit zu geben. Ehe die letzten Ergebnisse, zu denen die Spezialwissenschaften gelangt sind, fruchtbar koordiniert werden können, würde eine solche Universalphilosophie es unternehmen, der *Urquelle* der Erkenntnis selbst nachzuforschen. In diesem Stadium der Fortentwicklung vermag das indische Denken seinen wertvollsten Beitrag zur Universalphilosophie zu leisten. Anders als die westliche Philosophie macht sie nicht bei der Erkenntnislehre und der Ontologie halt, sondern schreitet weiter. Sie begibt sich nicht nur auf den Weg zur Erforschung, sondern gibt auch eine verständliche Erklärung von dem Ursprung des Weltalls, vom Zweck des menschlichen Lebens *und von dem Ziel der kosmischen Evolution*. Es lebt in Indien eine Philosophie, die das, was man in gewöhnlichem Sinne „indische Philosophie“ nennt, überragt und über sie hinausgreift. Es ist die Feststellung bedeutsam, daß PYTHAGORAS, der das Wort „Philosophie“ für die westliche Terminologie prägte, der erste berühmte Grieche war, der bei seinem Forschen nach Weisheit seinen Blick bis hin nach Indien lenkte. Es gibt in den uralten Handschriften ständige Erwähnungen dergestalt, daß ein vollständiges Wissen (der indischen Philosophie) sich nur *persönlich* (tibetisch: „ins-Ohr-geflüstert“) von einem qualifizierten *Guru* (Lehrer) erwerben läßt. Diese wenig bekannten Lehren sind heute jedoch kein Geheimnis mehr. Es ist deshalb möglich und sogar rätlich, sie in eine Universalphilosophie *hineinzuintegrieren*. *Letztere kann so eine synoptische Sicht jeglichen Problems bieten*. Die indische Sicht ist eine Folge der synoptischen Sicht, die sie sich zu eigen gemacht hat.

Eines der auffallendsten Kennzeichen der westlichen Philosophie besteht darin, daß dem Denken *per se* eine konkrete Wirklichkeit bestritten wird. Entweder wird es als biochemischer Vorgang in den Gehirnzellen betrachtet oder als bloße Stellvertretung und Darbietung der Fakten, deren Formulierung von ihm angenommen werden. In der indischen Philosophie sind die Gedanken von kosmischer Bedeutsamkeit – eben sie sind der „Stoff“, aus dem *Māyā* erzeugt wird. Dieses umfaßt nicht nur die kognitive Existenz der Welt, sie ist auch die eigentliche Bedingung solchen Erkennens. Wiewohl die Welt aus geistig-geschaffenen Projektionen bestehend betrachtet wird, wird ihr eine tatsächliche Existenz nicht bestritten. Einer der Gründe, warum *Māyā* sooft von westlichen Kritikern mit „bloßer“ Illusion verwechselt wird, liegt darin, daß im Westen Illusion und Gedanken als leeres oder „bloßes“ Nichts angesehen werden. Der nahezu regelmäßige Gebrauch des Attributs „bloß“ oder „nur“ vor solchen Wörtern wie Denken, Illusion, Traum, imaginär, geistig und dergleichen mehr ist ein schweigender Fingerzeig darauf, daß der Westen auf die essentielle Eigenschaft des Geistes (Geist-Gemütes) noch nicht einmal gekommen ist. AUROBINDOs Universal-

philosophie, die sich aus weltweiten Beiträgen zusammenfügt, würde dazu beitragen, das westliche Denken von dieser einseitigen Manie für „Objektivität“ und „Fakten“ zu heilen; wie sie auch die Unvollkommenheiten in der indischen Philosophie berichtigen würde.

Wann immer jemand sich der künstlichen Unterscheidung „indischer“ und „europäischer“ Philosophie bedient, sollte er sich ganz klar vor Augen halten:

1. Der menschliche Geist ist der Essenz nach überall derselbe.
 2. Das menschliche Denken als ein Ganzes genommen bildet eine Kontinuität. In diesem Sinne des inneren Zusammenhanges ist z. B. die „Europäische Philosophie“ als ein Seitenzweig des ursprünglichen Abstammungsbaumes zu betrachten.
 3. Viele Elemente sind beiden gemeinsam.
- Vorbehaltlich dieser Einschränkungen kann man fragen: Welche philosophische Lehren kann der moderne Westen aus der gegenwärtigen Darbietung der althergebrachten indischen Philosophie ziehen?
- Die Antwort würde lauten:
- a) Die Wichtigkeit, dem menschlichen Leben eine bestimmte Aufgabe zu schenken – ein Gefühl für die Zweckmäßigkeit des Lebens.
 - b) Die Welt ist, wiewohl letztlich illusorischen Charakters, wirklich insofern, wie sie Werte besitzt. Die „Welt“ wie auch die „Persönlichkeit“ haben keinen Wert per se. Deswegen aber sollen wir sie um nichts weniger aus dem Wege räumen, wie wir einen gültigen Scheck zerreißen würden. Es ist nicht die Forderung an uns, die Welt und die Persönlichkeit „aufzugeben“, sondern sie für den Wert, für den sie zeichnen, einzulösen. Das ist die Stelle, wo wirkliche Entsagung sich von bloßer asketischer Selbstverleugnung unterscheidet.
 - c) Die Winke (numina), die man durch die spirituell-geistige Einsicht (Intuition) erhält, müssen durch die Erfahrungsmethoden des Versuches und des Irrtums nachgeprüft und immer von neuem nachgeprüft werden.
 - d) Spirituelle Führung ist sogar in weltlichen (materiellen) Angelegenheiten möglich. Umgekehrt kann die trivialste Tätigkeit in der Welt als eine Leiter zur vollkommenen Erleuchtung nutzbar sein.
 - e) Wonach der menschliche Geist sich inbrünstig sehnt, ist nicht Komfort, sondern das Recht, seine Heilerlösung sogar auf Kosten unendlicher Plackerei und Mühsal zu erarbeiten. „A bureaucratic despotism which forgets the spiritual ends, for all its integrity and enlightenment, cannot invigorate the peoples beneath her sway, and cannot therefore evoke any living response in them“⁽⁶⁸⁾. (Eine bürokratische Despotie, die alle geistigen Ziele mit ihrer Vollkommenheit und Erleuchtung übersieht, vermag die von ihr beherrschten Völker nicht zu stärken und kann daher in ihnen kein lebendiges Echo hervorrufen.)
 - f) Der Westen sollte den Geist der östlichen Kultur zu verstehen und zu schätzen versuchen. Wenn der Westen sich die wertvollen Elemente in den alten fernöstlichen Zivilisationen zu eigen macht, so wird das nur eine Wiederholung von parallelen und in wechselseitiger Richtung verlaufenden Prozes-

sen sein, die sich schon mehrere Male in der jüngst vergangenen Geschichte des Ostens ereignet haben.

Diejenigen, die die östliche Philosophie als wertlos verurteilen, sind ihrer unkundig, während diejenigen, die sie als vollkommen preisen, von irgendeiner anderen nichts wissen. Diese beiden Extreme müssen sich einander annähern und verstehen. Die gegenwärtige Darbietung der althergebrachten indischen Philosophie durch solche genialen Köpfe wie RADHAKRISHNAN, AUROBINDO und (indirekt) TEILHARD DE CHARDIN zeigt, wie die westliche Philosophie und Kultur dadurch, daß sie die spirituellen Ideale der alten indischen Philosophie an den weiten Wissensbereich heranführt, den die westliche Wissenschaft und Technologie geschaffen hat, bereichert werden könnte. Eine solche *Synthese* wäre das formbildendste Element auf der Bahn des menschlichen Fortschritts. Das Ziel sollte sein, eher einander zu verstehen als zu bekehren. Mehr *Integration* als Synkretismus.

Ist es nicht bemerkenswert, daß die großen Weltreligionen einschließlich des Christentums alle vom Osten herkommen? Noch heute sind, sooft eine „neue Religion“ im Westen begründet wird, die Hauptelemente, die Terminologie, der Symbolismus und selbst die Riten eines solchen „neuen Glaubens“ dem Charakter nach orientalisches. Prof. TOMLIN meint, der Grund dafür liege darin, daß „der westliche Mensch fühlt, ... nicht ohne guten Grund, daß die Geheimnisse des Lebens, die arcana, besser gekannt werden ... von dem ärmlichsten Orientalen als von den gebildetsten der westlichen Theologen“. (The western man feels ... not without good reason, that the secrets of life, the arcana, are better known ... by the humblest Oriental than by the most learned of Western divines⁶⁹.)

Das Beste an der indischen Philosophie, insbesondere nach ihrer Bereicherung durch die jüngsten Entdeckungen RAMAKRISHNAs, AUROBINDOs und Sri Ramana MAHARISHIs, besteht darin, daß es in ihr für jede Methode der Vereinigung mit dem göttlichen Urgrund einen Platz gibt. Man mag sich dem Göttlichen als Geschäftsmann (du gibst mir das – ich gebe dir das: do, ut des), als Bettler, als Liebender nahen – der echte Weisheitslehrer der indischen Philosophie weist uns an, dem Göttlichen wie ein Kapitän zu nahen, der seinem Admiral berichtet: Soundso segelt ich heute über des Lebens geweihtes Meer; soundso focht ich gegen die Hindernisse in meinem Bereich; solcherart sind die Hindernisse, denen wir uns morgen gegenüber sehen werden; soundso plane ich gegen sie anzugehen; mein Kurs ist mit dem Zielort auf dich eingeschlagen, aber infolge der Winde der Leidenschaften und des Karma bin ich um so viele Grade vom Normalkurs abgekommen; falls ich in den nächsten paar Stunden sinken sollte, komme mir bitte auf Längengrad soundso, Breitengrad soundso zu Hilfe; ad tuum, Domine, tribunal appello. Wichtiger als Glauben an Gott ist die äußerste Betroffenheit von dem Zweck des Lebens.

II. TEIL

DIE GOTTESIDEE IM LICHTE KULTURPHILOSOPHISCHER AUSEINANDERSETZUNGEN

1. KAPITEL

Einführung: Das Plus und Minus in der Geschichte der Weltphilosophie

„Dieses Unvermögen der Romantiker,
Mathematik zu verstehen, hatte
in Deutschland eine völlige,
verhängnisvolle Trennung von exakter
Wissenschaft und ‚Geisteswissenschaft‘
zur Folge.“

– BECKER¹⁾ –

Die „Plus“-Philosophie versucht die Wirklichkeit zu finden, indem sie alles Wirkliche an sich zieht und alles, was ihr unwirklich erscheint, fortschiebt, bis sie das reine Sein findet, das ohne irgendwelche Charakteristika ist.

Die „Minus“-Philosophie unterscheidet zwischen dem Nichts und dem „Kein-Ding“. Unser Wort „Kein-Ding“ oder „das Nichtige“ in seinem tiefsten Sinn bedeutet nicht „Nichtheit“; es bedeutet das „Barsein von jeglichen Charakteristika“ oder „ohne Beschaffenheit“ oder „unbestimmt“ sein. In dieser Richtung stellen die „Plus“- und die „Minus“-Philosophie verschiedene Anschauungen einer selben Sache dar: Die Realität (Wirklichkeit), die nicht in Worten ausgedrückt werden kann. Daher neutralisieren die „Plus“- und „Minus“-Philosophie sich gegenseitig. So ist auch GOETHE zu interpretieren, wenn er Faust zu Mephisto sagen läßt:

„In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.“

(Teil II, Z. 6256)

Dieses Problem ist eng verknüpft mit dem der Schwierigkeiten des denkenden Intellekts in der Umklammerung der reinen Erfahrung.

Der Mensch weiß allgemein, daß sein Intellekt die Aufgabe hat, die Erfahrung zu registrieren, sie gedanklich zu verarbeiten entweder in Form des Erinnerns (Vergangenheit) oder in einer Synthese von Sinneseindrücken (gegenwärtige Erfahrung).

Mit Zukunft – genau definiert – bezeichnen wir, was bisher noch nicht erfahren wurde. Verbleiben also nur zwei scheinbare Erfahrungskategorien: Vergangenheit und Gegenwart. Der denkende Intellekt kann nun betrachtet werden als ein Spiegel (weil er die gegenwärtige Erfahrung reflektiert) und als Reservoir (weil

er die früheren „gegenwärtigen“ Erfahrungen aufspeichert). Diese früher gemachte „gleichzeitige“ Erfahrung aber steht in der Erinnerung nur als eine normale „gleichzeitige“ Erfahrung. Daher wird jede Erfahrung in der Form einer „gleichzeitigen“ Erfahrung gemacht. Die Erinnerung an die Vergangenheit ist nur *in* der Gegenwart möglich, und die Gegenwart kann nur *als* Vergangenheit erfahren werden.

Die Kapazität des denkenden Intellekts, Erfahrung aufzuspeichern, scheint unbegrenzt zu sein aus dem einfachen Grund, weil er die Erfahrung nicht aufspeichert, sondern nur projiziert. Erfahrung kann freiwillig oder unfreiwillig gemacht werden. Unfreiwillig, wenn die Erfahrung sich in die Aufmerksamkeit drängt; freiwillig, wenn die Aufmerksamkeit die Erfahrung sucht; z. B. Hunger ist eine unfreiwillige Erfahrung, essen eine freiwillige.

Wir können also nur das erfahren, was wir uns vorstellen; denn die Vorstellung ist es, die die Erfahrung projiziert. Denn was sich der Intellekt vorstellt, erfährt er auch. Erfahrung ist nur Vorstellung *ex post facto*. Ein Traum ist genauso eine Erfahrung wie ein im wachen Zustand erfahrenes Phänomen. In diesem Sinne gibt es daher *keinen wesentlichen Unterschied* zwischen einem Gegenstand gesehen im Traum und einem solchen, gesehen im wachen Zustand; weder zwischen einem Gegenstand, erfahren als Halluzination, noch einem, erfahren als Illusion oder als Trugbild (wie unter Hypnose). Subjektiv gesehen ist alles dasselbe, denn in jedem Falle wird das Erfahrene durch den denkenden Intellekt erfahren; durch seinen eigenen speziellen Prozeß und seine Vorstellungskraft – wohlgemerkt: immer im Bereich der reinen Erfahrung. Es ist daher trügerisch, Erfahrung als wahr und unwahr, real und illusorisch oder als echt und falsch zu bezeichnen. Denn eine Erfahrung ist sozusagen „richtig“ oder „falsch“, nur wenn sie in Relation zu einer anderen Erfahrung steht, die objektiv gesehen, ebenfalls „richtig“ oder „falsch“ sein kann; überdies kann diese wiederum falsch oder richtig sein im Verhältnis zu einer dritten Erfahrung. Es liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß eine im wachen Zustand gemachte Erfahrung, im Verhältnis zu einer im Traum gemachten, notwendigerweise „richtig“ ist.

Wenn ich träume, jemand wirft einen Stein nach mir, so fühle (oder erfahre) ich nicht die Berührung des Steines mit meinem Körper, wohingegen ich im wachen Zustand im Falle eines ähnlichen Phänomens die Berührung spüren würde.

Aber dieser Unterschied zwischen Berührung und „Nicht-Berührung“ wird nur gespürt (d. h. erfahren) im Vergleich zweier Erfahrungen, wobei der Vergleich selbst eine Erfahrung ist. Weiterhin ist das Spüren der Berührung selbst eine Erfahrung. Nennen wir die letztere Erfahrungsart (gemacht im wachen Zustand) „richtig“, so setzen wir nur die Priorität einer Erfahrung über eine voraus; weil es nichts Supraexperimentelles gibt, an welchem man die verschiedenen Erfahrungen objektiv messen kann.

Der eigentümliche denkende Intellekt des Menschen ist daher ewig gefangen im Kerker der reinen Erfahrung, aus dem es kein Entfliehen gibt, es sei denn ein Fliehen in weitere Erfahrung.

Laßt uns einen Augenblick die Vorsicht fallen lassen und einfach fragen, was an der Wurzel der indischen Philosophie liegt. Was ist die Summe und die Substanz von alledem in *einem* Wort? Solch ein einziges Wort würde sein:

„*Tattvajñāna*“.

Dieses Wort ist aus drei verschiedenen Worten zusammengesetzt. Jedes Wort verkörpert eines der drei *Grund*-Prinzipien, die zusammengenommen das innerste Wesen der östlichen Philosophie enthalten. Wir wollen deshalb dieses Wort analysieren:

Tat / tvam / jñāna.

Tat = das (Element im Menschen und in allen anderen Formen der Schöpfung, die ihren Ursprung aus dem Vorgang einer Geburt herleiten), was das Wirkliche ist, das unveränderlich Permanente, das Ewig-währende, das Wesentliche – das aus sich selbst Herrschende, das Souveräne (es hat Entsprechung zu der Seele oder dem Heiligen Geist der christlichen Theologie). Es kann daher als das betrachtet werden, was „*Göttliches*“ im Menschen ist – von denen, die an das „*Göttliche*“ glauben. Diejenigen, die nicht an „*Göttlichkeit*“ glauben, sollten es für das nehmen, was immer sie als ein Element in ihnen (oder in irgendeiner anderen Form der Schöpfung-durch-Geburt) für das Wesentlichste, das am längsten dauernde oder dem Wandel am wenigsten unterworfenen halten. Auf dieses wird manchmal in esoterischem Stil Bezug genommen als „den Beobachter in *allen Feldern* (der Beobachtung)“. Dieses Wort wird in der Geheimlehre esoterisch „*Feldkenner in allen Feldern*“ genannt, da TAT dasjenige Element ist, das der Wesenheit aller durch Geburt geschaffenen Formen gemeinsam ist²).

Tvam = dasjenige, mit dem eine Person sich identifiziert, *wenn sie sich nicht mit TAT identifiziert* oder sich identifiziert hat oder gerade im Begriffe ist, das zu tun. Da die große Mehrheit von uns sich mit dem Bewußtsein gleichsetzt, als ein eigenständiges Wesen mit eigenen Gedanken, Stimmungen, Gefühlen usw. zu existieren – und da unsere Gedanken, Stimmungen, Gefühle usw. nicht entstehen könnten, wenn nicht jeder von uns die Vorstellung „ich existiere“ als selbstverständlich annähme: – so ist es wohl recht zu sagen: für fast alle von uns ist mit „TVAM“ das Ichheits-Bewußtsein gemeint, d. h. die grundsätzliche Billigung und Hinnahme einer unmittelbaren inneren Erkenntnis (Intuition), die allen unseren Gedanken zugrunde liegt, also die Hinnahme des „ich existiere“. Demzufolge würde es, anstatt zu sagen: „Ich denke, deshalb bin ich“, richtiger sein zu sagen: –

„Ich bin: deshalb sind alle Gedanken darin bedingt, bevor überhaupt die Vorstellung des ‚Ich denke‘ aufkommen kann.“

Wenn die grundsätzliche Hinnahme (und oft unbewußte Hinnahme) des ersteren sich mit irgendeinem Gedanken, gleich welcher Art (einschließlich des Gedankens „Ich denke“) verbindet, so veranlaßt sie ein Phänomen, das mich denken läßt: „Ich bin es, der denkt.“ Kurz und knapp gesagt: „Ich bin: deshalb (wird es möglich, daß) ich denke.“ Denn in einem traumlosen

Schlaf kann eine Person nicht denken und denkt sie nicht, obwohl die intuitive und grundsätzliche Hinneigung des „Ich existiere“ fortbesteht.

Wenn es nun einem einzelnen zur Gewohnheit geworden ist, daran zu glauben oder zu meinen, daß sein Ichheits-Bewußtsein in seinem Körper (oder in irgendeinem besonderen Körperteil, wie z. B. im Herzen oder im Gehirn) lokalisiert ist, kann das zugehörige „TVAM“ für jenen einzelnen sein materieller Körper sein. So kann das „TVAM“ einer einzelnen Person von dem einer anderen ganz verschieden sein, je nachdem, als was oder womit sie sich *gewohnheitsmäßig* identifiziert. Demgemäß erhält es den esoterischen Namen „Feldkennner“, wenn das „TVAM“ der einzelnen Person als das Ichheits-Bewußtsein selbst erkannt bzw. anerkannt wird; bloß „Feld“ wird es genannt, wenn es lokalisiert und gewohnheitsmäßig identifiziert wird mit etwas Besonderem, Vereinzeltem wie z. B. (in nahezu allen Fällen) mit dem materiellen Leib des Einzelmenschen.

Jñāna = Es sollte nun aber klar sein, daß eine Einzelperson, wenn sie sich mit *Tat* identifizieren würde, kein noch so beliebig vorhandenes *Tvam* besäße. Und wenn es keinen weiteren Erklärungsgrund gäbe, so ist das die eigentliche Definition der zwei Ausdrücke. Deshalb bedeutet sein *Tat* finden sein *Tvam* „verlieren“; sein *Tvam* „verlieren“, bedeutet sein *Tat* finden. Zu diesem Zwecke gibt es die verschiedenen Abarten bzw. Unterarten des *Jñāna* oder der Erkenntnis.

Diejenige Erkenntnis oder Kenntnis, die jemanden befähigt, zu seiner Verwirklichung der besonderen Identität des *Tvam* mit *Tat* zu gelangen, wird *Jñāna* genannt. Die tatsächliche selbstverwirklichte Identifizierung der Zwei ist *Vijñāna*. Es ist die Erfüllung des *Tattvajñāna*. Das bloße Wissen, daß eine Kuh imstande ist, Milch zu geben, ist *Jñāna* – aber sie zu melken und sich von ihren Vitaminen zu nähren – das ist *Vijñāna*!

So haben die drei Worte *Tat*, *tvam*, *Jñāna* drei andere Wortentsprechungen zu ihrer Erfüllung, nämlich:

1. *Samādhi*:

Hierin liegt die tatsächliche Identifizierung, wobei durch *Tvam* gleichzeitig *Tat* stattfindet.

2. *Nityasuddhabodharūpam*:

Das denkfremde Bewußtsein (psychologisch erfahren als ein Gefühl der *Zeitlosigkeit*), das während des zeitweiligen „*Vakuums*“ bleibt und das geschaffen wurde während der oben erwähnten Identifizierung – aber vor ihrer Verwirklichung *ex post facto*.

3. *Vijñāna*:

Die Verwirklichung der Identifizierung *ex post facto*. Das ist sozusagen die Realisierung der *Tvam*-Identität mit *Tat*, *ex post facto*.

Diese Erfüllung des *Tattvajñāna* ist das Ideal, das alle östliche Philosophie einmütig als das höchste betrachtet. (Ob es nun *Vijñāna*, *Tao* oder *Dharma-Kaya* genannt wird, ist nur eine Sache der Terminologie.) Sie wird nicht nur als das höchste Ideal angesehen, sondern auch als der einzige Zweck der Existenz in einer

menschlichen Verkörperung. Nur wegen der für jeden einzelnen von uns offenstehenden Möglichkeit, *Vijñāna* zu erreichen, ist das Leben als ein Geschenk zu betrachten anstatt als Strafe. Die verschiedenartigen östlichen Philosophien mögen in den Namen differieren, die sie diesem Ziel geben; sie mögen sich unterscheiden in ihren Methoden wie man zu ihm gelangt; aber sie alle stimmen darin überein, daß es es gibt, daß es erreichbar ist, daß es erreicht werden *muß* (früher oder später – so oder so); daß es die langgesuchte BEFREIUNG ist!

Dieses gibt der östlichen Philosophie eine Einheit und einen Zweck. Wie sehr man auch ihrem Inhalt zuzustimmen nicht bereit sein mag, es kann nicht gelehnet werden, daß sie eine bestimmte *klar umrissene* Botschaft zu verkünden hat, so daß man geradezu von einer „*Gesinnung*“ der östlichen Philosophie sprechen kann. Wie auch der berühmte Charles A. MOORE sagt: „Wenn östliche Philosophie zum Gegenstand des Studiums oder näheren Interesses wird, . . . wird man ständig an eine bestimmte „*Gesinnung*“ erinnert, die das Ganze durchdringt, ungeachtet dessen, wie komplex der Gehalt erscheinen mag“³). Andererseits gibt es kein gemeinsam zugrundeliegendes Element in der westlichen Philosophie, das eine Festlegung der Kennzeichnung⁴) als eine „*Gesinnung*“ rechtfertigen würde. Hierdurch brauchen dem Abendland zugehörige Leser sich nicht verletzt zu fühlen; denn dieser Sachverhalt besagt nicht notwendigerweise, daß die westliche Philosophie minderwertiger ist. Das gänzliche Nichtvorhandensein irgendeines allem zugrundeliegenden Charakteristikums, das genug Gemeinsamkeit ausdrückt, um „*Geist und Gesinnung*“ der westlichen Philosophie genannt zu werden, ist von Professor MOORE so überzeugend und mit so einer Fülle von Argumenten erwiesen worden, daß ich es hier nicht zu wiederholen brauche⁵). Ich habe schon angedeutet, was die „*Gesinnung*“ der östlichen Philosophie ist und wie sie in dem einen Wort *Tattvajñāna* (oder seinem Äquivalent) zusammenströmen kann. Nun stehen wir Auge in Auge einem wichtigen Problem gegenüber. Wir haben dargelegt, daß es eine zentrale, fundamentale Vorstellung gibt, die aller östlichen Philosophie gemeinsam ist, während es dagegen keine solche zentrale, aller westlichen Philosophie gemeinsame Vorstellung gibt. Während so also die östliche Philosophie, wegen ihrer Einheit im innersten Gehalt – *als Ganzes gesehen* –, dazu tauglich ist, mit einer anderen größeren Philosophie verglichen oder zu ihr kontrastiert zu werden, kann man dasselbe mit der westlichen Philosophie – *als Ganzes gesehen* – nicht tun. Man kann lediglich die verschiedenen „*Philosophien*“ oder „*philosophischen Systeme*“, die in ihr enthalten sind, eine nach der anderen heranziehen und sie dann mit der östlichen Philosophie vergleichen. Hierdurch würde man der ungeheuren Verwirrung aus dem Wege gehen, zu der die neuerstandene Wissenschaft der Vergleichenden Philosophie Anlaß und Anstoß gegeben hat.

2. KAPITEL

Das Durchbrechen der traditionellen Schranken

Abschnitt 1

Kurze Übersicht der Strömungen im Abendland (nach HEGEL)

„So erstreben und ersehnen die Völker
alle ihren Messias, der ihnen
die Wünsche des Lebens erfüllen soll.
Er kommt, und sagt ihnen:
gebt das Wünschen selbst auf! –
Das ist die letzte Lösung des
großen Wunschrätsels –.“

– Richard WAGNER an Mathilde –
(Biebrich, 9. Juni 1862)

Man kann sagen, daß die abendländische Philosophie der Gegenwart mit der Reaktion gegen die eine oder andere Art von „Hegelianismus“, der etwa 50 Jahre zuvor als beherrschende Erscheinung auf die philosophische Bühne getreten war, seinen Anfang nahm. Dieser Hegelianismus war keineswegs nur auf ein europäisches Land beschränkt. Durch Thomas Hill GREEN⁶⁾ (1836–1882), der in dem deutschen Idealismus (des HEGEL-Typs) eine goldene *via media* zwischen den beiden Übeln des Naturalismus und des Agnostizismus fand, wurde er in England und die englischsprachige Welt eingeführt. Diese Art von „Absoluter Idealismus“, oder durch angelsächsische Vorsicht modifizierter Hegelianismus, wurde von Francis Herbert BRADLEY (1846–1924) weiterentwickelt und erreichte seine vollste Ausbildung in dessen klassischer Darstellung *Appearance and Reality*. Dieses Buch wurde zu Recht oder zu Unrecht als „ein geistiges Drahtseil quer über einen metaphysischen Abgrund“ („a spiritual tight-rope across a metaphysical abyss“) bezeichnet. Eine mehr kompromißbereite Haltung wurde von Bernhard BOSANQUET (1848–1923) eingenommen, der jedoch unversehens Konzessionen einfließen ließ, die mit seiner eigenen Stellungnahme unverträglich waren. Die höchst beachtenswerte Leistung, die J. M. E. McTAGGART (1866 bis 1925) vollbrachte, bestand darin, daß er die Herstellung einer Synthese des deutschen Idealismus mit britischen Modifikationen versuchte.

Dieser HEGELsche Einfluß war sogar noch tiefgehender in Italien, wo ihm, wie in den Vereinigten Staaten, in Gegensatz zu der Auffassung BRADLEYS von dem „Block Universum“ („block Universe“) eine dynamische und voluntaristische Neigung gegeben wurde. Der idealistische Einfluß drang zuerst durch Männer wie VICO⁷⁾, SPAVENTA und Francesco DE SANCTIS in den Hauptstrom der italienischen Philosophie ein. Später fand dieser seinen Weg in den Idealismus Benedetto CROCES⁸⁾ (1866–1952). Das erste Buch seiner Trilogie *Filosofia dello Spirito* ist in seinem ideologischen Akzent sowohl deutsch als auch Hegelianisch.

Giovanni GENTILE (1875–1944), jüngerer Mitarbeiter CROCES und gemeinsam mit ihm Herausgeber der „*La Critica*“, führte diesen Hegelianischen Neuldealismus auf seinen Höhepunkt, indem er auf den Einheitscharakter der Realität hinwies, wodurch er auch den Weg für seine eigene „Philosophie des Selbst-Bewußtseins“ ebnete. Nach GENTILE „wird die Vielheit tatsächlich nicht der Einheit zugefügt; sie wird in sie hineingenommen. Es ist nicht $N + 1$, sondern $N = 1$ “⁹⁾.

Die „HEGELsche“ Fackel des Idealismus leuchtet von England hinüber nach den Vereinigten Staaten, wo sie das Startzeichen für eine intellektuelle Renaissance gab, indem sie ein starkes Interesse nicht nur für die Werke HEGELS, sondern auch für die KANTs und FICHTEs aufleben ließ. Der „Absolutismus“ des Idealismus wurde von dem amerikanischen Philosophen George Holmes HOWINSON (1834–1916) zu einem, was sich „geistigen Pluralismus“ („spiritual pluralism“) nennen läßt, umgewandelt. HOWINSONs Idealismus ist das Ergebnis von HEGELs Einfluß, so wie er sich in der Abwandlung durch LEIBNIZens Theorie der Monaden ergibt. Als weiterer bedeutender Faktor ist hier die enge Freundschaft zu nennen, die ihn mit dem deutschen Philosophen EUCKEN verband, welcher ebenfalls die Theorie des „Persönlichen Idealismus“ (oder „Geistigen Pluralismus“) wacker unterstützte. Ein anderer namhafter amerikanischer Philosoph, der in den Einflußbereich des deutschen Idealismus geriet, war Josiah ROYCE (1855–1916). Er hatte ihn in Deutschland selbst, unter anderem bei LOTZE, WUNDT und WINDELBAND, studiert. Er gestaltete die „HEGELsche“ Richtung um in das, was er „Synthetischen Idealismus“ nennt, einem Idealismus, der auf einer einfühlsamen Kritik des Realismus, des Mystizismus und des Kritischen Realismus basierte.

Nach diesem kurzen Überblick über die Ausbreitung des „Hegelianistischen“ Idealismus müssen wir uns nun den Gegenreaktionen zuwenden, die er hervorrief. Eine solche Reaktion oder Revolution kennzeichnet den Beginn dessen, was man heute westliche Philosophie der Gegenwart nennt. Diese Reaktionen führten zum *Pragmatismus* (wie in Amerika), zum *Realismus* (vom Typ G. E. MOOREs), zum *Logischen Positivismus*, *Logischen Atomismus*, zur *Linguistischen Analyse* und dergleichen (wie in England); zum *Existenzialismus* (auf dem Festland Europas); und zum *Marxismus* (der später als Staatsreligion in das „Heilige Rußland“ importiert wurde). Von diesen hat der letztere zuviel von der Art eines politischen, sich ereifernden, missionierenden Evangeliums an sich, um ein zuver-

lässiges Thema für philosophische Erörterung zu sein und wird deshalb hier ausgelassen. Logischer Positivismus, Linguistische Analyse und Existentialismus werden unter besonderen Titeln in einem noch folgenden Abschnitt erörtert. So bleibt uns also hier noch, einiges über den Pragmatismus zu sagen, der als Philosophie ebenso „zeitgenössisch“ ist, wie ihn nur die amerikanische Kultur und Zivilisation hervorgebracht haben konnte.

Der Pragmatismus „leitet seinen Ursprung vor allem her als Opposition gegen den absoluten Idealismus der HEGELschen Schule“, unter dessen Bann und Vorherrschaft das amerikanische Denken gestanden hatte. William JAMES (1842 bis 1910) war ein Gegner der deutschen Metaphysik, deren Terminologie in seinen Augen eine Pedanterie war. Er bedauerte die Einführung des Hegelianismus in Amerika aufs tiefste und suchte ihn zu bekämpfen. Die Saat für einen solchen Kampf wurde schon von Charles Sanders PEIRCE (1839–1914) ausgesät, der als der Begründer und Schöpfer des Pragmatismus angesehen werden kann. JAMES erhielt seinen Impuls durch PEIRCEs Essay „How to Make Our Ideas Clear“, der in der *Popular Science Monthly* erschien. Im Pragmatismus finden wir jene schroff anti-metaphysische Einstellung, die jetzt für fast die gesamte westliche Philosophie der Gegenwart so charakteristisch ist. Dieser Pragmatismus wurde in der Folgezeit in einer leicht abgewandelten Form der *Instrumentalismus* von John DEWEY (1859–1952). Welchen Faktor der anti-HEGELsche DEWEY dargestellt hat, läßt sich aus der Tatsache beurteilen, daß er einer der sehr, sehr wenigen ist, von denen in Bertrand RUSSELLs Invektive, genannt *A History of Western Philosophy*¹⁰⁾ günstig gesprochen wird. Der Pragmatismus fand auch in England sein Gegenstück im *Humanismus* F. C. SCHILLERs (1864–1937), der trotz seines toleranten Eintretens für die HEGELsche Metaphysik, allen Metaphysikern irgendeinen Anspruch auf objektive Wahrheit abspricht.

Hier sollte man auch noch eine andere Denkrichtung erwähnen, die, obgleich nicht unmittelbar in der Hauptströmung der gegen HEGEL eingestellten Reaktion sich befindend, doch einen wichtigen Zweig der gegenwärtigen westlichen Philosophie darstellt: nämlich der *Evolutionismus*. Sein Begründer Herbert SPENCER (1820–1903) schrieb, noch bevor sich die englisch-HEGELsche Reaktion gegen den Positivismus entfaltete. In der Tat hat der letztere SPENCER völlig vom Sockel philosophischen Rufes heruntergerissen. SPENCERs Verachtung für Metaphysik als eine Fata Morgana ist gerade das, was die heutzutage in England blühenden „Sprachpositivisten“ („language-positivists“) entzücken würde. Jedoch wurden SPENCERs positivistische Thesen von der ernsthaften Kritik seitens Henri BERGSONs (1859–1941) in seinem zeitlos gültigen Werk *Schöpferische Evolution* angegriffen. Die BERGSONsche Revolution, angeführt vom Begriff des *élan vital* als der treibenden Kraft der Evolution, beeinflusste einen anderen evolutionistischen Philosophen, C. Lloyd MORGAN (1852 bis 1936) bei der Herausbildung seiner eigenen Theorie der „*Emergent Evolution*“ (der „Emporkommenden Evolution“). Die kühnste Theorie aber wurde von Samuel ALEXANDER (1859–1938) in seinem *Space, Time and Deity* ausgesprochen, in dem Sinne, daß „*Raum-Zeit*“, was für ihn dasselbe ist wie homogene Be-

wegung, eben die „Substanz“ oder „das Dingliche“ („thing“) ist, aus der heraus unsere Welt gemacht ist – die uranfängliche Matrix, aus der heraus das Universum evolviert. Man wird bemerken, daß dieses dem HEGELschen Idealismus sehr nahe kommt, wenn das „*Absolute*“ dieses Idealismus auf den Grund-Anfang der Evolutions-Leiter zurückgeführt wird. Keine Darstellung des Evolutionismus würde vollständig sein, wenn man nicht die „*Holistic Evolution*“ von General SMUTS erwähnen würde. Sein Buch *Holism and Evolution*, das 1926 erschien, enthüllt ein schwerwiegendes Mißverständnis dessen, was mit dem Wort *Mind* (Geist) seiner Bedeutung nach gemeint ist. Zum Beispiel sagt er: „Mind is not at the beginning, but at the end, but *Holism* is everywhere and all in all“¹¹⁾. (Geist ist nicht im Anfang, sondern am Ende, aber *Holismus* ist überall und im ganzen.) Nun ist die rechte Bedeutung der Ausdrücke „*Mind*“ und „*mind*“ so ausschlaggebend für das Verständnis des Verhältnisses zwischen indischer und abendländischer Philosophie, daß darüber mit mehr Ausführlichkeit später gehandelt werden wird. Hier ist es genug, RADHAKRISHNAN als ein Antidotum zu SMUTSens Trugschluß, zu zitieren:

„Wenn der Idealist das Primat des Geistes behauptet, so ist es nicht der Geist dieses oder jenes Individuums, der so postuliert wird, sondern der höchste Geist“¹²⁾.

Von diesem pro-idealistischen, pro-metaphysischen Typ des Evolutionismus wenden wir uns nun demjenigen von Alfred North WHITEHEAD (1861–1947) zu, der aus mehreren wichtigen Gründen als eine Zentralfigur auf der gegenwärtigen philosophischen Bühne angesehen werden kann. WHITEHEAD war auch RUSSELLs Lehrer und neben ihm Mitverfasser der berühmten *Principia Mathematica*. Er ist eine Art von „Schwebebahn“ nach zwei Richtungen – zuerst vom Idealismus-Evolutionismus zu den ikonoklastischen Eiferern der ultramodernen „Philosophischen Analyse“ und zweitens zurück – von dem mathematisch-logischen Fuchsloch zu einer neuen, ausgreifenden, alles umfassenden Weite einer fast indischen Metaphysik. Geradeso wie HEIDEGGER sich von den Berufsphilosophen abwendet und sein Lösungswort unter den romantischen Dichtern, besonders bei HÖLDERLIN, sucht, so wendet sich WHITEHEAD ebenfalls der Dichtung und WORDSWORTH zu. Er sagt: „Es ist wichtig zu fragen, was WORDSWORTH¹³⁾ in der Natur fand und dem es versagt blieb, in der Wissenschaft zum Ausdruck zu gelangen... Ist es nicht möglich, daß die standardisierenden Begriffe der Wissenschaft nur gültig sind innerhalb enger Begrenzungen, vielleicht zu eng für die Wissenschaft selbst“¹⁴⁾.

WHITEHEAD begann mit einem „wissenschaftlichen Materialismus“, sehr ähnlich demjenigen der Marxisten, ausgenommen, daß WHITEHEADs Anschauung von der Welt „Felder von Kraft und Aktivität, die jeglichen Raum durchdringen“ mit einschloß. Dieser Gedanke eines unbegrenzten Feldes von Aktivität erhielt Eingang in die Physik durch FRESNELs Wellentheorie des Lichts, wurde aber erst in der Formulierung der elektromagnetischen Vektor-Gleichungen, durch MAXWELL, allgemeiner bekannt. Wie sehr WHITEHEAD auch HEGEL ablehnen möge, so ist seine Philosophie des Organismus (Organism) eine Kombination von HEGELs Monismus mit der Monadenlehre von LEIBNIZ, in der-

Abschnitt 2

Die zeitgenössischen Strömungen

(a) Logischer Positivismus

(BERTRAND RUSSELL)

„Car si nous l'avions telle que
je la conçois, nous pourrions raisonner
en métaphysique et en morale
à peu près comme en
Géométrie et en Analyse . . .“

—LEIBNIZ an GALLOYS, 1677 --

(Wenn es möglich wäre, könnten
wir in der Metaphysik und
in der Moral in weitgehend derselben
Art und Weise rasonieren
wie in der Geometrie und in der
Analysis.)

selben Weise, wie sie die HERAKLITische Unvermeidbarkeit des Wandels mit PLATONS Auffassung von dem fundamentalen Status von Universalien in der Realität zusammenbringt.

Es ist interessant festzustellen, wie viele von WHITEHEADs Schlußfolgerungen (vielleicht ganz ungewollt) Aussagen der indischen Philosophie begünstigen und unterstützen. Dieses läßt sich gut deutlich machen an Hand der Theorie, daß WHITEHEAD ihm selbst unbewußt eine Form (bis zu der „Dharana“-Stufe) von Yoga (Rāja-Yoga) praktizierte. Wie kam das? Man wird sich wieder vor Augen halten, daß das goldene Geheimnis der psychologischen Zweige des Yoga die *selbstbefreiende Macht des konzentrierten Geistes* ist. Nun ist es mehr als wahrscheinlich, daß ein Denker und Mathematiker hohen Ranges wie WHITEHEAD sich oft ausschließlich auf irgendeinen besonderen Punkt oder ein besonderes Problem konzentriert. Hierbei unterwirft er sich unwissentlich derselben Art intellektuellen „*tapasya*“ (rigoroser Disziplin), die der Yogi ganz bewußt ausübt. Es mag sein, daß er in einer seiner Bewußtseinsstufen äußerster Konzentration oder vielmehr des *pratyāhāra* die Ebene des *dharana* erreichte. Man beachte z. B. seine folgende Aussage: „Mein Thema ist die *Aktivierung eines Geisteszustandes* in der modernen Welt und sein Aufprall auf andere *geistig-seelisch-spirituelle Kräfte*“¹⁵).

WITTGENSTEIN ist ein weiteres Beispiel für jemanden, der wahrscheinlich eine Art von Yoga praktizierte, ohne es als solches zu erkennen. Man richte sein Augenmerk sowohl auf WITTGENSTEINs als auch auf WHITEHEADs fast „yogische“ Auffassung der *Einsamkeit*. Zum Beispiel: „. . . die schlechthin äußerste Tatsache, vor der das menschliche Sein steht, bewußt allein mit sich selbst, um seinetwillen . . . Religion ist das, was das Individuum mit seiner eigenen Einsamkeit tut . . . So ist Religion Einsamkeit; und wenn man niemals einsam war, war man nie religiös“¹⁶). Man darf wohl feststellen, daß nirgendwo der innergeistige Wert der *Einsamkeit* mit größerer Sorgfalt und in Detail ausgedeutet worden ist, als in der indischen Philosophie. Und weiter sagt WHITEHEAD: „Natur ist . . . eine Totalität, die individuelle Erfahrungen mit einschließt, so daß wir die Unterscheidung zwischen Natur, so wie sie wirklich ist, und Erfahrungen mit ihr, die *rein psychologisch* sind, abweisen müssen. Unsere Erfahrungen der sichtbaren Welt sind selbst Natur“¹⁷). All dieses wurde jedoch bereits durch die *Māyā*-Theorie der indischen Philosophie vorweggenommen¹⁸). WHITEHEADs Vorgehen besteht darin, daß er ihr die zusätzliche Autorität seines gewaltigen Intellekts leiht, indem er durch Wissenschaft, Mathematik und Logik selbständig zu denselben Schlußfolgerungen gelangt.

WHITEHEADs Bedeutung liegt in der Tatsache, daß er einer von den sehr wenigen auf der westlichen „Gegenwarts-Bühne“ war, der im vollen und vollständigen Sinne des Wortes Philosoph genannt werden kann. Wie PLATO unterzieht er alle die verschiedenen Aspekte der Betrachtung. Er selbst bezeichnete die westliche Philosophie als „Fußnoten zu Plato“ . . . könnte es nicht sein, daß die *gegenwärtige* westliche Philosophie letztlich eine Fülle von „Fußnoten zu WHITEHEAD“ ist?

Der Logische Positivismus erscheint als eine Art „Nebenprodukt“ aus dem Aufklärungsprozeß gegenüber den Irrtümern in der Mathematik der HEGELschen Periode. Der erste Streich in diesem Prozeß wurde von LOBATSCHESKYs nichteuclidischer Geometrie vollführt, gefolgt von WEIERSTRASSens These über die Differential- und Integralrechnung. Weiter bestärkt wurde dieser Vorgang durch Georg CANTORs Definition in der Mengellehre (wie auch durch die Arithmetik unendlicher Zahlen) und vor allem durch FREGEs Begriffsbestimmung der Kardinalzahlen. Das Entscheidendste war jedoch FREGEs Nachweis, daß Arithmetik keine Begriffe und keine Prämissen verlangt, daß sie in der deduktiven Logik nicht erforderlich sind. Dieser höchst verwickelte Zweig der Mathematik wurde dann unter CARNAPs Einfluß benutzt, um Logik, Grammatik und Semantik fruchtbar zu machen. Das Ergebnis dieser seltsamen Kreuzungspollination wurde die Philosophie oder Sophisterei, die man „Logischen Positivismus“ nennt.

Wenn alle Logischen Positivisten RUSSELLs Verstandesweite, seine Lauterkeit und jene sehr eigenartige RUSSELLsche Eigenschaft besäßen, die man im englischen Recht als „Vernünftigkeit“ („*reasonableness*“, d. h. *commonsense*, *moderation*, also maßvollen gesunden Menschenverstand) bezeichnet, ließe sich gewiß vieles zu ihren Gunsten sagen. Dem ist unglücklicherweise nicht so. Zum Beispiel geht CARNAP so weit zu behaupten, daß ein Irrtum in der Syntax die *einzig*e Ursache *aller* philosophischen Probleme sei. Dieses wunderliche Dogma wurde zu einer Institution verfestigt, indem solche ausgezeichneten Männer wie Moritz SCHLICK, Otto NEURATH, H. FEIGEL, K. GÖDEL¹⁹), P. FRANK und andere weniger bedeutende Sterbliche sie zu einer Art „Religion“²⁰) (genannt „Der Wie-

ner Kreis“) erhoben. Man sagt uns, daß der Logische Positivismus mehr von einer Methode als von einem Ergebnis an sich habe. „Ein Philosoph ist ein logischer Positivist, wenn er den Standpunkt vertritt, daß es keine besondere Weise des Wissens gibt, die der Philosophie eigentümlich ist, sondern daß Fragen aus dem faktischen Bereich nur von den empirischen Methoden der Wissenschaft entschieden werden können, während Fragen, die ohne Zuhilfenahme der Erfahrung entschieden werden können, entweder mathematischer oder linguistischer Natur sind. Viele von ihnen würden ihre Position kurz als einen determinierten Auftrag zur Widerlegung der ‚Metaphysik‘ bezeichnen“²¹).

Da ihre Lehre besagt, daß alles Wissen völlig und letztlich von der Sinnes-Erfahrung abhängt, ist ihnen eine Aussage (oder eine Gruppe von Aussagen), die nicht durch irgendeine Sinnes-Erfahrung verifiziert werden kann, weder wahr noch falsch, sondern einfach *unsinnig* (*nonsensical*). Aus denselben Gründen und in rückwärts gerichteter Argumentation gelangen sie zu ihrer Schlußfolgerung, daß „Metaphysik unsinnig ist“. Man wird bemerken, daß sie zuerst ihre eigene Definition sowohl für „Metaphysik“ als auch für „unsinnig“ geben – und dann erklären, daß das eine dasselbe ist wie das andere. In ihren eigenen Jargon zurückübersetzt, ist diese Schlußfolgerung eine dreiste, gehaltlose Tautologie:

Metaphysik	ist	unsinnig;
↓	↓	↓
Was durch Sinnes- erfahrung nicht verifizierbar ist,	ist	einer Verifi- zierung durch Sinneserfahrung nicht fähig.

Es ist seltsam, daß eine Schule, die so wenig Sympathie gegenüber dem bezeigt, was sie „Anmaßung“ der Metaphysik nennt, sich selbst einen so hochtrabenden und anmaßenden Titel zu eigen macht wie: „International Encyclopedia of Unified Science“. Ähnlich führt sie, während sie Metaphysik ablehnt, eine Reihe von anderen „Metas“ ein. So sagen sie, daß Philosophie als ein Zweig des Wissens, der mit der Formalanalyse der Wissenschaft beschäftigt ist, eine „Meta-Wissenschaft“ sei, die „Meta-Theorien“ in einer „Meta-Sprache“ vorträgt. Von der Philosophie als einer „Meta-Theorie“ wird dann gesagt, daß sie sich nach drei Richtungen hin erstreckt:

- (1) Pragmatik,
- (2) Semantik,
- (3) Logische Syntax (*Syntaktik syntactics*),
zusammengefaßt unter dem Sammelnamen *Semiotik*²²).

Während sie sich daran begibt, jegliche Strittigkeit oder Kontroverse in der Philosophie durch ihre Umwandlung in eine *exakte* Wissenschaft (das Leibnizsche „Laßt es uns doch einmal ausrechnen“²³) aus dem Wege zu räumen, ist sie selbst weit davon entfernt, sich exakt oder in Einmütigkeit selbst unter ihren nächsten Anhängern zu geben. Während sie darauf bestehen, solche „emotionalen“ oder „un-sinnigen“ Begriffe wie „Wahrheit“ (und „Wahrheitskriterium“) abzuschaf-

fen, legen sie verstärkten Akzent auf *Verifikation* (und das „Prinzip der Verifizierbarkeit“), welches nur ein aus dem Lateinischen abgeleiteter Ausdruck ist und dasselbe besagt! *Magis Magni clerici non sunt magis magni sapientes!* Man kann sich jedoch eines gewissen Lächelns nicht erwehren, wenn man feststellt, daß das Prinzip der Verifizierbarkeit selbst, indem es ja weder den Charakter einer Tautologie noch eines empirischen Faktums hat, wenn auch schon nicht „Unsinn“, so doch nur *eine metaphysische These* sein kann. Der vielgerühmte Logische Positivismus würde sich bei näherer und unparteiischer Untersuchung als ein Mythos herausstellen; und eine Art Selbstbetrug war ihrer Struktur inhärent – trotz der Aufrichtigkeit und des doch anzunehmenden ehrlichen Willens und der guten Absichten ihrer Gründer. So wie Christopher CAUDWELL es in seinem Buch *Illusion and Reality* deutlich werden läßt:

„Positivismus ist immer unaufrichtig und zwingt unvermerkt in das System der Erscheinungen, um es zu organisieren und ihm ein gewisses Niveau der Solidarität zu verschaffen, eine andere Realität hinein (*gewöhnlich den Geist*)“²⁴). Die Anführung dieses Wortes *Geist* lenkt unsere Aufmerksamkeit zu der indo-tibetischen Philosophie zurück. Selbst wenn man für einen Augenblick annähme, daß die Grundlehren des Logischen Positivismus einwandfrei wären, so bestände da kein nicht auszuräumender Widerspruch zwischen ihm und dem tibetanischen Idealismus. Vom indotibetischen Gesichtspunkt aus ist der Logische Positivismus nur eine „Infra-Bardo“-Philosophie, insofern als die letztere sich auf rein von den Sinnen abgeleitete empirische Verifikationen beschränkt. Und es kann auch der Logische Positivismus (selbst unter der Voraussetzung unanfechtbarer Gültigkeit, was, wie wir gezeigt haben, nicht der Fall ist) die „Supra-Bardo“-Philosophie des Ostens nicht angreifen, da ja ein Großteil von ihr sogar empirisch verifizierbar ist. Auf seiner höchsten Stufe ist Yoga nicht nur eine Methode, sondern sie ist auch eine empirische Verifikation. Und wirklich hat ja das zu eifrige Vorzeigen und Spielen mit empirischen Verifikationen Yoga als eine echte Methode in Verruf gebracht. Die indische Philosophie steht und fällt mit der Möglichkeit – die Forderung und Erwünschtes zugleich – des *Samādhi* oder der Erleuchtung; das will besagen: des Bewußtseins in seinem reinen gedankenfreien Zustande, welche Art von Gedanken auch gemeint seien. Auf den ersten Blick wäre man versucht, dagegen einzuwerfen, daß ein solcher Zustand durch empirische Verifikation nicht faßbar sei. Aber die logisch-positivistische Täuschung besteht darin, daß nur was erweislich ist, als gesichertes Wissen gelten kann. Man betrachte einmal den besonderen Fall eines traumlosen Schlafes. Kein klar denkender Mensch wird abstreiten, daß es so etwas wie traumlosen Schlaf gibt. Er ist jedoch durch Verifikation nicht faßbar, *a fortiori* auch nicht durch reine Sinnes-Daten (wie sie sich der Logische Positivist wünschen würde). Es mag jemand nichts sehen, nichts hören, nichts fühlen, nichts schmecken, nichts riechen und *doch nicht schlafen*. Umgekehrt, wenn sich jemand in einem traumlosen Schlaf befindet, gibt es kein Mittel, durch welches er diesen verifizieren könnte. Es gibt da nichts, wodurch er, selbst vor sich, demonstrieren könnte, daß er sich in einem traumlosen Schlaf befindet. Keiner seiner fünf Sinne kann ihm dazu verhelfen. Und nach seinem Erwachen gibt es nichts, wodurch er *beweisen* könnte,

daß er in einem traumlosen Schlummer lag. Es ist freilich gut möglich, daß er lediglich vergessen hätte, daß er am Träumen war. Ein traumfreier Schlafzustand kann nach dem Verfahren des Logischen Positivismus nicht empirisch bewiesen werden, und doch, wer wäre so einfältig zu leugnen, daß es einen solchen Zustand gibt. Gleichweise läßt sich *Samādhi* oder „Erleuchtung“²⁵), die einem gedankenfreien Zustand während völligen Wachseins sehr nahe kommt, nicht als „Un-sinn“ abtun, nur weil sie zu den Logisch-Positivistischen Idiosynkrasien nicht passen will. Wenn aber die Logischen Positivisten meinen, daß man *Samādhi* nicht mit Worten beschreiben kann – dann haben sie vollkommen recht. Dann aber haben sie nichts Neues gesagt. Schon tausende Jahre zuvor wurde in China erklärt, daß:

道 可 道 非 常 道

(Das Tao, über das ausgesagt werden kann, ist nicht *das* – absolute oder echte Tao). *Tao Tê King*, Kapitel I.

Als ein Wahrheitsbeflissener an BUDDHA herantrat, eine goldene Blüte überreichte und den Wunsch äußerte, über das innerste Hauptstück, das A und O seiner Philosophie belehrt zu werden, antwortete dieser dadurch, daß er die Blüte vor sich in die Höhe hob und sie *in tiefstem Schweigen* anschaute²⁶). Die Lehre, die wir daraus ziehen können, besteht darin, daß es Sinngehalte in der Philosophie gibt, die nicht in Worte gekleidet werden können. Ausgehend von diesen Aspekten entwickelte sich die bekannte ZEN-Philosophie, die in der Lage ist, den Logischen Positivismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Was das Beste am Logischen Positivismus ist, ist nur ein aus moderneren Fläschchen bereiteter Neuaufguß einer uralten Metaphysik. Der unendliche jährige metaphysische Wein in neuen mathematischen Schläuchen. Die etwa flaschenförmigen Behältnisse mögen antimetaphysisches *Aussehen* haben, der Inhalt aber ist es nicht. Der positivistische Enkel erkennt nicht seinen metaphysischen Vorfahr.

RADHAKRISHNAN sagt²⁷) es so: „Der Logische Positivismus ist selbst eine Art von Metaphysik, eine skeptische Metaphysik“²⁷). Gegen diesen „Skeptizismus“ kann man aber die gleiche Antwort vorbringen wie sein verehrungswürdiger Begründer Bertrand RUSSELL, oft verwendet. Wenn Bertrand RUSSELL sich durch das ausgewachsene logische Monstrum seiner eigenen Schöpfung²⁸) in die Enge getrieben findet²⁹), gibt er zur Antwort: „... gegen die so gründlich agierende³⁰) Skepsis kann ich kein Argument vorbringen, außer dem, daß ich nicht an ihre Aufrichtigkeit glaube.“ So sehen wir uns denn wieder vom Wissen auf den Glauben zurückgeworfen. Seine (des Logischen Positivismus) Abirrung kann uns nur von da, wo wir sind, dahin führen, wo wir uns um nichts besser befinden. Welche Ironie des Schicksals, daß das, was den Namen „Logischer Positivismus“ führt, sich als so un-logisch und so unumgänglich metaphysisch erweist. Und es sind in der Tat solcher Art die Folgen des (wie WITTGENSTEIN es sagen würde) „Verhext-Seins“ („*being bewitched*“).

(b) Linguistische Analyse (LUDWIG WITTGENSTEIN)

„Nichts darf es geben, das nicht befragt würde, kein Geheimnis darf gegen Forschung geschützt sein, nichts sich abwehrend verschleiern.“

– Karl JASPERS –

Der Begriff des Philosophischen Glaubens.

Hier haben wir eine Seitenlinie des Logischen Positivismus vor uns, die auch „Moderne Analytische Philosophie“ genannt oder ähnlich tituliert wird. Ihr fähigster Vertreter, Ludwig WITTGENSTEIN, war ein Mann von offensichtlicher Aufrichtigkeit, einer Eigenschaft, die jedoch unter seinen Fortsetzern nicht als wohlgehütetes Erbe fortlebte. Der Impuls freilich ging von G. E. MOORE aus, der es auf sich nahm, „Idealismus zu widerlegen“ und nun aber seinerseits sich von unanalysierbaren Grundlagen der Analyse zurückgewiesen fand. MOOREs Denken ist mehr bieder-ingeniös als genial, mehr treuherzig unbefangen als schöpferisch-spontan. Es ist ein der Beweiskraft entbehrender Versuch, die „schlichte Vernunft“ („*common-sense*“, die im Effekt sogar als schlichter Aberglaube, *common superstition*, auftreten kann) zu einer Art von „Hl. Realismus“ zu kanonisieren, eine Absicht, die auf zwei gleichermaßen falschen Annahmen beruht:

- (1) auf der „*Realität*“ von Relationen,
- (2) darauf, daß keine Relationen innerlich sind.

Diese seltsame Ausprägung von erkenntnistheoretischem Monismus ist ein Logischer Atomismus, der die Mathematische Logik zur Grundlage hat. Das Hauptmerkmal dieser Schule ist das sich von allem Maß entfernende Aufheben, das sie um die „Sprache“ machen, indem sie sie zu etwas ganz Außerordentlichem erheben. Dieses „Evangelium nach WITTGENSTEIN“ ist in einem bemerkenswerten Buch niedergelegt: „*Tractus Logico-Philosophicus*“³¹). Diesen „Traktat“ sollte man weder vorwärts noch rückwärts lesen (nicht, daß das einen Unterschied ausmachen würde), sondern nach der Richtschnur einer geheimnisvollen Dezimalzahl, die jedem Paragraphen zugeordnet ist! Man fühlt sich wie vor eines jener Geheimbücher über Alchimie versetzt, das niemand lesen sollte, der nicht über ein zweites Gesicht oder einen sechsten Sinn oder, wie es hier vor allem angebracht erscheint, über ein „drittes Auge“ verfügt. Selbst wenn es ausbleiben sollte, daß man sich durch dieses Buch „eingeweiht“ fühlt, schadet es nichts, wenn man die Schlußfolgerung des Verfassers auf Treu und Glauben akzeptiert. Er selbst bekennt, daß seine Aussagen ein Unsinn sind. Oder vielmehr, daß alle Aussagen oder Behauptungen (seit Beginn der Welt), einschließlich seiner eigenen, „ein Un-

sinn“ sind, weil „die Sprache“ (wie eine böse Zauberin aus ‚Tausendundeiner Nacht‘) uns alle *verhext*. Wir wollen aber, wie es recht und billig ist, WITTGENSTEINS eigene Einschätzung dieser „Philosophie“ heranziehen. Er stellt (sich selbst) die Frage:

Was ist dein Ziel in der Philosophie?

Antwort: „Der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zu zeigen“³²).

(„To show the fly the way out of the fly-bottle.“)

Frage: „Was dann, wenn dieser Versuch von Erfolg gekrönt ist?“

Antwort: „Dann muß die Fliege weiterhin auf demselben Fleck und in ihrer mißlichen Lage bleiben, weil die Philosophie alles läßt, wie es ist“³³).

Trotz dieser Art von „Harlekinade“ behauptet WITTGENSTEIN:

„Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“³⁴). Nun ist dieses offenkundige Unwahrheit und kann als solche erwiesen werden. Denn ganz im Gegenteil geben die „Linguistischen Philosophen“ vor, wenn sie mit von natürlichem Menschenverstand eingegebenen Aussagen konfrontiert werden, sie nicht zu verstehen: es sei denn, daß sie einer Prüfung durch eine bestimmte Art von mathematisch-logischem Ritual unterzogen worden sind³⁵). Wirklich sind die Gefahren dieses linguistischen Solipsismus nun sogar auch seinem hauseigenen Advokaten Bertrand RUSSELL (der in dieser Beziehung als WITTGENSTEINS Patenonkel angesehen werden kann) deutlich:

„Diese ganze Materie hat eine so technische Ausprägung erfahren, ist so tauglich für quasi-mathematische Bestimmtheit geworden, daß sie kaum noch als zur Philosophie zugehörig betrachtet werden kann“³⁶)... Ich meine, daß aus demselben Grunde ein Großteil des neuesten Schaffens im Bereich logischer Syntax und in der Semantik als... nicht philosophische Spekulation betrachtet werden sollte“³⁷). Und weiter:

„Das völlige Versenktsein in der Sprache führt bisweilen zu einer Vernachlässigung des Zusammenhanges, der zwischen der Sprache und nicht-linguistischen Fakten besteht, obgleich es ja dieser Zusammenhang ist, welcher den Worten die Bedeutung und den Sätzen den Sinn gibt...“³⁸) (Sie) gehen der Psychologie aus dem Wege und haben daher nur wenig über Bedeutung oder Sinn zu sagen. Dieses macht sie, nach meiner Auffassung, irgendwie engstirnig und untauglich, eine nach allen Seiten gewandte und offene Philosophie hervorzubringen“³⁹).

Allerdings kann man nicht die Tatsache verkleinern, daß wir in WITTGENSTEIN einen großen Philosophen vor uns haben. Nicht so sehr wegen seiner *offensichtlich* anti-mystischen Philosophie, sondern weil er persönlich ein echter Mystiker war – und wie ein Mystiker lebte, wie biographische Berichte zeigen. Er behauptet, daß wir „verhext“ („bewitched“) werden – „ein Bild hielt uns gefangen“⁴⁰). Die indische Philosophie stimmt mit ihm darin überein, sie nennt dieses Bild *māyā*. WITTGENSTEIN nannte es „Sprache“. So lange aber, wie wir „verhext“ sind, können wir nicht ein sicheres Wissen darüber haben, wodurch wir verhext werden. Alles, was wir sagen können, ist: „Wir wollen das, was verhext, ‚x‘ oder ‚y‘ oder ‚z‘ nennen.“ *Māyā* ist nur ein Name für ein solches „x“.

Als praktisches Problem ergibt sich dann, wie wir uns „ent-hexen“, wie wir durch diese „Verhexung“ hindurchblicken können – das war WITTGENSTEINS Ziel („Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes“⁴¹), das ist auch das Ziel der indischen Philosophie und des echten Yoga. Die Täuschung ist schwierig zu überwinden nicht so sehr wegen der Sprache, sondern wegen „der Grenzen der Sprache“⁴²). Das ist der Grund dafür, warum die indische Philosophie sich nicht auf Verbaltheorie beschränkt, sondern nach einer gewissen Grenze sowohl auf Praxis als auch auf Disziplin (genannt Yoga) besteht. WITTGENSTEIN hat recht, aber auf eine eigentümliche labyrinthische, nur ihm selbst überschaubare Weise, die seine mehr oberflächlichen „Nachfolger“ irreführt. Er hat recht, wenn er sagt:

„Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen“⁴³). Und das heißt im *Samādhi*. WITTGENSTEIN selbst gebraucht das so kennzeichnende Schlüssel-Wort „*Illusion*“. Um diese Illusion zu überwinden, dafür ist der Yoga da, es ist das klare Sehen der Realität, es ist jene Loslösung, die BUDDHA als das Ziel des *dharma* erklärte. Es ist die so allewege und unentwegt ersehnte *Befreiung*.

(c) Existentialismus

„Wir münden aber jetzt in eine
Geschichtsperiode ein, in
welcher geistige und seelische Mächte
vorherrschen werden,
sie aber können nur wirken von innen
heraus. Deshalb muß in
Deutschland eine große innere
Wandlung vor sich gehen, wenn es in
der Welt von morgen das
bedeuten soll, was es bedeuten kann.“

– Graf Hermann KEYSERLING –
Philosophie als Kunst

Wenn man den Logischen Positivismus hinter sich läßt und sich dem Existentialismus zuwendet, so ist das so, als ob man aus einer unwohnlichen Wüste (wo nichts wächst) kommt und in einen gleichermaßen unwohnlichen Dschungel (wo man von herausschießender Vegetation geradezu erdrückt wird) hineingeht. Vor allem hinsichtlich einiger der ungebändigten Extravaganzen der „Existenz“-Philosophen ist man versucht zu glauben, daß der Logische Positivismus letztlich doch in ihrem bis zum Überdruß starren Beharren auf Sprache und Logik im Recht ist.

Jemandem, der mit der Philosophie Chinas nähere Bekanntschaft hat, würde der moderne Existentialismus so vorkommen, als ob er nichts mehr wäre, als die etwas stümperhaft paraphrasierte Philosophie des TAO. Ein solches Erinnern an eine derartige Verwandtschaft bleibt natürlich an der Oberfläche und ihre Ähnlichkeit ist der Tatsache zuzuschreiben, daß der Existentialismus ein Gegenstand ist, der mehr zur Psychologie als zur Philosophie gehört⁴⁴).

Als die „Phänomenologie“ HUSSERLs auf dem von PASCAL und NIETZSCHE bereiteten Boden mit KIERKEGAARDs „Verzweiflung“⁴⁵) eine Ehe einging, wuchs daraus eine Art romantischen Wiederauflebens, gemeinhin „Existentialismus“ genannt. Sein Hauptgegner scheint HEGEL zu sein oder vielmehr jedes „in sich geschlossene“ System, das eine unpersönliche Objektivität beansprucht. Er zieht es vor, den Akzent von der Untersuchung des Phänomenalen (was JASPERs „Weltorientierung“ nennt) auf die Untersuchung des „selbst“ und des „Personseins“ zu verlagern (was MARCEL „das ontologische Mysterium“ nennt). Dieses Ziel war es, das den dänischen Theologen SÖREN KIERKEGAARD gegen jegliche rein rationalistischen und positivistischen Systeme revoltieren und erklären ließ, daß Wirklichkeit und Wahrheit innerhalb des Menschen und seiner Aktionen selbst liegen, ob sie rational seien oder nicht. Der HEGELsche „Zeitgeist“ ist nur tauglich zu ex post facto Verallgemeinerungen. Das Gegenwärtige und das Zukünftige liegen völlig außerhalb seines Umkreises. Nach KIERKEGAARD besteht die zentrale grundwichtige Tatsache betreffs des Menschen in: *Seiner Existenz*. Da er aber die einzige selbstbewußte (d. h. „sich-selbst-bewußte“)

Kreatur ist, ist er ebenso das einzige Wesen, das bewußt seiner Existenz gewahr wird. Daher kann er, der Mensch, auch der Möglichkeit der *Nicht-Existenz* gewahr werden. Und dieses ist der Nährboden für das Aufschießen der berühmten (oder berüchtigten) existentialistischen „Angst“. KIERKEGAARD stellte ihr als Lösung den „Glauben“, in dem dem theologischen Bereich ureigensten Wortsinn, entgegen. Diese theologisch verkleidete Pseudo-Philosophie fand einen beflissenen Parteigänger in Karl BARTH, der auf die entschiedene Rückkehr zu den Grundsätzen der Reformation beharrt. Niemand jedoch scheint die sich aus LUTHERs Konzeption des „Glaubens“ ergebenden Folgerungen verstanden zu haben, der eine dynamisch expansive Kraft ist, die in ihrem eifrigen Enthusiasmus die anderen zwei Glieder der Paulinischen Trias, nämlich *Hoffnung* und *Caritas*, verschlingt. In der letzten Konsequenz würde das lutherisch-barthische Beharren darauf, daß echtes religiöses Wissen im „Glauben“ gelegen ist, zu einer theologischen Sackgasse führen, in der Wissen nur das Wissen bedeuten kann, das dem Heil förderlich und dienlich ist.

Der Existentialismus wird gewöhnlich in zwei Zweige geschieden: (1) den religiösen Existentialismus (KIERKEGAARD, JASPERs, MARCEL) und (2) den nicht-religiösen Existentialismus (HEIDEGGER, SARTRE).

(1) MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGERs Großtat bestand darin, HUSSERL mit KIERKEGAARD vereinigt zu haben. Als Ausweg aus dem nicht enden wollenden Konflikt zwischen Idealismus und Realismus empfahl HEIDEGGER eine Art von präliminärer Phänomenologie, der ein Versuch wäre, mit dem Beschreiben des Inhalts des Bewußtseins in neutralen Begriffen zu beginnen, um dann zu philosophischen Kontroversen zu kommen. In seinem berühmten Buch *Sein und Zeit*⁴⁶) betont HEIDEGGER die begrenzte und mehr zufällige Seinslage des Menschen. Der Mensch ist wie ein Reisender auf einer Eisenbahnfahrt von Nirgendwo nach Nirgendwo *via* Nichts; und der Zug ist en route steckengeblieben. Von daher erhebt sich jene fundamentale Angst um die Drohung des Nicht-Seins und des Nichts.

„Nimm an, dein Leben sei ganz nach Wunsch gewesen, was dann?
Und wenn das Lebensbuch nun ausgelesen – was dann?
Nimm an, du lebtest in Freuden hundert Jahr –
Nimm meinhalb an, es seien zweihundert gewesen – was dann?
Und lebtest du dreihundert Jahr und darüber noch hinaus,
Aus dieser Karawanserei mußt du einst doch hinaus“⁴⁷).

Es liegt in diesem Begriff der *Pein*, daß HEIDEGGER Anschluß an KIERKEGAARD fand.

In seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*⁴⁸) verbreitet sich HEIDEGGER über das Wissen vom Selbst, so wie es für KANT gültig war. Nach KANT kann unser rezeptives Wissen und Erkennen nur ein solches von seinen eigenen Hervorbringungen und von seinen Konstruktionen der Dinge, wie sie erscheinen, sein; aber das Verhältnis solcher Konstruktionen zu dem Ding an sich galt im Prinzip als unwißbar. Demgemäß konnte nur das Selbst als *sittlich Han-*

delndes sich in seiner Realität erfassen. HEIDEGGER richtete sein Augenmerk auf jene Abschnitte der Erst-Ausgaben-Fassung, die über die „Deduktion der Kategorien“ handeln; in diesen wird die transzendente Urteilskraft zu der gemeinsamen Wurzel sowohl von Sensibilität als auch von Verstehen gemacht. HEIDEGGER bewahrt das Wissen des Selbst davor, in KANTs Phänomenalismus aufzugehen, indem er ausführt, daß „Zeit“ nicht nur eine subjektive Form der inneren Sensibilität ist, sondern die eigentliche Bedingung unserer tatsächlichen Existenz. Der Mensch (in der Eigenschaft als Ego) weiß um sich selbst als um eine zeitliche Existenz. Die transzendente Urteilskraft ist *antizipatorische* Erfahrung, weil sie ein *Voraus*-Blicken in der Zeit in sich einschließt – im Gegensatz zu dem Rückwärts-Blicken der nur reproduktiven Urteilskraft. HEIDEGGER behauptet, daß das „*Sein*“ selbst uns zu eigen werden kann, ohne daß es aufhört, „*Sein*“ an sich zu sein. Das Geheimnis liegt in der Durchsichtigkeit des „*Seins*“, die er „die Unverborgenheit des Seins“ nennt. In seinem Aufsatz über *Platons Lehre von der Wahrheit*⁴⁰) stellt HEIDEGGER PLATO als die Hauptursache der Schwierigkeiten und Mißverständnisse in der europäischen Philosophie fest. PLATOs Irrtum, sagt er, bestand darin, daß er den Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung des Geistes mit dem Faktischen betrachtete. Da wir nicht die „Welt-Falle“ verlassen können, sind für uns arme Sterbliche die Schatten wahrer als das Licht. Darauf läuft HEIDEGGERS Beweisführung hinaus. Die indische Philosophie aber ist darauf vorbereitet, einen Ausweg aus dieser „Welt-Falle“ zu weisen für diejenigen, die willens sind, sich dem *tapasya* oder der Selbst-Disziplin zu unterwerfen. HEIDEGGER jedoch gestattet dem Menschen ein „*Gegenwesen*“, das aus der wechselnden und parteiischen einseitigen Perspektive seines Bewußtseins, gegeben durch die historische Zeit, besteht. Den Tod erklärt er als: die „*Lichtung*“ in der Schicksalsbestimmung des Seins, mit dessen Hilfe wir einen kurzen Einblick in „die Welt als Welt“ bekommen. HEIDEGGER bereitet den Weg für ein rechtes Verständnis der indischen Philosophie, indem er den TOD zu einem Thema von zentraler Bedeutung macht. Das bedeutet aber nicht, daß seine Philosophie notwendigerweise düster und hoffnungslos ist⁵⁰). Neben dem „Tod“ steht auch „*authentisches Leben*“. Es gibt „*das Freudige*“, das die Todesfurcht selbst zu einem „*Freudigschauern*“ macht. In seinem Buch *Vom Wesen der Wahrheit*⁵¹) finden wir einen bedeutsamen Wandel in der Terminologie. Der Begriff „*das Verfallen*“ wird ersetzt durch „*In-sistenz*“. Und umgekehrt haben wir als Gegensatz zu „*das Offene*“: „*die Irre*“; für „*entbergen*“ ist ein „*Verbergen*“ vorhanden; ebenso auch für „*Existenz*“: „*Insistenz*“. Wenn HEIDEGGER sagt, daß „*das Nichts nichtet*“, dürfen wir das nicht mit HEGELs „*Negation der Negationen*“ vermengen. HEIDEGGERS „*Nichts*“ ist ein gewaltiger Beitrag zu einem vollwertigen Verständnis des Begriffs des „*Geist-in-seiner-Nacktheit*“ in der indisch-tibetischen Philosophie. Jenes „*Nichts*“ macht die Menschen zum letzten „*Platzhalter*“ in der Leere. Sogar in der äußersten Einsamkeit kann ein Individuum sich nicht von jener Totalität trennen, die das „*Mitsein*“ genannt wird. HEIDEGGERS „*Dasein*“ schließt eine latente Fähigkeit zur Projektion und Entfaltung ein. Es sollte daher nicht mit der CARTESIANI-

schen „*Substanz*“ vermischt werden, die bloß erkennt und wahrnimmt. Überdies ist es „*Verschuldung*“, die aus dem „*Schuldigsein*“ herrührt und nicht umgekehrt. Schöpfung ist, insofern sie Grundlegung der Negation ist, selbst „*Schuld*“. Für HEIDEGGER ist Schöpfung „*Sorge*“, betrachtet als des Menschen „*Besorgen*“. „*Authentisches Leben*“ heißt, das man seine „*Schuld*“ der Existenz akzeptiert und sich zu eigen macht. Aus dem Ozean „*des Seienden*“ oder „*des Chthonischen*“ dunstet eine endlose Reihe von „*Daseins-Tropfen*“ hinauf, nur um sich zu verdichten und wieder als Glitzerperlen herunterzufallen. Solcherart ist die Analogie zu „*dem Geschehen der Wahrheit*“. Man wird so feststellen, daß es an LEIBNIZens Monaden-System anklingt, da es eher innerlich vom „*Nichtsein*“ geleitet wird, als äußerlich von „*Harmonie*“. Was HUSSERLs Philosophie als „*Intention*“ beinhaltet, wird „*Projektion*“ für HEIDEGGER. So können wir zu folgender Formel kommen:

„*Nichts*“ (als „*Selbstheit*“) + „*Nichts*“ (als „*Anderheit*“) ist gleich dem SEIN . . . von dem HEIDEGGER sagt, es sei der *Boden* des *Baumes* (DESCARTES' berühmter Vergleich der Philosophie mit einem großen Baum, dessen Wurzeln in die Metaphysik greifen). HEIDEGGER hatte als erster gefragt:

„In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? . . . Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? . . . Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?⁵²)

In seinem *Was ist Metaphysik* führt HEIDEGGER einen neuen Begriff ein: „*Die Seiendheit*“. Das Wesen des „*Daseins*“ liegt in ihrer „*Existenz*“, was hier „*Transzendenz*“ bedeutet oder vielmehr „*Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt*“. „*Das Seiende*“ wird, wenn es soviel bedeuten soll wie „*Vorhandensein*“, „*das nicht-daseinsmäßig Seiende*“ genannt.

Was ist nun so einzigartig am Denken HEIDEGGERS? Worin unterscheidet es sich von den anderen Philosophen in der Vergangenheit? Die Tradition der europäischen Philosophie bestand seit frühester Zeit darin, daß die Wirklichkeit der Welt in der letzten Analyse etwas verstandesmäßig Erfassbares, Intelligibles ist. Nach HEIDEGGER ist die Welt in äußerstem Maße un-intelligibel, weil unser Leben durch eine „*Absurdität*“, genannt „*Tod*“, begrenzt ist (und in jedem Augenblick begrenzt werden kann). Wir sind „*hinein-geworfen*“ in die Welt, und der Preis, der für dieses „*Hineingeworfensein*“ bezahlt wird, ist die ständige „*Angst*“ vor einem Zusammenreffen mit dem „*Nichts*“. Wie es Johannes PFEIFFER in seinem Buch *Existenzphilosophie* erklärt: „*Indem also die Angst den Menschen hineinhält ins Nichts, gewinnt er zugleich sich selber in seiner verborgenen Freiheit: diese Freiheit ist es, die den Menschen zur Existenz macht und den sogenannten ‚Ernst des Lebens‘ begründet.*“

HEIDEGGER ist völlig im Recht mit seiner Überzeugung, daß es eher bei den Dichtern als bei den Philosophen oder Wissenschaftlern liegt, daß das ontologische Mysterium geoffenbart wird. Denn der Dichter versucht nicht „*zu transzendieren*“, sondern *wartet* getrost und in Ruhe auf das Transzendente. In den Werken des bereits zitierten persischen Dichters OMAR KHAYAMM haben wir (esoterisch und nicht naiv verstanden) eine der feinsten Deutungen der Existenzphilosophie:

„Zuerst hatt' ich mein Ich noch nicht erkannt,
Zuletzt zerschneidest Du des Bewußtseins Band,
Da dies von Anfang Deine Absicht war,
Was machst Du mich erst mit mir selbst bekannt.“

– „RUBAIJAT“ –

(II) KARL JASPERS

Man wird zuerst HEIDEGGER studieren müssen, bevor man Vergleiche und Kontrastierungen in der Philosophie von JASPERS verstehen kann. JASPERSens Existenzialismus ist mehr religiöser und psychologischer Art. Er ist ebenso auch mehr erklärtermaßen KANTisch. JASPERS wirkte an einer psychiatrischen Klinik, und eines seiner frühesten Bücher behandelte die allgemeinen Prinzipien der Psychotherapie⁶⁸). Er stand damit nicht allein. Eugene MINKOWSKI (Paris), Erwin W. STRAUS (jetzt USA), Baron Viktor VON GEBSATTEL und Ludwig BINSWANGER (Schweiz) begannen damit, das, was man heute „phänomenologische“ und „existentiale“ Prinzipien nennt, auf die Psychiatrie anzuwenden. BINSWANGER nannte sein Verfahren „Daseinsanalyse“ nach dem Vorgange von HEIDEGGERS „Dasein“, das sich sehr gut als „Sein-hier und jetzt“ begreifen läßt. Diese psychiatrische Richtung verbreitete sich nach Wien, Frankreich und Spanien und fand ihren Höhepunkt in dem bekannten Barcelonaer Kongreß (Internationaler Kongreß für Psychotherapie, Barcelona, September 1958).

Der Existentialismus wird *nicht unmittelbar* als eine Methode verwandt, um Patienten zu helfen, sondern indirekt benutzt, indem er eine Grundlage für Psychologen schafft, um eine breitere, umfassendere Struktur für ihre Wissenschaft aufzubauen; und so im Blick auf die Patienten (ganz allgemein) zu einem intimeren Verständnis gelangen zu können. Es bedeutet die Einführung einer besonderen Dimension, nämlich der: *Ontologie*. Des Therapeuten eigene Einstellung gegenüber Angst und Schuld spielt für den sich der Behandlung unterziehenden Patienten eine wichtige Rolle. In der althergebrachten Psychiatrie war kein Platz für echt fundamentale Pein und solche wesentliche Sachverhalte wie *Sein* und *Nicht-Sein*. Daher gab es keinen Weg, sie zu behandeln. Einen hohen Grad von Angst glaubte man bei emotionalen Ausbrüchen und Rechtsverletzungen oder bei Unterdrückung von Instinkten erkennen zu können und betrachtete sie so als eine nur *neurotische*. Dieses war unzweifelhaft wahr hinsichtlich des unbewußten Niederhaltens sexueller Bedrängnisse, wie sie FREUD erläutert hat. Nun wird in einer so eigentümlich organisierten und industrialisierten Gesellschaft wie der unsrigen der sexuelle Umgang für den Durchschnittsmenschen zu dem einzigen verfügbaren Ersatz für ontologische Erfüllung. Der aus der Erfahrung stammende Tatsachenbeweis läßt folgende allgemeine Feststellung zu:

Ceteris paribus wird der *Zwang*, der in dem „biologischen Drange“ eines Menschen wirksam ist, dahin tendieren, daß er im geraden Verhältnis zu seiner *existentiellen* Angst und im umgekehrten Verhältnis zu der Erfüllung seiner ontologischen Bedürfnis-Befriedigungen variiert.

Der Grund dafür, warum „Sex“ in unseren modernen Großstädten etwas so sehr Gesuchtes ist, liegt nicht darin, daß er biologische Befriedigung gewährt, sondern darin, daß er den ontologischen Hunger sättigt, der immer da äußerst heftig ist,

wo ein Mensch eine „funktionalisierte Existenz“ führt (d. h. ständige Aktivität, zuallermeist in der Ausprägung der *Routine*, wie in unseren Großstädten). Obgleich *augenscheinlich* ein erheblicher Teil der „Angst“ von der Unterdrückung der instinktmäßigen Triebe herrührt, leitet sie sich doch in Wirklichkeit von der Tatsache her, daß für zu viele Menschen das Leben völlig in einer ontologischen Bedeutung entblößt und öde ist. Dieses bringt die *existentielle* Angst an die Oberfläche. Eine erfolgreiche Therapie verlangt, daß der Mensch in seiner Ganzheit betrachtet wird. Dieses liegt, dem existentialistischen Standpunkt zufolge, in seiner einmaligen Fähigkeit, sich selbst als ein begrenztes Geschöpf zu sehen, auf der Schwelle zum Nichtsein gehalten. Nach den Worten PASCEALS (*Pensées*): warum „hier eher als dort, jetzt eher als dann“.

JASPERS spricht von „*Existenzerhellung*“, aber solche „Erhellung“ kann niemals auf ein objektiv Gegebenes hinauslaufen. Der Irrtum, der die Existenzphilosophie durchzieht, ist derselbe, der nahezu alle westliche Philosophie durchzieht, gemeint ist: die irreführende Bedeutung, die dem Wort „Ich“ (und „selbst“) gegeben wird. Das „*Ich*“ ist der Angelpunkt des Existentialismus, um den sich alles dreht. Dieses „*Ich*“ aber wird als etwas Objektives behandelt, und es meint, so wie es in der allgemeinen Psychologie herausgearbeitet wurde, nichts mehr als die Totalität der Gedanken, die den Inhalt des Bewußtseins einer Person ausmachen. Es wird dann behauptet, daß das „*Ich*“, das ich meine, wenn ich sage „*Ich bin*“ gegenüber diesen Inhalten als Subjekt zurücksteht, so daß ich, wenn ich dieses Subjekt selbst als ein Objekt zu betrachten versuche, lediglich einen inhaltlosen Ego-Aspekt erhalte, der nichts mehr ist als eine leere Form des Ego. Aber diese sogenannte leere Ego-Form ist das eigentliche „*Ich*“; der geistige Inhalt schafft das falsche Ego, das nur eine lebenslange Täuschung vorspiegelt. Die Angst, die Pein, der Schmerz oder was immer ich fühlen mag, ist vorhanden, weil ich irrtümlicherweise das falsche Ego mit dem wahren „*Ich*“ identifiziere.

Die Pionierarbeit von JASPERS hat in Amerika ein waches Interesse für das hervorgerufen, was dort „*Existentielle Psychoanalyse*“ genannt wird. Ihr führender Vertreter ist Rollo MAY, dessen Buch *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, das im Juni 1958 erschien, eine rührige Anteilnahme am Existentialismus, auf der Ebene der Universitäten, in der englischsprachigen Welt geweckt hat. Im September desselben Jahres brachte auch Professor William BARRETT von der New Yorker Universität ein Buch heraus, das den Titel trägt: *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, hier wird die wachsende Bedeutung des Existentialismus für die heutige Psychotherapie gezeigt.

An diesem Punkte der Erörterung wäre es interessant, die Kritik RADHAKRISHNANs am Existentialismus zu betrachten. Wie sehr auch HEIDEGGER, JASPERS und MARCEL voneinander abweichen mögen, sie stimmen darin überein, daß die „*Letzte Wirklichkeit*“ mit wissenschaftlichen Begriffen nicht erwiesen werden kann, sondern sich einer bestimmten Art philosophischer *Reflexion* offenbaren muß. Hier steht die gegenwärtige westliche Philosophie an der Schwelle zu der indischen Philosophie. Einen Schritt mehr jedoch, und die „*existentiellistische Angst*“ würde schwinden und aufgehen in der Glückseligkeit des *Brahmajñāna*! „Die Menschenseele, fasziniert und gequält, hat den Wunsch, gerettet zu werden“⁶⁴). MARCEL

sagt: „So bin ich unausweichlich gezwungen zu der Frage: Wer bin ich . . . der diese Frage stellt?“ Das ist der weiseste Ausspruch, der in der gegenwärtigen westlichen Philosophie gefallen ist. Nur sollte man nicht versuchen, eine Antwort darauf zu geben, weil es *nicht* ein Problem ist, sondern ein *Mysterium*. MARCEL behauptet mit Recht, daß es nicht wie ein „Problem“ gelöst werden kann, denn das würde das sich dazwischen schiebende Wirken des Intellekts hineinziehen; sondern es kann nur direkt offenbar und als Erleuchtung zuteil werden durch Teilhabe oder unmittelbaren Kontakt. Wenn man diese oben erwähnte Frage nicht beantworten oder zu beantworten versuchen sollte, was soll man aber dann tun? Die indische Philosophie sagt, wir sollten *warten* auf eine *Antwort*. Das ist die Kunst und das Geheimnis, das, um die Worte der jüngst bekannt gewordenen Simone WEIL zu gebrauchen, so treffend *Warten auf Gott* heißen kann. „*By facing the bitter meaning of nothingness, we attain illumination of the Being in which existence dwells*“⁵⁵). Dieses „Fragen“ und „Warten“ aber ist nur für diejenigen möglich, die auf das Rad der existentialistischen Angst oder ontologischen Krise gespannt und zerbrochen worden sind. Dieses äußerste nach innen gerichtete Leiden und Schmerzdurchleben ist die „Gütige-Grausamkeit“ des Chirurgenmessers . . . ein Teil des therapeutischen Prozesses. Dieses ist die größte Leistung des Existentialismus, daß er durch Angst, durch seelischen Schmerz und durch Furcht den Menschen aus seiner selbstgefälligen Behaglichkeit, aus seiner Selbstzufriedenheit aufrüttelt und auf das ontologische Mysterium zutreibt. In diesem Sinne ist ein Mensch, der von existentieller Angst getrieben und gequält wird, geistig-seelisch weiter vorangekommen als derjenige, der nie diese Angst erlitten hat, sondern sich „glücklich“ fühlt und die Welt mit einem heiteren „Ja“ hinnimmt. Der Pessimismus des Existentialismus ist ein Fortschritt gegenüber dem gedankenlosen und selbstzufriedenen Optimismus, der, wie HEIDEGGER es sagt, „Feiglings-Masse“, der *les salauds*, wie SARTRE sie nennt. Dieser sogenannte „gesunde“ Optimismus des Durchschnittsmenschen ist wie die „Gesundheit“ jemandes, der unheilbar an Krebs leidet, ohne es zu wissen; der ihm aber in jedem Augenblick eine schmerzliche Überraschung bereiten kann. Das Gebrechen des modernen Existentialismus besteht darin, daß er zwar Angst und Pein wieder in ihr Recht einsetzt, aber keinen Weg zur Überwindung aufzeigt. Er sagt dem Menschen gerade nur, daß er an einem unheilbaren ontologischen „Krebs“ leidet. Das Heilmittel für einen solchen „Krebs“ findet man in CHRISTI: „Ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33). Der Existentialismus symbolisiert die dunkelsten Stunden, die dem vorausgehen. Die Antwort, wie sie RADHAKRISHNAN gibt, lautet, daß „*There are two elements in man, one in which he is involved in the flux of time and history and another by which he transcends it.*“ (Es gibt zwei Wesensbestandteile im Menschen, in deren einen er im Dahinfließen der Zeit und der Geschichte verwickelt ist, und einen anderen, durch den er diese Erscheinungen transzendiert)⁵⁶). Das ist die Verheißung, die im Neuen Testament ausgesprochen wird: daß „hinfort keine Zeit mehr sein soll“⁵⁷). Der Existentialismus hat seine guten Dienste in der Bereitung des Bodens im Westen für ein angemessenes Verständnis der indischen Philosophie geleistet. Denn nur für jemand, der die härteste ontologische Angst durchlitten hat, fängt die indische Philosophie an, einen Sinn zu haben. Dieses bittere existentielle Durchleiden ist ein Teil einer Katharsis. So ist der

gegenwärtige westliche Existentialismus dahin gelangt, mit dem indischen Standpunkt übereinzustimmen, daß Philosophie nicht so sehr eine Sache logischen Arguments als vielmehr ein Versuch, unser Bewußtsein zu vertiefen, ist. Dieses Vertiefen aber ist in rechter Weise nur möglich, nachdem heftige Pein die „Aufschüttung“ hinweggeräumt hat. GOETHE hat wohl ein Ahnen dafür besessen, als er sagte:

Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
 Wer nie die kummervollen Nächte
 Auf seinem Bette weinend saß,
 Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte!

3. KAPITEL

Indische Weisheit als Antwort auf abendländische Verzweiflung

(1) GESTRANDET?

„Wir können nicht beweisen, daß
Gott existiert oder daß die
Seele unsterblich ist.
Und doch wäre unser Dasein null und
nichtig, wenn wir nicht so
handeln und denken würden, als
wäre dies wahr.“
– RADHAKRISHNAN⁵⁹) –

Für einige unserer modernen Philosophen scheint die Wahrheit oder Unwahrheit irgendeiner Behauptung unmöglich, und deshalb irrelevant. Die Hauptsache ist, daß die Wahrheit in korrekter Syntax und Grammatik ausgedrückt werde, dieses aber, sagen unsere Philosophen, ist unmöglich. Die „Fliege“ ist nicht aus eigener Verfehlung, sondern wegen der Unzulänglichkeiten von Logik und Grammatik nicht imstande, die „Flasche“ zu verlassen. So sagt ein anderer Sprach-Philosoph, das Bild der Fliege nachahmend: „Ich summe, summe, schwirre herum, aber ich komme nicht klar“⁵⁹).

Ein weiteres in der gegenwärtigen Philosophie zu findendes Charakteristikum besteht darin, daß sie sogar dann, wenn sie nicht leidenschaftlich anti-metaphysisch ist, wie der Logische Positivismus, durchaus nicht-metaphysisch ist⁶⁰). Nun sollte man dieses nicht als überraschend ansehen. Es ist nur ein Anzeichen dafür, daß die Kultur, für die solche Philosophie typisch, im Niedergang begriffen ist. SCHOPENHAUER betrachtet das Bedürfnis nach Metaphysik als etwas, was den Menschen vom Tierreich abhebt. Wenn dieser natürliche Hunger nach Metaphysik pervertiert oder unterdrückt wird, so ist das ein Zeichen dafür, daß die Evolution einstweilen rückläufig arbeitet. Deshalb ist diese Erscheinung nicht nur die Posaune, die den Verfall der Kultur ankündigt, wie der berühmte Philosoph R. G. COLLINGWOOD glaubte, sondern sie ist die eigentliche Ursache für einen solchen Verfall. Metaphysik ist für eine Seele, was die Wissenschaft der Physiologie und Hygiene für den Körper ist. Die heutzutage anzutreffende feindselige Einstellung gegenüber Metaphysik ist daher ein Symptom für geistig-seelische Amnesie. Das Bedürfnis für Metaphysik kann, wie der Bedarf an „Sex“, nicht völlig ausgerottet werden und bricht, wenn

unterdrückt, früher oder später an irgendeiner anderen Stelle als eine Frucht hervor, die sühnende Vergeltung mit sich bringt. Philosophie und Religion sind die „legitimen“ Durchgangskanäle für drängende metaphysische Impulse⁶¹). In dem die gegenwärtige Philosophie dieses leugnet, ist sie zum Urheber ihres eigenen Sturzes geworden. Der Mensch, eifrig darauf bedacht, Sinn und Zweck seiner Existenz zu kennen, sieht diese Bestrebung durch Gehaltlosigkeit der legitimen Philosophie vereitelt und hat sich mehr und mehr ihren Kurpfuschern zugewandt. Pseudo-Metaphysiker machen viel Aufhebens und ein gutes Geschäft (wie zum Beispiel in Amerika) zu derselben Zeit, wo unsere Philosophie sie, die Metaphysik, als überflüssig fallen läßt. Wenn dieser Trend ungehemmt anhält, wird jegliche Metaphysik durch „Verjährungsrecht“ der Tummelplatz und das Besitztum von Quacksalbern werden.

Die gegenwärtige Philosophie möge sich damit schmeicheln, die „Metaphysik abgeschafft“ zu haben, aber es mag sich herausstellen, daß gerade das Gegenteil der Fall ist. Denn die Metaphysik führt dann, wenn sie offiziell abgeschafft wird, lediglich ein „unterirdisches Leben“ weiter und wartet auf ihre Zeit. Das metaphysische Wiederaufleben wird, wenn es kommt – wie es kommen muß –, viele Philosophen, die heute meinen, sie schrieben für die Jahrhunderte, in die Nacht des Vergessens geraten lassen.

Unseren Gegenwarts-Philosophen mangelt es an jener natürlichen Spontaneität, die das Markenzeichen für Weisheit aus erster Hand darstellt. Sie sehen verehrungswürdigen „Weisen“ gar nicht ähnlich, sondern haben eher den Habitus von ungewöhnlich intelligenten Gelehrten an sich. Kann man im Hinblick auf irgendeinen zeitgenössischen Philosophen sagen, was BEETHOVEN von seiner Musik sagte, nämlich:

„Wem meine Musik sich verständlich macht, der muß frei werden von all dem Elend, womit sich die anderen schleppen.“?

Unsere Philosophen ergehen sich in einer geistigen Gymnastik, die anderswo, außerhalb eines philosophischen Vortragsraumes oder außerhalb der geruhsam-ruhigen klösterlichen Abgeschlossenheiten von CAMBRIDGE, nicht ernst genommen werden könnte. Gleichgültig, was sie sagen, sie lassen einen fühlen, daß es nicht etwas ist, was man wirklich glauben kann. In diesem Zusammenhang denke man an RUSSELLs „Neutralen Monismus“. Es sind pure intellektuelle Exerzitien um ihrer selbst willen, jedoch von irgend etwas, was an „Philosophie“ auch nur erinnert (beliebig, welche Definition ihr zu eigen sein soll), ist nicht einmal die blasseste Spur vorhanden. Diese Art von „intellektuellem Exhibitionismus“ ist nur ein Hinweis auf die geistig-seelische Unreife der heutigen Tages existierenden Kultur, sich noch wie ein Jüngling an dem übermäßigen Gebrauch jenes mächtigsten Werkzeuges erfreuend, das dem Menschen jemals gegeben wurde, nämlich: des denkenden Intellekts. Mit dahingehender Zeit, mit sich entfaltender Reife wird ein anderes Ideal seinen Platz einnehmen.

Neben den ihr eigenen „Qualitäten“ – unschlüssig, skeptisch und zusammenhanglos – zeigt sich in der gegenwärtigen westlichen Philosophie der Mangel dessen, was allein sowohl dem Leben als auch der Philosophie Wert verleihen kann⁶²). Diese

fehlende Qualität ist: *Entschiedenheit im Wollen und ein Sehnen überhaupt (Aspiration)*. Ein solches Sehnen kann entweder auf *Gotteserkenntnis* gerichtet oder im Falle eines echten, ehrlichen Atheismus eine rein passive „Aspiration“ per se sein.

So wie es die Dichtung sagt:

„But chief of all thy wonderful works
Supreme of all thy plan
Thou has put an *upward reach*
In the heart of Man.“

(Erhabenstes jedoch von deinen wundervollen Werken,
Als Höchstes all deines Wollens, des Vollbringens,
Hast du für aufwärts wallend weites Reichen
Gesetzt im Menschenherz den Boden des Gelingens.)

Aspiration ist dieses „upward reach“ („aufwärts wallend weites Reichen“)⁶³). Nach den Worten des Chorus mysticus in GOETHEs Faust:

„Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.“

Vielleicht wird die gegenwärtige abendländische Philosophie, die selbst in erheblichem Grade „*faustisch*“ ist, am Ende auch zu derselben Schlußfolgerung gelangen⁶⁴).

(2) EUROPA VON HEUTE

„When we praise or condemn a
civilization we have in view
its scale of values.“

(Wenn wir Lob oder Verdammnis über
eine Kultur und Zivilisation
sprechen, haben wir die ganze
Scala ihrer Werte im Blickpunkt.)

– RADHAKRISHNAN⁶⁵ –

Es kann von dem heutigen Europa gesagt werden, daß seine Anfänge im Jahre 1914 n. Chr. liegen. Das Stichwort für den Beginn finden wir in der Veröffentlichung eines Buches mit dem Titel *The End of Laissez-Faire*⁶⁶), welches jenen unvergleichlich genialen Mann, den NOSTRADAMUS der Wirtschaftswissenschaft, Lord KEYNES, zum Verfasser hat. In der Tat ist das Ende des laissez-faire der Beginn des Europas von heute; das läßt sich von der Tatsache ablesen, daß, was Europa heute trennt (wie auch die übrige Welt) im wesentlichen und in der Hauptsache ein Unterschied der Auffassungen hinsichtlich der Wirksamkeitsfaktoren und der Ausdehnung des laissez-faire ist. „Europa“, so soll Fürst METTERNICH gesagt haben, „endet in der Reisener-Straße“ (einer Straße in Wien, in der man noch heute die russische Kirche und die russische Botschaft besichtigen kann). An der ungarischen⁶⁷) Grenze senkt sich nicht ein eiserner, sondern ein ideologischer Vorhang herab, der Europa von einer ideologischen Ländermasse abschneidet, die ununterbrochen sich nach Osten bis an das südchinesische Meer erstreckt. Man kann leugnen, daß die ideologische Verschiedenheit zwischen West- und Osteuropa (ein Zug, der betreffs des gegenwärtigen Europa am meisten ins Auge fällt) sich in seinem eigentlichen Gehalt und seinem Ursprung nach auf die Verschiedenheit in der *wirtschaftlichen* Theorie und Praxis konzentriert. Alle anderen Erscheinungen der Verschiedenheit lassen sich auf diese am Ursprung liegende Grundformel zurückführen: der *relativ für* das laissez-faire eingestellte Westen steht dem *relativ anti* laissez-faire eingestellten östlichen Europa gegenüber. Wir haben hier das größte Ereignis in der Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung seit der industriellen Revolution vor uns. Das Besondere und Bedeutungsvolle der von Lord KEYNES beigetragenen These bestand jedoch darin, daß *auch im Westen* das Ende des laissez-faire vorausgesagt wurde.

Das allgemein gängige Bannerwort im heutigen Wirtschaftsbereich ist überall in der Welt: „*Planung*“⁶⁸). Dieses führt – und hat schon geführt – zu der Entstehung von Wohlfahrtsstaaten im Westen und von kommunistischen Volksrepubliken im Osten⁶⁹). Auf beiden Seiten jedoch rafft der Staat in übertriebener Ausdehnung eine Machtfülle an sich, in der das Individuum seine integrale Identität in einem Meer von Personalitäten – *Perversion des Gleichheitsrechts* – verliert⁷⁰). In dieser neuen Religion der Technokratie wird das Denken des Individuums wie auch sein Leben unter nicht endenden psychologischen Druck gesetzt. Der Mensch, geschaffen nach dem Bilde Gottes, wird verdrängt von dem Menschen, geschaffen

nach dem Bilde seines Reisepasses oder Personal-Ausweises, welcher letzteren der einzelne ständig bei sich tragen muß, wohin auch immer sein Weg ihn führt, als ob er ein heiliges Dokument zu behüten hätte. Der einzelne ist *nur ein Bürger*, und was ist einer unter so vielen.

All dieses führte dazu, daß eine neue Krankheit im Europa von heute chronischen Charakter angenommen hat:

der Nervenzusammenbruch;

Neurose oder was man besser Pseudo-Geisteskrankheit nennen möchte⁷¹⁾.

Diese Pseudo-Geisteskrankheit nun ist ganz verschieden von der gewöhnlichen Geisteskrankheit, sei sie total oder partiell. Bei der Pseudo-Geisteskrankheit ist der Mensch ständig einem geistigen Alpdruck unterworfen, der ihn glauben läßt, daß er *gleichsam im Begriffe oder auf dem Wege ist, geisteskrank zu werden*, oder es schon ist. Demnach ist es eine Geisteskrankheit, ohne in den Schutz der Nichtzurechnungsfähigkeit gewöhnlicher Geisteskrankheit zu kommen. Die Unfähigkeit des Menschen, an das Wohlwollen oder die Wirklichkeit irgendeiner Kraft zu glauben, die als göttlich im Kosmos angesehen werden kann, führt zu einem nervlichen Versagen; und die ständige Unzufriedenheit, die daraus erwächst, kann nur deshalb in den Grenzen des Erträglichen gehalten werden, weil man ständig sein Heil in der *Extraversion* sucht⁷²⁾; sich also nur noch nach Umwelt und Außenwelt richtet. So gibt es nichts, was der moderne Mensch (worunter natürlich auch die große Mehrheit der Asiaten zählt, da auch sie heute unter ökonomischen Technokratien leben) so wie ein heißes Eisen meidet, und mit so vielen Ausflüchten, wie die Wendung des Geistes nach innen, oder kurz: *Introspektion*. Vor die Wahl zwischen Krieg und Introspektion gestellt, würde der Durchschnittsmensch eher das Wagnis eines schrecklichen Krieges auf sich nehmen; und kann man ihm wegen einer solchen Wahl einen Vorwurf machen? Der Verlust von *Persönlichkeit* und *Personal-Identität* (*Psychose*) ist für die Individualität immer abschreckender, als bloßer Verlust des Leiblebens (Tod). Nicht Religion, sondern *Extraversion* ist heute das *Opium für das Volk*.

Auf derselben Ebene wie die Beachtung dieser Extraversion liegt die Notwendigkeit, vor allem die *Jugend in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen*. Denn das Alter wird den Bürger doch an den Tod erinnern, der wiederum ihn daran mahnt, daß der Staat, allmächtig wie er ist, seinen Anspruch auf Mitgliedschaft nur auf die Lebenden beschränkt hat. Der Bürger, der sich so lange mit dem Wohlfahrts-Staat identifiziert hat, fürchtet nichts so sehr, als den Gedanken, ausgelassen, das heißt also *allein* gelassen zu werden. Zwar kann der moderne Mensch dem Tode ins Auge sehen (manchmal sogar auf eine großartig heroische Weise), aber mit der *„Alleinsamkeit“* (was nicht mit Einsamkeit gleichbedeutend ist) weiß er sich nicht abzufinden. Denn das machte aus all seiner in der Vergangenheit geübten Extraversion ein Gespött und brächte das unerhörte Ärgernis ans Licht, daß der Staat, so sehr er auf „Wohlfahrt“ bedacht ist, notwendigerweise der individuellen geistig-seelischen Entfaltung mit feindlichem Argwohn gegenübersteht. Wäre es bekannt, würde der Bürger mit dem berühmten englischen Märtyrer ausrufen: „Hätte ich doch nur meinem Gott (seelisch-geistige Entwicklung) mit der Hälfte des Eifers gedient, wie ich meinem König (Staat)

gedient habe; er hätte mich in dieser Stunde nicht verlassen.“ Nicht ohne Grund sagt JESUS: „Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“

In diesem Sinne kam es im Jahre 1917 zu der bekannten Oktoberrevolution und finden wir im Jahre 1918 SPENGLERs berühmtes Buch *Der Untergang des Abendlandes*. Im Bann gehalten von der Not, wie sie sich durch Extraversion und Brüchigkeit der Individualität kennzeichnet, steht die abendländische Kultur und Gesittung heute an demselben Punkt wie die römische zur Zeit des Hl. AUGUSTIN oder die ägyptische zur Zeit von IPUWER⁷³⁾.

Was aber aufs höchste überraschen muß, ist, daß die Kritiker der europäischen Kultur und Zivilisation einmütig pessimistisch sind, wobei sie vergessen, daß gerade dieser Pessimismus den Zusammenbruch herbeiführen kann, den sie fürchten. Niemand scheint sich zu vergegenwärtigen, daß das Bild, das die europäische Zivilisation und Kultur heute bietet, zu uneingeschränktem Optimismus Anlaß geben könnte. Es gibt jedoch sehr viel Grund zu einem solchen Optimismus. Die Europäer führen über sich selbst bitterste Klage, daß sie „Materialisten“ sind, vergessend, daß jemand, der sich bedauert ein Materialist zu sein, schon zur Hälfte aufgehört hat, einer zu sein. Überdies ist das Wort „Materialist“ sehr vage und läßt mehr als eine Anwendung oder Deutung zu. Es hört jemand nicht schon auf, Materialist zu sein, bloß weil er an Gott oder einen höheren Geist oder an eine Seele glaubt – er muß dazu auch noch erkennen können, daß, was er für Nicht-Gott oder Nicht-Geist hält, lediglich Gott oder Geist in Verkleidung ist⁷⁴⁾ (d. h. verkleidet als „Materie“). In der genauer ausgewogenen Terminologie der indisch-tibetischen Philosophie heißt das: der Mensch muß bis dahin gelangen, wo er erkennt, daß es außer Bewußtsein-an-sich und *Sangsāra* (d. h. Bewußtsein plus Gedanken) nichts gibt. So ist der oft und wiederholt erhobene Vorwurf, daß die europäische Kultur materialistisch sei, nur eine Phrase oder ein Schlagwort, bar einer metaphysischen Bedeutung. Die europäische Kultur ist ebenso sehr oder ebensowenig „materialistisch“ wie sonst irgendeine Kultur. Was diese Phrase wahrscheinlich besagen will, ist, daß eine Kultur oder Zivilisation *im Materiellen* mehr fortgeschritten oder wohlhabender ist. Es kann nun aber so sein, daß Fülle und Wohlhabenheit, wenn sie weise gebraucht werden, eher zu seelisch-geistiger Erneuerung als zu „Materialismus“ führen. In der materiellen Wohlhabenheit Europas liegt sein größter Vorteil hinsichtlich des Geistig-Seelischen. Und das aus zwei Gründen:

1. Bis zu dem Zeitpunkt, wo die vordringlichsten Wünsche befriedigt sind, kann ein weiter reichendes, höher greifendes Verlangen sich nicht erheben.

So muß z. B. Indien, unübersteigbaren wirtschaftlichen Schwierigkeiten gegenübergestellt, alle seine Energien darauf konzentrieren, um die dringendsten materiellen Bedarfsgüter einer auskömmlichen Lebensführung zu produzieren, und das sogar auf Kosten der Vernachlässigung seines geistig-spirituellen Erbes⁷⁵⁾. Nur eine Gesellschaftsform mit einem Mindestmaß an materiellem Wohlstand kann sich die Wendung des Geistes nach innen gestatten. Europa hat infolge seiner materiellen Wohlhabenheit diese goldene Gelegenheit, seine höheren Wünsche durch die Früchte der Introspektion zu befriedigen⁷⁶⁾. Kriti-

ker mögen dagegen anführen, daß, wenn auch Europa die Gelegenheit habe, sich nach innen zu wenden, es nicht die Neigung dazu hat. Aber Introspektion ist eine Kraft, die durch Betätigung wächst.

2. Europa hat zur Genüge Gelegenheit gehabt, den Materialismus empirisch kennenzulernen und hat ihn voller Mängel gefunden. Europa hat Gelegenheit gehabt, aus erster Hand zu der Entdeckung zu gelangen, daß keine noch so angehäufte Masse äußeren Überflusses das nagende Gefühl innerer Armut und Unbehagens tilgen kann. Über diesen materiellen Wohlstand hinaus genießt Europa eine beachtliche Freiheit von sexuellen Tabus und Beschränkungen. So befindet es sich in günstigerer Position, um herauszufinden, daß man mit materiellem Überfluß, wie mit sexueller Ungebundenheit an einen Punkt kommt, wo keine noch so sehr mögliche Berührungsnähe zum Fleischlichen das Fieber im Gebein lindern kann. Das *moderne* Asien hat diese Entdeckung erst noch zu machen. Es ist der tragischste Aspekt unserer Ära, daß gerade zu dem Zeitpunkt, da der Westen im Begriffe steht, mehr oder weniger den Materialismus aufzugeben, weil er ihn voller Mängel fand, das heutige Asien ihn bis zur Neige auskostet⁷⁷). Man kann jedoch gegen Asien kaum einen Vorwurf erheben. Es ist nicht möglich, auf die Lockung der materiellen Geborgenheit, des Komforts und des luxuriösen Lebens Verzicht zu leisten, bevor man sie nicht in vollen Zügen genossen hat. Im Gleichnis JESU vom verlorenen Sohn finden wir, wie dieser zu seinem Vater zurückkehrt, nachdem er den Dirnen und dem ausschweifenden Wohlleben gefrönt hat und sich ihrer Schamheit, ihres Mangels bewußt geworden war. Nehmen wir z. B. ein europäisches Land wie Deutschland. Seit 1914 hat es erlebt: – den I. Weltkrieg, die Revolution, die Inflation, Arbeitslosigkeit, die große Wirtschaftsmisere, Nazismus, den II. Weltkrieg und seine Nachwehen, den „wunderbaren“ Nachkriegswohlstand. Gelegenheit genug, sollte man meinen, um herauszufinden, daß „Prasserei, üppiges Wohlleben und Dirnen“ keine dauernde Befriedigung gewähren; daß die Freuden des Materialismus nur existent sind, weil ihre Neuheit in der menschlichen Erfahrungswelt einen Glanz und Anreiz ausstrahlt und nicht eine ihm anhaftende Qualität. Das moderne Europa bietet daher ideale Bedingungen für eine seelisch-geistige Höherentwicklung. Wenn es diese Gelegenheit nicht beim Schopfe packt, wird es nur sich selbst die Schuld dafür zuschreiben müssen. Es ist eine falsche Auffassung, daß der Europäer von Natur aus zur Askese und Selbstverleugnung unfähig wäre. Während der vergangenen zwei Kriege opferten viele Europäer aus freien Stücken Besitztümer und menschliche Bande, um eine abstrakte Idee zu unterstützen. Kritiker könnten ferner den Einwurf machen, daß Europa mit diesem Problem nicht fertig werden kann, wenn der kommunistische Materialismus doch die ganze Welt überrennen wird. Diese Kritiker unterschätzen jedoch die Kraft der Gegen-Ideologie⁷⁸). Es gibt ein umfangreiches Beweismaterial dafür, um zu zeigen (wie RADHAKRISHNAN es wiederholt aufgezeigt hat), daß der Durchschnittsruße hungert nach mystischer Erleuchtung. Es ist ebenso bekannt, daß der Durchschnittsruße durch den Kommunismus eine außerordentliche Disziplin kennengelernt und in sich aufgenommen hat. Wenn die russische Zivili-

sation mit der indischen Philosophie in Berührung kommt (wie es in dieser klein gewordenen Welt unvermeidlich ist), wird der in Selbstzucht geübte Russe im Yoga das finden, wonach er bis jetzt gehungert hat. Und infolge seiner vorangegangenen Übung in Selbstzucht wird er imstande sein, es mit Erfolg in die Praxis umzusetzen. Die Flutwelle kann dann nicht anders, als sich zurückzuwenden.

Es ist nicht Kultur und nicht Zivilisation, die im Rückgang begriffen sind, sondern es ist der Materialismus. Sowohl der Kommunismus als auch der Westen lechzen nach etwas, das ihren Sinn für das Wunder, für das Staunen und für das Mysterium wieder zur Entfaltung bringen läßt und ihn zufriedenstellt⁷⁹). Das moderne Abendland hat die materiellen Bedarfsgüter, der Kommunismus hat die Disziplin, und Indien hat seine uralte Überlieferung in Übung und Ausübung mystischer Erleuchtung. So ist es nicht nötig, nur mit dumpfem Alpdruck in die Zukunft zu blicken. Eine seelisch-geistige Renaissance ist die sich als wahrscheinlicher ergebende Alternative⁸⁰). So wie BROWNING sagte:

„God is in Heaven

All is right with the world.“

(3) DER SINN DES LEBENS IN INDISCHER SICHT

(Vedānta als die *philosophia perennis*)

„... ein Lied der Jahrtausende,
und, wie der Gesang der
Grillen in der Sommernacht, aus
Millionen Wesen widertönend.
Diese Melodie ist aufgebaut über dem
einen, großen Motiv,
das ohne Ermüdung, seine Monotonie
in tausend farbige Reflexe
verhüllend, sich im indischen Geiste
ewig verjüngt...“

– C. G. JUNG⁸¹⁾ –

Die Philosophie der Inder hat drei Theorien entwickelt, die das zwischen Ur-Stoff und End-Produkt der Schöpfung bestehende Verhältnis erklären sollen:

1. *Ārambhavāda*:

Nach dieser Theorie ist das Ergebnis einer Veränderung (in dem Evolutionsprozeß) etwas wesenhaft anderes als der Urstoff, wie z. B. ein Gewebe, das im Vergleich zu den Fäden, die es konstituieren, etwas völlig Neues darstellt.

2. *Pariṇāmavāda*:

Hier wird die Wesensgleichheit von materieller Ursache und End-Produkt betont. Z. B. ist Buttermilch eigentlich nur Milch, in einen anderen Zustand übergegangen.

3. *Vivartavāda*:

Hier ist der kausale Übergang von einer höheren zur niederen Seinsstufe. Z. B. ein Einheitliches (Gott) zu einer Vielfalt (der Dinge in der Welt) entfaltet.

Alle diese drei Theorien folgen einem metaphysisch-kosmogonischen Zweck. Sie versuchen nicht nur die Entstehung der Schöpfung zu erklären, sondern auch die innere Beziehung zwischen dem Schöpfer (Gott) und der Entwicklung seiner Schöpfung (Evolution).

Nach der ersten Theorie schafft Gott der Herr als *causa efficiens* (*nimitta-kāraṇa*) aus der Ur-Materie oder *causa materialis* (*upādāna-kāraṇa*) die Welten. Dagegen behauptet Vedānta durch die letzte der drei Theorien, daß die bewirkende Ursache bei der Weltentwicklung zugleich die materielle Ursache ist. Also ist Gott zugleich Schöpfer und Ur-Materie der Schöpfung. Die zweite Theorie spricht von *pariṇāma* (d. h. Evolution, Fortgang). Hier gabelt sich der Vorgang der Evolution in zwei entgegengesetzte Richtungen:

- a) eine zum Bereich der objektiven Phänomene
- b) die andere zum Bereich der subjektiven Phänomene.

Danach entsteht die grobstoffliche Welt aus einem Verdichtungsprozeß, welcher zu immer weniger bewußten Strukturen führt, wie Atome (*paramāṇu*) und Moleküle (*sthūlabhūtāni*); die Atome und Moleküle bringen dann immer mehr bewußte Organismen hervor, wie die pflanzlichen (*vṛkṣa*), tierischen (*śarīra*) und menschlichen. Wir sehen, daß hier aus der homogenen, energiegeladenen Masse das Bewußtsein die Individualität (*ahamkāra*) herausgehoben hat. Das Ego (*ahamkāra*) hat immer die Gelegenheit, sich zu verwandeln. Also ist die Genesis der Welt eine *psychische* Handlung, und erst aus dieser Selbstmanifestation kommt die Evolution der physischen Welt. Das Bewußtsein durchdringt das ganze Universum und bewirkt eine organische Sympathie zwischen Mensch und Kosmos, denn in beiden herrscht dieselbe Sehnsucht, welche einzig nach der Vervollkommnung strebt. „Von Gott herab bis zum kleinsten Strohalm, die Schöpfung ist nur da zur Vervollkommnung des Geistes, bis er die höchste Erkenntnis erreicht hat“⁸²⁾.

Der Vedānta sieht den Evolutionsweg der Menschheit in Gestalt einer Spirale, die in zyklischen Veränderungen sich vollzieht. So findet sich der Mensch immer wieder vor ähnliche, jedoch nicht gleiche Bedingungen gestellt. Die Evolution ist nicht willkürlich durch äußere Intervention getrieben, sondern periodisch selbstentfaltet durch die verborgene Tätigkeit gesetzmäßiger Kräfte. Der Sinn des Lebens wird erst verständlich durch eine klare Auffassung von SEIN (Gott) und WERDEN (Evolution). Da die Vedānta-Philosophie sich besonders damit beschäftigt, hat sie die zentrale Stellung im indischen Geistesleben errungen.

Vedānta ist die höchste Errungenschaft des indischen Geistes. Die Vedānta-Philosophie ist auch eng mit der religiösen Weltanschauung der Inder verbunden und in dieser oder jener Gestalt bildet sie Kern und Mitte aller philosophischen Strömungen der Gegenwart. Die Vedānta-Philosophie ist aus den alten Lehren der *Upanisaden* hervorgegangen. Die verschiedenen alten philosophischen Lehren waren zu einem einheitlichen System integriert und systematisch weiter ausgebaut. Das Interesse der Inder an der Vedānta-Philosophie entsteht aus dem Wunsch, etwas Unvergängliches (*avināsin*) in der Philosophie zu finden. In seiner metaphysischen Tiefe und logischen Kraft ist das Vedānta-System einmalig. Schon das bloße Wort *Philosophie* beschwört vor das indische Gemüt einen mächtig aufragenden Felsblock herauf, der aus wenigen (der Zahl nach so wenigen, daß man sie auf der Rückseite einer Postkarte hinwerfen kann) elementaren, aber auch grundlegenden Urwahrheiten besteht, an die die Wogen der Ungewißheiten und Unordnungen der Zeit vergeblich anprallen. Die Sinnesart des Inder findet ihren tiefen Trost in der Philosophie nur, weil sie es als eine im vorhinein gegebene Bedingung annimmt, daß das, was die Philosophie anzubieten hat, zeitlos und nie dem Altern unterworfen ist. Ihr einziger existentieller Rechtfertigungsgrund liegt darin, daß sie das Wesentliche im Gegensatz zum bloß Zufälligen liefert, das Ewigwährende an Stelle des Zeitlichen, das Transzendente statt des vorübergehend Flüchtigen. Die Vedānta-Philosophie ist nicht etwas, in der Theorien, Schulen und Ideen entstehen und wieder aus der Mode kommen können. Das Kardinalproblem der indischen Philosophie ist *der Sinn und Zweck des menschlichen Lebens; das Ziel, das man erreichen sollte durch diese Gelegen-*

heit, die sich durch den Besitz verkörperter Menschenexistenz bietet. Sie richtet ihr Augenmerk nicht so sehr darauf, diesen Zweck und Sinn (Gegebenheiten, die sie als bereits gefunden betrachtet) zu erarbeiten, als darauf, wie er (der Zweck) zu erfüllen ist! Der wesentliche Gehalt der indischen Philosophie besteht darin, daß jedes einzelne Menschenleben ein und dasselbe Ziel hat, dem es nachstrebt. In dieser Hinsicht haben wir alle dasselbe Problem vor uns, nämlich: – wie es erreichen?

Die Vedānta-Philosophie folgert:

Dieses Ziel, nach dem jedes Lebewesen streben muß, unterliegt keiner Veränderung und kann es auch nicht, gleich, wie und welche Zeit im Wechsel dahingeht. Wenn Philosophie lediglich das Herausfinden dessen bedeutet, was der Zweck des menschlichen Daseins ist, dann ist dieser – der Vedānta-Philosophie zufolge – bereits gefunden, und es gibt da nichts, was als Neues beizutragen wäre. Weiterführende Beiträge zur Vedānta-Philosophie können sich deshalb nur damit befassen, wie dieses Ziel menschlicher Existenz zu erlangen ist.

Wenn irgendeine Philosophie

1. leugnet, daß das Leben des Menschen ein Ziel hat, das es zu erstreben gilt, oder
2. leugnet, daß das oben erwähnte Ziel das Ziel *allen* menschlichen Lebens für alle Zeiten ist, oder
3. irgendeinem anderen Ziel den Vorrang zuweist –

dann kann man nicht von ihr sagen, sie sei „vedāntisch“ in des Wortes engster Bedeutung. Es ist z. B. möglich, auf die *Bhagavad-Gītā* hinzuweisen und zu sagen: „Man verbrenne, wenn man will, alle anderen Bücher über Vedānta-Philosophie, in diesem einen hier ist der wesentliche Gehalt von ihnen allen.“

Nur deshalb soll man aber doch nicht von der Vedānta-Philosophie als von einer einschichtig-langweiligen oder dogmatischen denken⁸³). Sie befaßt sich mit vielen Problemen und vielen Aspekten eines gegebenen Problems. Sie ist reich an Auslegungen, und es gibt kein Thema unter der Sonne, für das sie nicht bereit und gewappnet wäre, es von philosophischer Warte aus anzugehen. Aber all dieses dient nur zur Stützung ihrer Grundvorstellung, die ihre Mitte darstellt. Diese Grundvorstellung hat zwei verschiedene, aber einander verwandte Seiten:

1. Zu welchem Zweck, wenn überhaupt einer vorliegt, ist der Mensch (und die Schöpfung) geschaffen?
2. Wie kann der Mensch diesen Zweck erfüllen und dadurch vom Leben, ohne weiteres Zutun, die höchst mögliche Zu-Friedenheit (Shanti oder „den Frieden der höher ist denn alle Vernunft“) unmittelbar ableiten?

Die Antwort auf die erste Frage wurde an irgendeinem Punkt am Anfang der Vedānta-Philosophie in eine Form gebracht und einmütig anerkannt. Die Antwort selbst bildete den Kern, die Grundlage und den Ausgangspunkt vedāntischen Denkens; allein darum ging es. Eine Weiterentwicklung innerhalb der Vedānta-Philosophie war und ist mit Notwendigkeit beschränkt auf die zweite Frage. Jede Zeit hat ihre eigenen besonderen Schwierigkeiten und Widerstände auf dem Pfade, der zu diesem Ziele führt; und die zeitgenössische Philosophie jedes Zeitalters befaßte sich mit der relativen Wirksamkeit verschiedener Metho-

den beim Überwinden der auf dem Wege liegenden Hindernisse. Dieses Ziel aber abzuleugnen oder etwas anderes an dessen Stelle zu setzen – das war, ist und wird dem Genius der Vedānta-Philosophie für immer völlig fremd bleiben. Wenn die heutzutage in Indien lebenden und wirkenden Philosophen sich daran begäben, irgendein anderes Ideal auf ihr Banner zu schreiben, als ein Ziel, hinter das sich alles menschliche Leben scharen sollte, dann würde die indische Philosophie aufhören „zeitgenössische indische Philosophie“ zu sein und kann dann allenfalls „zeitgenössische Philosophie in Indien“ genannt werden. Die gegenwärtige Philosophie Indiens, wie sie in RADHAKRISHNAN ihren maßgeblichen Vertreter hat, bekräftigt jedoch entschlossen und unzweideutig dieses Ziel als eines, in dem alles Leben, das auf diesem Planeten den Menschen zu eigen ist, endet und auf das hin alles menschliche Leben erst das ist, was es ist. Der zeitgemäße Zug in der indischen Philosophie läßt sich finden in der Methode, in Herstellung und Wiedergabe, in der Art der Auslegung und in erläuternder Kommentierung, aber in der Substanz und dem inneren Geiste nach verliert sich ihre Spur bis in die Vorzeit⁸⁴).

Auf den ersten Blick könnte dieses jemanden zu dem irrtümlichen Glauben führen, daß die Vedānta-Philosophie dogmatisch sei und nichts Neues zu bieten habe. Eine monotone Wiederholung von durchsichtigen und abgenutzten dogmatischen Voraussetzungen. Tatsächlich ist aber genau das Gegenteil der Fall. Eine der Eigentümlichkeiten der Vedānta-Philosophie besteht darin, daß sie sich trotz zahlloser Wiederholungen einen frischen Klang und Melodie bewahrt. Die Vedānta-Philosophie ist dazu befähigt, den von Zweifel geplagten, von Sorge und Angst zerrissenen Menschen Trost zu schenken, indem sie ihr starres Blicken von den Unsicherheiten des Veränderlichen abwendet und ihre Aufmerksamkeit auf die Gewißheit des Umwandelbaren lenkt. Von keinem vernunftbegabten Menschen kann erwartet werden, daß er von einer Aussage oder Feststellung, die der Veränderung in der Zukunft unterworfen ist, viel Trost empfängt. Wenn die indische Philosophie der Menschheit einen Fels bieten will, auf den sie bauen kann, dann kann sie es sich lediglich gestatten anzubieten, was nicht mit dem Gang der Zeit veränderlich ist. Was der Zeit unterworfen ist, ist unterworfen dem Tode. In dem Verlangen, in dieser oder jener Weise über den Tod zu triumphieren, lag der Ursprung der Vedānta-Philosophie⁸⁵). Aber um über den Tod zu triumphieren, muß man über die Zeit triumphieren. Von hier aus kommen wir auf die größte aller Entdeckungen im Bereiche indischer Philosophie, nämlich, daß der Mensch auf eine schwer zu erklärende Art und Weise Teil hat sowohl an der Zeit als auch am Zeitlosen. Der Aspekt des Menschen, der die Teilhaberschaft an der Zeit ausdrückt, wird das *jīva* genannt; jener Aspekt an dem Menschen, durch den er außerhalb der Zeit steht, wird *Ātman* geheißen.

Es ist mehr oder weniger ein Axiom, daß eine Philosophie, die sich daran begibt zu zeigen, wie der Mensch über die Zeit triumphiert, selbst der Zeitlichkeit nicht verhaftet (d. h. dem Wandel nicht verhaftet) sein kann. Entsprechend der Vedānta-Philosophie kann nur das, was unwandelbar ist, das Wesentliche und daher das Wirkliche und daher die Wahrheit sein. Die der Feuerprobe wider-

stehende Bestimmung der „Wahrheit“ in der Vedānta-Philosophie ist diejenige, die nicht nur sich nicht wandelt, sondern diejenige, die sich auch nicht *möglicherweise* wandeln kann. Wir wollen nur klarmachen, daß dann, wenn man das Adjektiv „zeitgemäß“ ohne weitere Umstände als der indischen Philosophie zu eigen akzeptiert, eine irreführende Annahme im Spiele ist, die auch im Geiste des Lesers ein falsches Bild zeichnen würde. Es ist nicht nur eine bloße Frage der Loyalität gegenüber der Tradition, deren Gültigkeit hier behauptet werden sollte. Man würde besser sagen, daß die indische Philosophie mit der Geltung und Inkraftsetzung dieses einzigen Grundprinzips steht oder fällt:

Alles Leben der Menschen hat ein Ziel, dem es nachzustreben gilt und im Vergleich zu welchem alle anderen menschlichen Ziele untergeordnet, wenn nicht ausgesprochen belanglos sind.

Wenn jemand abstreiten wollte, daß das Leben irgendein Ziel, einen Zweck oder eine Bedeutung habe, dann würde weder das Leben noch die Philosophie (sei es die indische oder eine andere) da irgendeinen Sinn ausdrücken können, oder gar einen Sinn haben. Wenn das Ganze gleich Null ist, ist auch der Teil gleich Null.

Man kann aber argumentieren, daß nachfolgende Generationen sich in der Hinsicht, was dieses alles bedeutende Ziel ist, unterscheiden würden. Daß das Ziel, das man erstreben soll, sich je nach Umwelt, Rasse, Temperament, Zeit etc. unterschiedlich zeigen werde. Gerade dies aber ist nun sozusagen das Kennzeichen, die Herkunftsmarkierung der Vedānta-Philosophie, die sie von anderen scheidet:

Es gibt keinen Streit – welcher Schattierung und welchen Grades auch immer – über das, was das Ziel ist⁶⁰).

Der Grund liegt darin, daß die alles bedeutende Person in der Vedānta-Philosophie der Einzelmensch in seiner Eigenschaft als Individuum ist. Die Wesenseinheit, die in der Vedānta-Philosophie zählt, ist immer die Individualperson gewesen. Sie ist das Ziel, nach dem jeder einzelne *als ein Einzel-Ich* streben soll, und das ist das Hauptthema der indischen Philosophie und nicht das Ziel irgendeiner „Bündelung“ menschlicher Wesen wie z. B. durch Gesellschaft, Nation, Menschheit, Proletariat, Gattung etc. Es ist nun eine bedeutsame Folge dieser Unterscheidung, daß gerade, indem man sich mit dem Einzelnen als Einzelfem befaßt, die Tatsache des Todes zur eindeutigen und einmütigen Anerkennung gelangt ist. Was immer sonst das Ziel des Menschenlebens nun mit einbeziehen oder außerhalb lassen möge, so ist doch der Blick dafür unerläßlich, daß das Ziel sich in intimer Weise und aufrichtig mit einem Versuch oder Prozeß befaßt, der die Einzelperson über die Reichweite seines mehr oder minder abrupten Lebensabschlusses hinauszuführen gedenkt⁶⁷). Physikalisch und biologisch ist eine solche Lösung weder möglich noch wünschenswert. Die *einzige* Lösung, die noch offensteht, ist deshalb in dem Verfahren gegeben, der Individualität des Individuums bis zu ihren Wurzeln nachzuspüren. Da der Tod so kompromißlos und unabweichbar ist, sieht sich die Vedānta-Philosophie in dem gleichen Maße gezwungen, ebenfalls unabänderlich zu sein. Ein praktischer Vorteil liegt in die-

sem sogenannten „Dogmatismus“ darin, daß dem Individuum in jeder Generation etwas Konkretes gegeben ist, wonach es streben kann.

Dieses läßt sich besser verstehen, wenn man sich vor Augen hält, daß, während der Philosoph im Westen mehr dem Wissenschaftler verwandt war (und die Philosophie mehr Analogie zur Wissenschaft hatte), er im Osten mehr Verwandtschaft mit dem Mystiker besaß (und die Philosophie der durch Erleuchtung gekennzeichneten Mystik näherstand). Nun muß man einen wichtigen Unterschied konstatieren, wenn man den Mystiker und den Wissenschaftler in Beziehung zueinander beurteilt. Man kann dieses am besten veranschaulichen, indem man zum Vergleich ein Beispiel (aus dem Bereich der englischen Sprache) heranzieht, nämlich das Verhältnis, das das Wort „*climate*“ zu dem Ausdruck „*weather*“ besitzt. (Und so ist es mit den entsprechenden Ausdrücken „Klima“ und „Wetter“ im Deutschen ja auch.) Um es durch ein anderes, ähnliches Beispiel noch mehr zu verdeutlichen:

Vor vielen Jahren behaupteten die Wissenschaftler, daß das Licht aus kleinen Teilchen bestände;

dann sagten sie, es komme durch Wellen zustande;

nun sagen sie, es treffe beides zu.

Die Mystiker aller Generationen aber sind in ihrer Erfahrungsweisheit, wenn nicht gar in ihren Deutungen des mystischen Lichtes einhelliger Auffassung.

Diejenigen, die Geschrei darüber erheben, daß Philosophie „wissenschaftlich“ sein sollte, vergessen, daß sie dann auch sich von den Rückschlägen der Wissenschaft abhängig machen. Unter „wissenschaftlich“ versteht man gewöhnlich, daß es sich um das *zweckfreie* Nachgehen handelt. Wenn „Zweckfreiheit“ zum Kriterium wissenschaftlicher Sorgfalt gemacht werden soll, dann wird man betrüblicherweise zugeben müssen, daß die indische Philosophie „nicht-wissenschaftlich“ ist (aber gewiß nicht „unwissenschaftlich“). Der indischen Philosophie liegt keine „zweckfreie“ Untersuchung von diesem oder jenem, was es auch sei, in der Seele. Sie hat ein althergebrachtes Interesse, ein ausschließliches Interesse, vielleicht sogar ein selbstisches Interesse und gar eine Besessenheit in ihrem Wollen, den Zweck zu finden, dem sich seine Erfüllung anschließt, dem Zweck der Anwesenheit des Menschen auf diesem Planeten⁶⁸). Auch wenn dieses Ziel nicht Gegenstand einer Diskussion wird, so würde der Kritiker doch berechtigt sein, die folgenden Fragen aufzuwerfen:

1. Warum sollte das Erfüllen dieses „Zieles“ als der *einzige* Zweck des Lebens, wie es sich in menschlicher Verkörperung bietet, angesehen werden?
2. Warum sollte es als das *höchste* Ziel betrachtet werden?
3. Und eben das auch für *jedes* Individuum?
4. Warum sollte dieses „Ziel“ sich nicht mit dem Dahingehen der Zeit „*zweckentsprechend*“ wandeln?

Hier ist es hinreichend, darauf hinzuweisen, daß die indische Philosophie jede Einzelperson als eine Art von geistig-seelisch stofflicher *Zusammensetzung* (nicht Mischung!) eines *Selbst* und *nicht-selbst* sieht. Das Streben des Lebens geht auf die Möglichkeit und Gelegenheit hin, das Wesen des *Selbst* von den Aufschüt-

tungen, das sich im „nicht-selbst“ darstellt, herauszukristallisieren und zu isolieren. So ergibt sich:

Die Vedānta-Philosophie betrachtet das als den *einzig* Zweck des menschlichen Lebens, weil von ihrem Gesichtspunkt aus dann, wenn der Trennungsprozeß einmal völlig vollzogen ist, die Antwort darauf in dem Prozeß der Trennung selbst offenbar geworden ist. Irgendein anderes Ziel kann, schon der Zielsetzung nach, nur in dem Bereich des „Nicht-Selbst“ liegen. *Selbst* und „nicht-selbst“ müssen sich unvermeidlich trennen, entweder aus freiem Willen (wie in der „inneren Erleuchtung“) oder, wie für die meisten von uns, im Tode. Wichtiger aber ist, folgendes festzuhalten:

Wenn dies nicht das *einzig* Ziel wäre, dann würde das Individuum *unbefriedigt* bleiben, auch nachdem es erreicht würde. Wenn es kein einziges und ausschließliches Ziel im Leben gäbe, würde die Einzelperson durch die endlose Qual des Jagens von einem Ziel nach dem anderen (und immer wieder nach einem neuen) hindurchgehen müssen, ohne dauernde Befriedigung zu erlangen. Wenn es nicht das *einzig* Ziel darstellt, dem man im Leben nachgehen kann, ist es überhaupt kein Ziel des Lebens. Denn „Ziel“ bedeutet das Erlangen von etwas, über das hinaus nichts weiter vorhanden bleibt, was zu erlangen wäre. Eine bedeutende Folgeerscheinung davon ist, daß das *einzig* Ziel auch in dem Sinne einzig sein sollte, daß sein Erlanghaben nicht zu der „Langeweile“ des „Nichtszutunhabens“ führt, sondern zu immerwährender Zufriedenheit⁹⁰). Sonst finden wir uns wieder in SCHOPENHAUERS *circulus vitiosus*: die Nichterfüllung unserer Wünsche verursacht Schmerz, Erfüllung aber nur Überdruß. Nur das kann der Zweck des Menschenlebens genannt werden, durch dessen Erlangen ein durch nichts sich wandelndes Glücksempfinden hervorgerufen wird, unbekümmert darum, was sonst zurückgelassen worden ist, gleich was es sei; und wenn sein Nichterlangen unabänderlich Unzufriedenheit verursacht, was es sonst auch noch sei, das man sich errungen hat⁹⁰). Dies ist die Antwort auf die zweite Frage, nämlich auf die Frage, warum die Vedānta-Philosophie behauptet, es sei das *höchste* Ziel⁹¹). Um aber all den kritischen Äußerungen und Beanstandungen in diesem Punkte gerecht werden zu können, muß man auf das Faktum hinweisen, daß ein Studium der indischen Philosophie sich, genauso wie das Autofahrenlernen, aus Theorie und Praxis zusammensetzt. Wer immer vorgibt, er verstände die indische Philosophie nur aus der Lektüre, der kommt einer Person gleich, die Schwimmen durch brieflichen Fernunterricht lernen will. Das ganze Geheimnis ist hier jedoch dieses:

Neuerungen in der indischen Philosophie sind möglich an der Peripherie, nicht aber im Zentrum. Diejenigen, die der indischen Philosophie vorwerfen, sie sei eine Wissenschaft „ohne Fortschritt“, sollten sich auch vergegenwärtigen, daß Fortschritt über einen gewissen Gipfel hinaus ein Abstürzen in einen Abgrund bedeuten könnte. Noch weiter nördlich gehen als bis zum Nordpol, würde bedeuten, daß man nach Süden geht.

Die indische Philosophie in unserer heutigen Zeit ist weder völlig neu, noch kann sie völlig zeitgemäß sein. Ob sie zeitgemäß ist oder nicht, hängt auch von der

Person ab, die sich ihr nähert. Die indische Philosophie hat immer zwei Arten von Interessenten gehabt. Die erste Gattung wird von Bildungsbeflissenen oder Studenten repräsentiert, die ein Examen in diesem Fach ablegen oder eine Doktorarbeit darüber schreiben wollen; Leute, die auf der Suche nach kulturellen Werten sind; Leute, die ihren Horizont erweitern wollen; und jener ganz bunte Schwarm von Gauklern und Globetrottern, die im Sog jedes intellektuellen Zirkusbetriebes mitlaufen. Zur Nutznießung dieser Gattung bringt die „zeitgemäße“ indische Philosophie in jedem Zeitalter Neuheiten heraus in der Gestalt von Kommentaren, Interpretationen, Neuinterpretationen, Nacherinnerungen, Zusammenfassungen, volkstümlichen Ausgaben, Leitfäden, Einführungen usw. Dieser Typ des interessierten Menschen, der auf der Suche ist nach „Wissen“, ist in der GĪTĀ unter Vers 16 des VII. Kapitels beschrieben worden.

In demselben Kapitel spricht aber der Vers 17 noch von einer anderen Art und Weise, in der man sich der indischen Philosophie nähern könnte. Dieses Sich-nähern ist das eines Menschen, den es nicht kümmert herauszufinden, ob es irgend etwas „Neues“ oder „Zeitgemäßes“ gibt, sondern dessen Anliegen es ist, auf etwas zu treffen, das eine *unmittelbare* Tragkraft für sein eigenes Leben hat, wenn es überpersönlich als *Leben-an-sich* gesehen wird.

Einerseits ist es ein Zeichen von Einfalt, geringfügige Neuerungen als „zeitgemäße“ indische Philosophie auszugeben, wenn sich ihre Hauptströmung nicht verändert hat und sich möglicherweise auch nicht verändern kann, ohne dem Gegenstand Gewalt anzutun. Andererseits kann man nicht leugnen, daß dynamische Neu-Interpretationen in Erscheinung getreten sind. Es würde eine noch größere Torheit sein zu glauben, daß zeitgenössische indische Philosophie nur eine monotone Wiederholung der alten sei. Sie ist eine neue in dem Sinne, wie jedes Kind, das auf Erden geboren wird, etwas „Neues“ ist; sie ist unwandelbar in dem Sinne, wie alle Kinder, die geboren werden, menschliche Wesen sind und wie auch in der Zukunft sie nur menschliche Wesen sein werden. Dieser Umstand erscheint in der Tat an der indischen Philosophie einigermaßen paradox: diese Alt-Neuheit oder Neu-Alttertümlichkeit. Eine „kopernikanische Umwälzung“, wie KANT sie durchgeführt zu haben beanspruchte, ist in der indischen Philosophie überhaupt nicht möglich. Zu allen Zeiten sind Philosophen in Indien auf die Suche nach neuen (intellektuellen) Welten gegangen, um sie zu erobern, um neue Wege zu beschreiten und um neue Wahrheiten zu entdecken. In ihren heroischen Versuchen manifestiert sich die Geschichte der indischen Philosophie, aber nicht ihr letztes Wort. Ihr letztes Wort besteht darin, daß sie am Ende alle auf die GĪTĀ zurückgekommen sind und bekanteten: „Wo soll ich hingehen? *Du hast die Worte des Lebens.*“ Und so schreiben sie, wie RADHAKRISHNAN in unseren Tagen, einen neuen Kommentar zur GĪTĀ. So bleibt Vedānta als die *philosophia perennis*. Eine solche Philosophie ist notgedrungen die Achse zwischen zwei polaren Begriffen: *Puruṣa* (Gottesidee) und *Prakṛti* (Evolution).

4. KAPITEL

Vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen-Bewußtsein

(Der Vedānta als Universales Evangelium – und Romain ROLLANDs Beitrag zur Evolution und Gottesidee)

„Jeder Mensch ist durch seine Vernunft mit dem göttlichen Logos verwandt, da er als Abbild, als Abspaltung, als Abglanz seines seligen Wesens entstanden ist; in der Gliederung seines Leibes aber gleicht er dem ganzen Kosmos, da er aus den gleichen Elementen zusammengesetzt ist.“

– PHILO⁹² –

R. ROLLAND, der große französische Denker und Nobelpreislaureat, hat ein sehr treffendes Wort für Vedānta gefunden, nämlich: „Universales Evangelium“. In der Tat ist der Vedānta einer Art „fünftem“ Evangelium vergleichbar, das uns das Verstehen der anderen vier „offiziellen“ Evangelien ermöglicht. Ganz genial hat ROLLAND den inneren Zusammenhang von Evolution und Gottesidee im Vedānta festgestellt. Die Grundthese des Vedānta ist, daß der Mensch, als Gefäß des Göttlichen, grenzenloser Entwicklung fähig ist. Nach Vedānta ist es nicht nötig, irgendeiner bestimmten Konfession anzugehören, um zur Erkenntnis der göttlichen Einheit zu gelangen, da sie ja in jeden eingeschrieben ist. Deswegen ist die Vedānta-Philosophie von ROLLAND als Universales Evangelium ausgezeichnet. Die Bibel spricht von dem Licht als erstem Schöpfungsereignis, dem alle anderen Kreationen erst später folgten. Aus dem kosmischen Ur-Licht trat die lichtgeborene Materie hervor. Im Vedānta stoßen wir auf die gleiche Idee, daß nämlich zu Anbeginn aller Dinge Licht entstand und aus dem Licht (des Kosmischen Bewußtseins) sodann die Mannigfaltigkeit der Lebensformen. Die babylonischen Tafeln wiederholen diese Wahrheit. Den alten Ägyptern wie auch den Druiden war das Licht das geistigste aller materiellen Dinge. Das Licht ist das physische Äquivalent des Kosmischen Bewußtseins im Weltall, das Gott am nächsten steht. Das Licht wird als eine Art von Verdichtung des Kosmischen Bewußtseins angesehen, genau wie die Materie als Verdichtung der Lichtenergie betrachtet wird. Im Innern allen Lebens ist Bewußtsein. Deswegen ist des Lebens

höchste Erfahrung das Innwerden des Kosmischen Bewußtseins. Das höchste Ziel des Vedānta ist, in einem *Samādhi* (vollendeter Grad der Verinnerlichung) das Kosmische Bewußtsein als Licht zu erleben und sein eigenes Inneres Licht als Kosmisches Bewußtsein zu verwirklichen. Der Vedānta sieht in allen Religionen eine Hindeutung auf die Gegenwart des Kosmischen Bewußtseins im Innern der Seele. Das Innere Licht, in dem sich das Göttliche offenbart, ist für Vedānta ein Zeichen, daß der Mensch auf der Endstufe seiner Evolution als Götter-Mensch erscheinen wird.

Merkwürdig ist, daß kein Fach-Indologe, sondern ROLLAND die großen Zusammenhänge im Vedānta entdeckt und das Entdeckte in geistesgeschichtlicher Wechselbeziehung mit der abendländischen Literatur und Mystik geschildert hat. Außerdem hat er dies mit einer vorbildlichen Genauigkeit der Quellenangabe getan. Seine wertvollen Anmerkungen in dem Buch über VIVEKANANDA⁹³) umfassen ein Drittel des gesamten Buches und sind eine wahre Fundgrube von Parallelen zwischen Vedānta und den vedāntischen Ideen, die der amerikanischen Transcendental-Philosophie zugrunde liegen. Dabei muß betont werden, daß ROLLAND sich in der amerikanischen Literatur genau so gut auskennt wie in der amerikanischen Philosophie; in der indischen Geistesgeschichte genau so gut wie in der abendländischen Mystik. Was der Fach-Indologie noch heute nicht gelungen ist, nämlich die wechselseitige Beeinflussung zwischen Neo-Vedānta und amerikanischem Neo-Idealismus literaturwissenschaftlich und historisch-kritisch aufzudecken (und damit auch die Wechselbeziehung zwischen liberal-protestantischer Theologie und der heutigen Renaissance des Neo-Hinduismus) hat dieser Denker fertiggebracht. Was die Indologen und Theologen versäumt haben, das erfüllt beiläufig das Dichter-Genie ROLLAND. Die abendländische Theologie hat den Vedānta, wie ja jegliche außerchristliche Denkrichtung nur von dem Standpunkt der sog. „Missionswissenschaft“ betrachtet. Da die Missionswissenschaft gar keine Forschungs-Wissenschaft ist, sondern eine Technik der Apologetik und Werbung, konnte man auch zu keinen neuen wissenschaftlichen Ergebnissen kommen. ROLLAND war aber erstaunt darüber, wie ernst die Hindus die christliche Religion als Religion nahmen. Das reizte ihn nachzuforschen, weshalb das Bekanntwerden mit dem Christentum im Hinduismus außerordentlich lebhaftere Reaktionen hervorgerufen hatte. Er stellte fest, daß in indischen Schriften man immer wieder einer großen Achtung und Anerkennung Jesu als *avatāra* (Inkarnation) begegnet. Die Ursache dieser spontanen Begeisterung für die Christusbotschaft in Indien ist, daß die Inder im Christentum (in seiner reinen Form frei von kirchlichem Dogma, Glaubensbekenntnis, Taufe und anderen missionarischen Paraphernalia) eine Idee sehen, die die vedāntische Auffassung von Evolution und Gottesidee bestätigt. So sieht der Hindu im Christentum gewissermaßen eine Wiederbegegnung mit seinem eigenen vedischen Erbe, das ihm vorübergehend verloren gegangen schien. Z. B. hat Mahatma GANDHI seine Forderung der „civil disobedience“ (Gewaltlosigkeit) zuerst bei THOREAU entdeckt, ehe er sie an den alten Vedānta-Begriff von *ahimsā* anschloß. Und THOREAU gibt (wie erst ROLLAND genauer aufgedeckt hat) seine Quelle an: eine französische Übersetzung der *Gītā*! Das altindische Gedankengut ist *via Ame-*

rika zurückgekommen. Kein Wunder, daß man der Faszination des „fremden“ Geistes erlag. Man sieht dann an Hand zahlloser Beispiele, daß vieles, was heutzutage christlich-abendländisch erscheint, Ideen der indischen Philosophie sind, die auf komplizierten Umwegen der Geschichte ins Christentum eingesickert sind. Gerade das, was man als die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung hoch preist (die Idee der Fleischwerdung des Göttlichen, Inkarnation, Sanskrit = *avatāra*) ist indischer Herkunft. Sieht man, mit welchen geistigen Argumenten die abendländische Theologie ihren Absolutheitsanspruch rechtfertigt, so erschrickt man: es sind Waffen, im *Vedānta* hergestellt!

Es ist wieder ROLLAND, der den verborgenen religionsphilosophischen Inhalt in Walt WHITMANs Dichtung aufgedeckt hatte und ihre Verwandtschaft mit indisch-vedāntischem Universalismus zeigt. WHITMANs religionsphilosophische Gedanken treten in *Leaves of Grass*⁹⁴⁾ zutage. Das Buch hat dann den damals dreißigjährigen amerikanischen Religionspsychologen Richard Maurice BUCKE inspiriert, den mystischen und psychologischen Aspekt der Bewußtseinsentfaltung von der Warte der DARWINistischen Evolutionslehre aus aufzuzeigen. Das tat er auch und war dabei der erste, der den Ausdruck „*Cosmic Consciousness*“ (Kosmisches Bewußtsein) gebrauchte in seinem gleichnamigen Werk⁹⁵⁾. BUCKE hat bereits vieles ausgedacht, was man heute in Europa TEILHARD DE CHARDIN zugute kommen läßt. Kein Wunder, daß der evangelische Theologe Ernst BENZ TEILHARD einmal so bezeichnet: auf europäischem Boden ein Spätling und Nachzügler, der auf dem Boden des Kontinents im Bereich der katholischen Theologie eine Aufgabe nachholt, die von der angelsächsischen und nordamerikanischen Theologie bereits unmittelbar im Anschluß an das Auftreten DARWINs ... mit aller Sorgfalt und Gründlichkeit wahrgenommen wurde⁹⁶⁾.

Nun ist ja BUCKEs „Kosmisches Bewußtsein“ gleichbedeutend mit dem „*turiya*-Bewußtsein“ des *Vedānta*. Den Beweis haben wir in den zehn Charakteristika, womit BUCKE den Durchbruch vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen Bewußtsein beschreibt. BUCKE war inspiriert durch den vedāntischen Gedanken in WHITMANs Dichtung, und ROLLAND zeigt uns, daß WHITMAN mit Edgar Allen POE einige Zeit zusammenwirkte⁹⁷⁾, obwohl es zwischen den beiden Dichtern nicht allzuviel menschliche Zuneigung gab. Der 1848 veröffentlichte „*Eureka*“ von POE enthält ein dem *Vedānta* derartig verschwistertes Denken, daß der Gelehrte Waldo FRANCK zu dem Schluß kam, daß POE in früher Jugend Rußland besucht haben muß, wo er auch mit indischer Mystik in Berührung kam⁹⁸⁾. Auch der große THOREAU war so verblüfft über die Ähnlichkeit zwischen WHITMANs *Leaves of Grass* und den altindischen (vedāntischen) Dichtungen, daß er im November 1856 WHITMAN ausdrücklich deswegen fragte.

Auch ROLLAND erkennt diese Ähnlichkeit. Er sagt: „Der Kern dieses (WHITMANs) Glaubens wird durch ein einziges Wort wiedergegeben, das in wunderbarer Weise den Klang der indischen Seele hat: es ist das Wort *Identität*. Dieses Wort füllt WHITMANs ganzes Werk, man findet es fast in jedem Gedichte wieder.

Identität mit allen Formen des Lebens, in allen Augenblicken. Unmittelbarkeit des Erlebnisses der Einheit. Und Gewißheit des Ewigen in jedem Augenblick, im geringsten Atom des Seins⁹⁹⁾.

Und ROLLAND verweist uns auf EMERSONs Bemerkung: „*Leaves of Grass* erscheinen als eine Mischung der *Bhagavadgītā* und des *New York Herald*“¹⁰⁰⁾. Das Wort Identität bedeutet bei WHITMAN das Fortdauern des Ego während der Evolution mit allen ihren Metamorphosen. Und die Evolution der Menschheit in Zukunft – also die *Ultrahominisation*, um mit TEILHARD zu sprechen – liegt in der Sphäre des Psycho-Metabiologischen, d. h. in dem Übergang vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen Bewußtsein. Der Übergang zum Kosmischen Bewußtsein ist aber nur möglich durch das Aufgeben des Ich-Bewußtseins, und diesen Verzicht auf das Ich-Bewußtsein beschreibt WHITMAN als „den Göttlichen Tod“. Er sagt:

„Ich glaube nicht, daß das Leben schon alles bringt... Aber ich glaube, daß der göttliche Tod alles bringen wird.“ („*Gewißheiten*“)¹⁰¹⁾.

Manchmal benutzt ja WHITMAN eine Redewendung, die uns an Zen erinnert: „Ich hielt den Tag für das Strahlendere bis zu dem Augenblicke, wo ich sah, was der Nicht-Tag zeigte“¹⁰²⁾.

ROLLAND aber war der erste, der den Zusammenhang zwischen Evolution und Gottesidee im *Vedānta* richtig entdeckt hatte. Mit genialer Intuition hat er geahnt, daß dieser Zusammenhang seinen Knotenpunkt im *Avatāra*-Begriff haben würde. Der *avatāra* als Fleischwerdung des Logos versinnbildlicht die Inkarnation der Gottesidee, herabsteigend in dem Prozeß der Evolution. Andererseits ist der Übergang vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen Bewußtsein die Vollendung der Evolution in ihrer Krönung, der Gottesidee. Der *Avatāra* oder wie ROLLAND es nennt „Götter-Mensch“ ist der Schwerpunkt des Zyklus Gottesidee → Evolution → Gottesidee. Gerade das ist es, was ROLLAND bei WHITMAN hervorhebt und im Lichte des Universalen Evangeliums des *Vedānta* erklärt:

„... dann der Aufstieg des Ich, ‚die Zyklen der Zeitalter‘ tragen es ‚von einem Ufer zum anderen, rudern, rudern wie fröhliche Schiffsleute‘, mit der Gewißheit, daß, was immer geschehe, man ans Ziel gelangen werde!“¹⁰³⁾

WHITMAN:

„... und daß ich an mein Ziel gelange, heute oder in hunderttausend Jahren oder in zehn Millionen Jahren“¹⁰⁴⁾.

Man sieht, wie sehr die vedāntische Auffassung von Evolution die Dimension der Hoffnung eröffnet hat. VEDĀNTA verleiht der Evolutionslehre was ihr bisher fehlte: das Prinzip der Hoffnung. Die Evolution meint es gut mit uns; wunderbare Dinge stehen uns noch bevor. WHITMAN als großer Mystiker ist es sogar gelungen, dieses metaphysische Prinzip der Hoffnung in eine Evolutionskategorie der Körper umzuwandeln. Bei ihm erscheint das Kosmische Bewußtsein als ein Körper („Wirklicher Körper“), der nicht sterben kann. Was der *Vedānta* als Wirkliches Selbst (*Ātman*) bezeichnet, erscheint bei WHITMAN als „wirklicher Körper“. Er sagt: „Der wirkliche Körper kann nicht sterben. Jeder wirkliche Körper geht in ihm gemäßige Sphären ein und nimmt den Gewinn mit, den

er vom Augenblicke seiner Geburt bis zum Augenblicke des Todes erworben hat¹⁰⁵).

Dieser „wirkliche Körper“ WHITMANS hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem *Nirmāna-Kāya* der Tibeter, d. h. „Körper der Umwandlung“ und bedeutet den Teil ewiger Weisheit, der sich freiwillig in menschlicher Form inkarniert. Auch die durch TEILHARD DE CHARDINs Namen so berühmt gewordenen Ideen wie „der Drang zur Sozialisierung“ und die Krise der Evolution hat ROLLAND bereits aufgedeckt, und zwar findet er diese Ideen formuliert von VIVEKA-NANDA in einem Brief an einen Engländer (datiert vom 9. August 1895): „Ich glaube fest, daß es periodische Religionsgärungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft gibt, und daß die Welt jetzt eine solche Periode durchmacht... Die religiöse Gärung, die sich jetzt verbreitet, ist dadurch gekennzeichnet, daß alle kleinen Geisteswirbelchen sämtlich einem Ziele zutreiben: der Vision und der Erforschung der Einheit des Seins...“

Es gibt bloß eine einzige Grundlage für das Heil in sozialer, politischer und religiöser Hinsicht: ich muß wissen, daß ich und mein Bruder *Einer* sind. Das ist wahr für alle Länder und für alle Menschen. Und lasset mich euch sagen, daß die Abendländer dies früher verwirklichen werden als die Morgenländer, die sich fast erschöpft haben über dem Formulieren dieses Gedankens und über seiner Verwirklichung in einigen Einzelfällen¹⁰⁶).

Der Götter-Mensch ist der zum Verständnis seiner selbst gelangte Evolutionsdrang. Weil der Götter-Mensch zur Seite tritt und dem Kosmischen Bewußtsein erlaubt, durch ihn zu handeln, ist er in diesem Sinne fast göttlich, da er mit Gott bewußt zusammenwirkt. Er weiß, daß alles, was er zu tun vermag, nur von Gott durch die Evolutions-Kanäle getan wird. Und weil er der Evolution freiwillig ermöglicht, sich seiner zu bedienen, ist er ein vollkommenes Instrument ihrer Kraft und damit auch ihrer Krönung. Gewaltige Kräfte sind in einem Götter-Menschen angesammelt und bedienen sich seiner.

ROLLAND sieht in der vedāntischen Idee des Götter-Menschen (*avatāra*) ein Herabsteigen des Gnaden-Prinzips in den Vorgang der Evolution. Evolution auf der spirituellen Ebene ist, „nach Vedānta, nicht nur mühsames Streben von unten nach oben, sondern auch ein Von-Oben-Heraufgezogenwerden. Als solches ist Vedānta im wahren Sinne eine frohe Botschaft, weil er Hoffnung gibt. So nennt es ROLLAND Evangelium. Weil aber diese Hoffnung nicht als Gegenleistung für die Annahme eines bestimmten Dogmas oder Glaubensbekenntnisses betrachtet wird, sondern nur die Übertragung der Evolutionsgesetze auf die spirituelle Ebene darstellt, so bezeichnet ROLLAND Vedānta als Universales Evangelium. Die Evolution vollzieht sich durch den Durchbruch vom Ich-Bewußtsein zum Kosmischen Bewußtsein und die Gottesidee aktualisiert sich durch die Inkarnation. Das Ziel der Evolution ist die Verwirklichung der Gottesidee in uns; die Verwirklichung der Gottesidee in der Natur ist, was uns als Evolution erscheint. Der Mensch ist der Treffpunkt dieser zwei gewaltigen Kräfte, die in ihm als Ich-Bewußtsein und Kosmisches Bewußtsein sich aufsuchen.

Diese großartige Synthese von Evolution und Gottesidee im Vedānta haben ROLLANDs Forschungen uns eingängig gemacht.

5. KAPITEL

Wiederkehr des Urmenschen

(Evolution und Gottesidee in der geheimen Allegorie von WAGNERs „Parsifal“)

„Solange die Hände gefaltet bleiben, gefaltet bleiben auch im entsetzlichsten Untergang, solange umgibt uns – unsichtbar und geheimnisvoll, aber wahrhaftig – die Huld und das Leben Gottes, und alle Abstürze in das Entsetzen und in den Tod sind nur Fallen in die Abgründe der ewigen Liebe.“

– Karl RAHNER¹⁰⁷ –

Die deutsche Transzendental-Philosophie war durch SCHOPENHAUER, NIETZSCHE und HARTMANN mit indischem Gedankengut in Berührung gekommen. Richard WAGNER lernte die buddhistische Gedankenwelt durch SCHOPENHAUERs Werke kennen. Es wird auch behauptet, daß sein „Parsifal“ aus der französischen Übersetzung einer buddhistischen Erzählung entstand. Als Beleg steht der angeblich 1857 geschriebene Brief an Mathilde WESENDONK: „Du weißt, wie ich unbewußt zum Buddhisten geworden bin...“

Ferner:

„Ja, Kind, ist es eine Weltanschauung im Vergleich zu der jedes andere Dogma klein und eng erscheinen muß“¹⁰⁸).

Aber ist nicht WAGNERs „Parsifal“ von christlichen Ideen und Symbolen durchtränkt? Andere behaupten, im „Parsifal“ die altpersische Idee von ZARATHUSTRAs Religion zu finden, nämlich den Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, OHRMAZD (*Amfortas*) und AHRIMAN (*Klingsor*). Man hat lange gestritten um festzustellen, welche von den drei Behauptungen die richtige sei, und sicherlich gibt es Stellen genug, um teilweise alle drei zu rechtfertigen. Wo findet man aber im Altertum eine Synthese von parsischen, buddhistischen und christlichen Ideen? Die Antwort hierauf ist ganz eindeutig: im Manichäismus.

MANI, der Gründer des Manichäismus, wurde geboren am 14. April 216 n. Chr. in dem Dorf Mardīnū im Distrikt Nahr Kūtā im nördlichen Babylonien¹⁰⁹). Er

war in einer mandäischen Täufergemeinde aufgewachsen und hat dort auch die persische Religion von ZARATHUSTRA kennengelernt. Inspiriert von dem Beispiel des Apostels THOMAS ist MANI mit einem Schiff nach Indien gereist¹¹⁰). Diese Reise hat ihn nach Gandhāra im nordwestlichen Indien geführt. Der Buddhismus war in Nordwestindien damals sehr verbreitet. MANI hat vom Buddhismus tiefe Eindrücke empfangen und er weilte für ungefähr ein Jahr in Indien. Auf diese Weise hat MANI das Christentum, den Parsismus und den Buddhismus in sein Religionssystem einbezogen und mit seinen eigenen Ideen amalgamiert. MANI nennt JESUS, ZARATHUSTRA und BUDDHA seine Brüder und bedauert, daß sie nicht eigenhändig ihre Heilslehre niedergeschrieben hatten. Diese „Fehler“ wollte MANI wieder gutmachen, indem er selbst alles eigenhändig und daher authentisch aufschrieb. Dabei kam er zu der Auffassung, daß eine religiöse Lehre mit einer tief sinnigen und symbolhaften Mythologie illustriert werden müsse. Und in der Tat hat er seine Interpretation von Evolution und Gottesidee meisterhaft in seinem Mythos von der Niederlage und der Wiederkehr des Urmenschen geschildert.

Der zentrale Gedanke dieses Mythos taucht in WAGNERS „Parsifal“ wieder auf. Kein Wunder, daß man dort parsische und buddhistische wie auch vorwiegend christliche Ideen zu finden behauptet. Denn genau so war auch MANIs neue Religion beschaffen. MANI versuchte ganz bewußt auf der Grundlage christlicher Gnosis das Gedankengut des Parsismus und des Buddhismus zu vereinigen. Da MANI seine Lehre in alle Länder zu verbreiten sich vorgenommen hatte, gelangte der Manichäismus in relativ kurzer Zeit auch nach Spanien. Im 10. Jahrhundert übernahm eine Sekte die Ideen des Manichäismus, deren Anhänger sich die *Katharer* (die Reinen) nannten, wovon das deutsche Wort *Ketzer* abgeleitet ist. Die römische Kirche versuchte die Ideen der Katharer zu bekämpfen. (Der Hl. AUGUSTIN war aber selbst jahrelang Manichäer gewesen.) Zu Anfang des 13. Jahrhunderts begann die Inquisition den Katharismus zu vernichten. (Man vergegenwärtige sich, daß auch der Ort der Handlung in WAGNERS „Parsifal“ als „dem arabischen Spanien zugewandt“ erscheint.)

CHRÉTIEN DE TROYES (1149–1189) war der erste in der abendländischen Literaturgeschichte, der die Gralserzählung behandelte. Nun war es für CHRÉTIEN DE TROYES naheliegend, den Helden Perceval (bzw. Peredur) an den Hof des Königs *Artus* (ca. 500 n. Chr.) zu versetzen, wo schon so viele glänzende Ritter lebten, und ihm nach vielen heroischen Taten zum Mitglied der hochangesehenen Tafelrunde zu machen. Aber CHRÉTIEN DE TROYES' Dichtung blieb unvollendet.

Zwischen 1197 und 1210 komponierte WOLFRAM von ESCHENBACH (ca. 1170–1220) seinen „Parzival“, welcher zweifellos als das größte Epos des deutschen Mittelalters anzusehen ist. WOLFRAM hat als Vorlage nur sehr bedingt die Dichtung des CHRÉTIEN DE TROYES benutzt, vor allem hat er auch die Sage von König ARTUS und seiner Tafelrunde mit der Sage von Parzival und dem Gral synkretisiert. Daß er aber nicht zuviel von CHRÉTIEN DE TROYES' Version hielt, merken wir, wenn er z. B. sagt:

„Von Troyes der Meister Christian hat der Märe Unrecht angetan.“

Die eigentliche Quelle WOLFRAMs erfahren wir im Buch IX, wo er uns erzählt, wie eine Arbeit des Provençalens KYOT des Sängers ihm als Vorlage gedient hatte. Und KYOT selbst soll von einem mutmaßlichen Orientalen (Heide!), genannt FLEGETANIS, die Kunde erhalten haben. Die Legende ist demnach von Ägypten über Palästina und Spanien zu KYOT und schließlich zu WOLFRAM gekommen. Ägypten, besonders Alexandrien, war seit je Hochburg des Manichäismus gewesen¹¹¹). Es ist auch klar, daß KYOT nur der Deckname eines Katharers ist, der durch diese Tarnung seiner Identität vor der Verfolgung durch die kirchliche Inquisition geschützt werden sollte. Genug: die Grals-Sage ist manichäisches Gedankengut, jeweils nach Zeit und Sitten der verschiedenen Dichter uminterpretiert. Daß auch WAGNER sich WOLFRAMs „Parzival“ als Vorlage bedient hat, sagt er uns selbst in seiner Autobiographie „Mein Leben“:

„... und ich entsann mich, wie bedeutungsvoll diese Mahnung mir schon einmal in WOLFRAMs Parzival aufgefallen war... jetzt trat sein idealer Gehalt in überwältigender Form an mich heran, und... konzipierte ich schnell ein ganzes Drama, ...“¹¹²).

Aber WAGNER war ein viel größeres Genie als seine literarischen Vorgänger. Sein „Parsifal“ gibt der Grals-Sage den verborgenen religionsphilosophischen Inhalt wieder, der die manichäische Mythologie (d. h. eine bewußt als *Gleichnis* ausgedachte und absichtlich mit Symbolen überdeckte Mythologie) von Aussendung, Niederlage und Wiederkehr des Urmenschen zugrunde lag. Aber auch MANI war nicht ganz der erste gewesen; auch er hatte eine Vorlage benutzt. Diese Vorlage ist zweifelsohne das alte syrische *Lied von der Perle*¹¹³).

Alle drei, das syrische *Lied von der Perle*, MANIs Mythos vom Urmenschen und WAGNERS „Parsifal“, haben etwas Gemeinsames. Sie alle schildern bewußt oder unbewußt eine Idee, die überall und immer wieder in der Geschichte der Menschheit auftaucht, nämlich die *Wiederherstellung* eines verlorengegangenen Etwas durch eine überdimensionale Tat, die nicht nur getan, sondern auch durch Gnade oder Liebe bewirkt wird. Das Wiederhergestellte ist auch das verlorengegangene Göttliche (also die Gottesidee), und der Vorgang der Wiederherstellung versinnbildlicht die Evolution. *Parsifal* repräsentiert den *Superman* und *Surhomme*, die wir später bei AUROBINDO und TEILHARD finden, als Erklärung des Evolutionsverlaufs. Betrachten wir zuerst das *Lied von der Perle*¹¹⁴). Die Vergleiche oder Parallelen zu WAGNERS „Parsifal“ geben wir jeweils in Klammern:

Es war einmal ein Königssohn (*Parsifal*), der im Auftrag seiner Eltern (*Amfortas* und die Bruderschaft der Gralsritter) nach Ägypten (*Klingsors* Zauberschloß) gehen mußte, um eine Perle (*Speer*) zu gewinnen, die von einem furchtbaren Drachen (*Klingsor*) gehütet wird. Die Perle ist deswegen so wichtig, weil sie Leben oder Heilung bzw. Ewiges Leben spenden kann (Rückgewinnung des Speeres, um *Amfortas* und *Titurel* zu retten). Als er dort ankommt, wird ihm von den Bewohnern dort (*Klingsors* Blumenmädchen) eine Falle gestellt. Durch köstliche Speisen und sinnliche Freuden verlockt (*Kundry*), versinkt er in tiefen Schlaf und vergift seinen Auftrag (wie einst *Amfortas* versagt hatte). Der König, sein Vater, schickt auf wunderbare Weise einen Brief in Gestalt eines Adlers

(Gurnemanz nach Tötung des Schwans) und weckt mit seinem Ruf den schlummernden Prinzen. Der entsinnt sich seiner wahren Identität, seiner wahren Heimat und seines Auftrages. Er rafft sich auf, besiegt den Drachen, nimmt die Perle an sich und kehrt nach Hause zurück.

Dieses eigenartige Lied muß in die Zeit vor dem Auftreten MANIs datiert werden. Die Forschung hat bereits erwiesen, daß der Königssohn, der Held der Erzählung, ein Symbol des sog. erlösten Erlösers ist¹¹⁵). Die Idee von dem erlösten Erlöser hat eine zentrale Bedeutung für die Gnosis und damit auch für die Elemente in WAGNERS „Parsifal“, die als christlich empfunden und klassifiziert werden. Aber gerade diese Theorie von dem erlösten Erlöser ist eine der ersten und großartigsten Synthesen von Evolution und Gottesidee in der Geistesgeschichte der Menschheit. Der Erlöser selbst hat die Erlösung nötig, weil er in sich die Evolution der ganzen Menschheit mikrokosmisch umfaßt. Der Erlöser ist gleichzeitig nicht nur Übermensch, sondern auch Ur-Mensch, da in ihm die Menschheit als potentiell vorhanden betrachtet wird. Die Perle, die der Königssohn holen muß, um seine Eltern zu retten, ist das Symbol für das aus der Materie evolvierende Kollektiv-Bewußtsein; die Gesamtsumme der noch zu errettenden Seelen. Der Erlöser (wie der *avatāra* oder AUROBINDOs *Superman* oder ROLANDs *Götter-Mensch*) steigt hinab in die Materie (das Wort wird Fleisch), um die Welt-Seele zu retten, bedarf aber selbst, um sein Werk zu vollenden, einer Erlösung aus der Macht der Materie.

Nun betrachten wir MANIs Lehre und Mythos vom Urmenschen. Wir geben wieder die Parallelen zu WAGNERS „Parsifal“ in Klammern.

Nach MANIs Lehre gibt es zwei Prinzipien: Gott und die Materie. Der Materie (Zauberschloß) schreibt er jegliche schädliche Kraft und Gott (Gralsburg) jede wohlthätige Kraft zu. Dieser scheinbare Dualismus ist abgeleitet von einem Mißverständnis der parsi-zarathuſtrischen Lehre von einem unablässigen Kampf zwischen dem göttlichen *Ohrmazd* (eigentlich nicht mit *Abura Mazda* einzustufen, sondern mit dem von ihm geschaffenen „Guter-Geist“ genannten *Spenta-Mainyu*) und dem dämonischen *Abriman* (alt-persisch: *Abra-Mainyu*). Diese zwei bekämpfen einander wie Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis etc. (Auch der Titel zu WAGNERS Musikdrama „Parsifal“ kommt ursprünglich aus dem Mittel-Persischen, nicht, wie er meinte, aus dem Arabischen¹¹⁶). Dies bedeutet aber nicht (wie leider so häufig irrtümlich angenommen wird), daß die manichäische (oder sogar die parsische) Lehre die Existenz zweier Götter behauptet, sondern nur, daß der Mensch zwischen zwei Prinzipien entscheiden muß:

Er kann dem Licht dienen (*Parsifal*) oder den dunklen Kräften (*Klingsor*).

„Und wenn diese beiden Bestrebungen feindlich aufeinander stoßen, dann schafft man sich die Grundlage seines Lebens. Lebensfülle und Mangel an ihr, und die Art, wie das Leben zuletzt sein wird. Gar schlecht wird das der Trughaften sein, aber dem Wahrhaften wird der beste Gedanke zuteil werden.“ ZARATHUŠTRA in *Yasna* 30.4¹¹⁷).

„Nie ist in unseren Erklärungen der Name von zwei Göttern gehört worden. Es ist zwar so, daß wir zwei Prinzipien bekennen, aber das eine von diesen nennen

wir ‚Gott‘ und das andere ‚die Materie‘, oder wie ich gewöhnlich und üblich sage, den ‚Dämon‘ (Teufel).“ *Contra Faustum*, XX.

Das für Gott bezeichnende Element, über das er auch herrscht, ist das Licht. Das Licht (*Rōšn*) wird als die Verdichtung des göttlichen Wesens gedacht und ist als solches eine intelligible, vom Intellekt wie vom Materiellen ganz verschiedene Substanz. Das ganze Lichtreich bildet den physischen Körper der Gottheit. Ferner sagt der Manichäismus, daß dieser Licht-Körper nicht von Gott geschaffen, sondern von Ur-Beginn her als wahrer Ausdruck seines Wesens mit ihm koexistent ist. Neben Licht sind Kraft und Weisheit die zwei anderen Emanationen Gottes. Das Reich Gottes wird nach drei Himmelsrichtungen hin als unbegrenzt betrachtet, jedoch im Süden stößt das Lichtreich mit der Finsternis zusammen (*Klingsors* Zauberschloß ist als „am Südabhänge derselben Gebirge“ im Ort der Handlung beschrieben). Um sein Reich im Süden zu verteidigen, mußte Gott zu einer aktiven Existenz übergehen. Aber das Absolute ist über jegliche Aktivität erhaben. So erscheint als Manifestation des Göttlichen die „Mutter des Lebens“ (*Titurel* zeugte *Amfortas* als Amtsnachfolger). Nachdem die Mutter-des-Lebens zur Existenz manifestiert war, entfaltet sie ihrerseits den Ur-Menschen. (Dieser Ur-Mensch ist mehr oder weniger, als Kind von Gott und der Mutter-des-Lebens, dem Königssohn in dem *Lied von der Perle* gleichzusetzen). Der Ur-Mensch als Erlöser hat im Manichäismus zwei Aspekte:

1. als ritterlicher Kämpfer über die Mächte der Finsternis zu triumphieren;
2. als Leidtragender; der Sieg ist erst durch Niederlage und ungeheures Leiden möglich.

Der Ur-Mensch geht (wie der Prinz im *Lied von der Perle*), ausgerüstet mit Lichtelementen (Bewußtsein), in das Reich der Materie. Aber dort erleidet er eine Niederlage, und seine Rüstung (Lichtelemente oder höheres Bewußtsein) wird von den Dämonen verschlungen (*Amfortas* wird verwundet). Aber diese Niederlage ist nur eine Art „strategischer Rückzug“ (aus freiem Willen erduldet), um der Materie die Lichtelemente (Bewußtsein) einverleiben zu lassen. Damit hat aber die Materie etwas einverleibt erhalten, das ihre Evolution unvermeidlich macht. Die verschlungenen Lichtelemente streben nach ihrer Urquelle – dem Lichte. Also die Materie hat jetzt in ihrem Innern einen Drang erhalten, nach oben, nach Entfaltung des einverlebten Bewußtseins zu streben. In der vorher toten Materie ist jetzt ein göttlicher Funke verankert, welcher der Garant einer Fortentwicklung der Materie zur höchsten Stufe des Bewußtseins ist. Das wird aber erkaufte durch das unsagbare Leiden des Ur-Menschen, der in der Welt der Materie verweilen muß. Die eigentliche Kreuzigung besteht nicht darin, daß der physische Körper des Heilandes an ein Kreuz genagelt wird. Die eigentliche Kreuzigung besteht vielmehr in der Selbstaufopferung eines höheren Wesens, freiwillig auf einer niederen Stufe der Evolution geboren zu werden. So leidet der Ur-Mensch als Gefangener im Reiche der Materie und richtet ein Gebet an Gott, das siebenmal wiederholt wird. Dem Ur-Menschen wird dann schließlich durch den Lebendigen Geist geholfen, in sein himmlisches Vaterland zurückzukehren. Dieses Zurückkehren versinnbildlicht die Evolution. Die Evolution ist Rückkehr zur Gottesidee. Dadurch, daß die Materie die Lichtpartikel verschlun-

gen hat, entsteht eine Vermischung. Im Gang der Entwicklung ist zwar der Ur-Mensch selbst gerettet, aber seine Lichtelemente sind immer noch von der Materie verschlungen. Der Lebendige Geist beginnt jetzt das Befreiungswerk. Dafür ist der „Dritte Gesandte“ geschaffen. Der Mond ist der Wohnort des Dritten Gesandten. Das zweigeschlechtige Wesen erscheint den männlichen Wesen als strahlende Lichtjungfrau (Himmelskönigin). In ihrer Erregung geben die männlichen Dämonen ihre Lichtpartikel ab. In der zunehmenden Hälfte des Mond-Monats steigen die erretteten Lichtpartikel in einer sublimierenden Bewegung zum Mond hinauf. Der Mond wird von Lichtpartikeln voll, schwillt an und entwickelt sich zum Vollmond. Aber während des Vorganges evolviert die Materie selbst zu immer höheren Graden des Bewußtwerdens. (Umgekehrt erscheint den weiblichen Dämonen der Dritte Gesandte als glänzender Jüngling. Dadurch werfen sie ihre Leibesfrucht. Diese Fehlwürfe kommen dann in Kontakt mit dem Evolutions-Prinzip.) Als Gegenmaßnahme haben die Dämonen einen Plan ersonnen. Ein männlicher Dämon *Asqalun* (Klingsor) und eine Dämonin *Namrael* (Kundry), werden zur Verwirklichung dieses Planes ausgewählt. Durch ein widerwärtiges Durcheinander kannibalischer und erotischer Taten entstand dann auch der Menschen-Körper als allmähliche Evolution der Materie durch die Lichtpartikel. Danach ist der Körper, vielmehr seine Gelüste, dämonischen Ursprungs. Die Gottesidee (das Licht) will aber den Menschen von dem Gefangensein im Körper befreien (Heilung des *Amfortas*' Wunde). Der Mensch ist zuerst Opfer seiner materiellen Bindungen und seiner Umwelt. Da naht sich aber der Erlöser, der letzten Endes immer eine Erscheinungsform des Dritten Gesandten ist. Also die *Avatāras* steigen vom Mond-Bewußtsein zum Erden-Bewußtsein herab. MANI nennt solch einen *Avatāra* den „Sohn Gottes“, der die Inkarnation der erlösenden Intelligenz ist. MANIs Evolutionslehre zeigt nicht nur einen Aufbau vom Irdischen aufwärts; viel wichtiger für ihn ist der Lichtstrahl von oben herab, der erst die Lebendigmachung und Erleuchtung bringt. Würde diese Lichtzufuhr abgeschnitten, so müßte alles vertrocknen und zerfallen. Dieser Vorgang ist in der Parsifal-Sage angedeutet. Es ist erwähnt, wie alles altern und sterben muß, wenn die Enthüllung des Grals nicht wieder erfolgt beim Altwerden der Gralsritter, während der Zeit, in der *Amfortas* den Gral nicht mehr enthüllt, bis *Parsifal* als Gralskönig auftritt. Parallel zu *Kundrys* Verführungstaktiken haben wir im Manichäismus die Verführung der Archonten. *Parsifal* ist eindeutig mit dem Menschensohn gleichzusetzen, dessen Erwartung in der parsi-zarathuſtrischen Religion ausgebildet war. Die gleiche Gestalt war dann vom Manichäismus entlehnt und erscheint dort als der Ur-Mensch oder der Sohn Gottes, der als Lichtgestalt herabkommt, um die Menschen zu erlösen. Auch die jüdische Erwartung des Messias ist mit der persischen Auffassung des kommenden Menschensohnes verbunden¹¹⁶). In den Henochbüchern ist der Messias geschildert als ein überirdisches Aeonenwesen, das in den Bereich des Bösen herabsteigt, um dort die Seinen zurück in das Lichtreich zu führen. Sogar *Jesus* selbst scheint von der Menschensohn-Eschatologie der Henoch- und Daniel-Bücher fest überzeugt gewesen zu sein. Er verkündigte das Kommen des Menschensohnes. Aber die für die allernächste Zeit angekündigte Wiederkehr zögerte

sich hinaus. Man war gezwungen, das Schema der eschatologischen Naherwartung fallen zu lassen, da diese Erwartung von dem baldigen Kommen des Gottesreiches und seines messianischen Bringers sich nicht erfüllt hatte. Natürlich waren viele Versuche unternommen, die eigentliche Botschaft umzudeuten. Aber erst bei MANI finden wir den genialsten Umdeutungsversuch. Das Kommen des Menschensohnes ist nichts anderes als die Evolution der Menschheit, die übrigens bereits begonnen hatte. So hat MANI die Seele zum Mittelpunkt der Evolution gemacht. Die Erlösung wird betrachtet als die Evolution des Bewußtseins über die körperlichen Bedingungen hinaus, als ein Sieg des neuen Menschen über den alten. Dieser Kampf gegen den alten Menschen wird aber als Vorgang der Evolution betrachtet. Es ist ja bezeichnend für MANI, daß er seine großartige Synthese von Evolution und Gottesidee in einen Mythos gekleidet hat, den er dem altsyrischen Lied von der Perle entlehnte. Wie ist es aber zu erklären, daß WAGNERs „Parsifal“ so viele Parallelen mit MANIs Mythos wie auch mit dem altsyrischen *Lied von der Perle* zeigt? Die beste Antwort wäre vielleicht die folgende:

„Die königliche Legende des Grals ist weder eine Erfindung der Dichter noch der romantische Ausdruck einer gewissen Gnadenlehre. Sie ist das Wiedererwachen auf abendländisch-christlicher Erde einer unvorstellbar alten Strömung, welche das wesentliche Mysterium aller Offenbarungen und das Erkennen Gottes berührt“¹¹⁷).

III. TEIL
EVOLUTION IM BEREICH
DER PSYCHISCHEN META-BIOLOGIE
(Stufen zur Vollendung des Integralen Bewußtseins)

1. KAPITEL

Einführung: Die Uranfänge der Abstammungslehre

„Einbildungskraft ist das Vermögen,
einen Gegenstand auch ohne
dessen Gegenwart in der
Anschauung vorzustellen.“

– KANT! –

Streng wissenschaftlich gesehen beginnt das Leben (und damit die Evolution im eigentlichen Sinne) mit der rätselhaften Zelle. Die Zelle ist das kleinste belebte Teilchen, das man aus einem Organismus herauslösen und doch am Leben erhalten kann. So ist die Zelle als eigentlicher Keim des Lebens vergleichbar dem Atom, das der eigentliche Keim der leblosen Materie ist.

Die erste philosophische Erklärung über Anfänge des menschlichen Lebens im Sinne der Evolution versuchte im Abendland ANAXIMANDROS von Milet (611–546 v. Chr.). Dieser Erfinder der Sonnenuhr war auch der erste, welcher den Begriff *Prinzip* (ἀρχή, *principium*) in die Philosophie einführte. Aber Prinzip bedeutet bei ANAXIMANDROS das Prinzip der Welt wie auch deren der Zeit nach vorhergehender Anfang. Nach seiner Theorie hat sich der Menschenkörper aus einem Meerestier entwickelt, das die Küste erreichte und das trockene Land allmählich zur Heimat machte. Die von ihm als οἰεῖσσι bezeichneten Hohlräume haben gewisse Ähnlichkeiten mit den Zellen der modernen Naturwissenschaft.

Durch HERAKLEITOS rückte die Frage nach der Natur des Werdens in den Vordergrund. Dagegen hatte PARMENIDES aus Elea erklärt, daß nur dasjenige ein Seiendes zu nennen ist, welches immer so bleibe, wie es ist. Dieser Satz ist von großer Bedeutung für die Evolutionslehre. Übertragen auf die rein physische Ebene würde das bedeuten, daß alle Bestandteile des Naturganzen ihrer Beschaffenheit nach stets unveränderlich dieselben bleiben müssen. Danach besteht alles Werden nur in einer Mischung und Entmischung. Demgemäß finden wir bei EMPEDOKLES von Agrigentum (490–430 v. Chr.) die Worte, die uns so sehr an die *Gītā* erinnern: „Es ist unmöglich, daß etwas aus dem Nichtsein werde, und ebenso ist es undenkbar und unerhört, daß ein Seiendes zunichte werde.“ (Bei PLUTARCH adv. Col. 12)

(Vgl. die *Gītā* II, 16: „Das Nichtseiende kann nicht sein, das Seiende kann nicht aufhören zu sein“.)

Also ist die Entstehung der Organismen für EMPEDOKLES nur das Ergebnis der Zufälligkeit. Er unterscheidet, um diesen Werdegang zu erklären, vier aufeinanderfolgende Phasen:

1. In der ersten Phase bringt die Erde unter Mitwirkung der in ihr enthaltenen Elemente einzelne Glieder hervor, wie z. B. Köpfe ohne Hälse, bloße Arme usw.
2. In der zweiten Phase verbinden sich diese Glieder zu nicht lebensfähigen Gestalten wie z. B. Menschengestalten mit Ochsenköpfen usw.
3. In der dritten Phase folgten Gebilde, die direkt aus den Elementen hervorzunehmen.
4. In der vierten Phase haben wir Gestalten, wie sie noch heute vorhanden sind, und die Wesen (Pflanzen, Tiere, Menschen) springen nicht unmittelbar aus der Erde, sondern gehen durch Zeugung auseinander hervor.

Für den Menschen des Altertums war die spontane Entstehung etwas durchaus Glaubwürdiges. Auch während des ganzen Mittelalters war die Auffassung von der spontanen Entstehung ziemlich weit verbreitet. Erst HARVEY hat im Jahre 1651 durch sein bahnbrechendes Werk *De Generatione Animalium* diesen Irrtum beseitigt. HARVEY war der Meinung, daß einem Naturgesetz zufolge alles Leben aus Eiern entstünde²). Im Jahre 1677 entdeckte LEEUWENHOEK *Spermatozoen* in der Samenflüssigkeit. 1699 veröffentlichte Edward TYSON sein *Orang-Outang Sive Homo Sylvestris*. TYSON kam zu dem Schluß, daß es Zusammenhänge zwischen allen Arten geben müsse, nachdem er die verblüffende Ähnlichkeit eines Schimpansen mit dem Menschen an der Straße von Malakka beobachtet hatte. Er sagt: „Vom Mineral zur Pflanze, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen; der Übergang ist so allmählich, daß eine große Ähnlichkeit erkennbar wird zwischen der einfachsten Pflanze und manchen Tieren, wie auch zwischen den tiefstehenden Menschenrassen und den höchsten Tieren“³).

Zu Ende des 18. Jh. vertrat Erasmus DARWIN (Großvater des berühmten Charles DARWIN) in seinem Buch *Tempel der Natur* die Theorie von der natürlichen Zuchtwahl. Im Jahre 1813 führte W. C. WELLS die Hautfarbe dunkler Rassen auf natürliche Zuchtwahl zurück. 1844 erschien Robert CHAMBERS *Vestiges of the Natural History of Creation*, wo gesagt wird:

„Wir sehen eine allmähliche Entwicklung vom Niederen zum Hohen, vom Einfachen zum Komplizierten, vom Allgemeinen zum Einzelnen, alles in unwandelbarer Ordnung und daher alles naturgemäß, jedoch nach göttlichem Ratschluß . . . Die Schaffung der Gesetze, nach welchen dies alles sich vollzieht, war ein Akt solcher Weisheit und Planung, wie wir ihn nur in tiefster Ehrfurcht dem Einen, Ewigen und Unveränderlichen zuschreiben können“⁴).

Interessant ist, daß das folgende Zitat aus einer Buchbesprechung der damaligen Zeit (*The Examiner*, November 1844) sich genau so äußert wie die Teilhard-Charadin-Enthusiasten es heutzutage tun in bezug auf ihren Meister: „Es ist der erste Versuch, der je gemacht wurde, um die Naturwissenschaften mit einer Geschichte der Schöpfung zu verbinden.“

Aber diese Idee der Evolution, die später bei DARWIN (Charles) ihre klassische Prägung finden sollte, ist gar nicht so einmalig wie es scheint und hat viele Vorläufer gehabt. Auch KANT hatte die Möglichkeit, daß Affen Menschen werden könnten, erwähnt, und wir kennen GOETHEs *Metamorphose der Pflanzen*. LAMARCK hat die Theorie ausgedacht, daß die Gattungen evolvierten aus einfacheren Formen dank der Vererbung. Schon vor DARWIN war der eigentliche Grundgedanke der Evolution von Herbert SPENCER (1820–1903) bereits formuliert worden in seinem Aufsatz „*The Development Hypothesis*“ (1852) und in seinem Buch *Principles of Psychology* (1855). Ende 1859 erschien Charles DARWINs berühmtes Werk *The Origin of the Species*. DARWINs Ausgangspunkt ist, daß die Nachkommen sich stets in zahllosen winzigen Zügen von ihren Eltern unterscheiden. Da diese Verschiedenheiten erblich sind und auch willkürlich sich in verschiedene Richtungen weiter entwickeln, führen diese winzigen Unterschiede zu einer natürlichen Zuchtwahl. Die Tiere, die mit einer vorteilhaften Variation ausgerüstet sind, würden an Zahl zunehmen, während die anderen aussterben. Eine Art von *lex æterna* wähle die am besten zum Überleben geeigneten Wesen aus. DARWIN spricht jedoch nicht von Evolutionstheorie, sondern, wie er sich ausdrückt, von der „Veränderung durch Abstammung“. Das Wort *Evolution* ist aber von Herbert SPENCER eingehend definiert wie folgt:

„*Evolution is an integration of matter and a concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation*“⁵).

Interessant ist danach seine Definition des Lebens als „eine ununterbrochene Anpassung der inneren Beziehungen zu den äußeren Umständen“⁶). Die eigentliche Bedeutung SPENCERs liegt darin, daß er aus DARWINs rein biologisch verstandener Abstammungslehre eine Philosophie der Evolution entwickelt hat, die auch auf die Gebiete der Psychologie, Soziologie und Ethik übertragen wurde.

Den nächsten großen Schritt machte der holländische Botaniker HUGO DE VRIES in seinem im Juli 1900 veröffentlichten Buch: *Sur l'origine expérimentale d'une nouvelle espèce végétale*, worin er zeigte, wie die Organismen sich von selber erblich und sprunghaft ändern können.

Durch die Erfindung immer präziserer Geräte vermochte man auch den Ort zu entdecken, in dem die erblichen Veränderungen stattfinden, nämlich die *Chromosomen*. Der amerikanische Forscher MORGAN zeigte, welche Rolle die Chromosomen bei der Vererbung spielen. Ferner zeigte die Biochemie, daß die Chromosomen bei der Zell-Teilung genaue Kopien von sich selber erzeugen, um die Übertragung des Erbgutes sicherzustellen. Infolgedessen können ihnen evtl. kleine Fehler unterlaufen. Die Selbstverdoppelung der Zellen ist ein sehr komplizierter chemischer Vorgang. Der mikrochemische Produktionsapparat der Zelle wird von den Genen gesteuert. Wird das Atomgefüge im Chromosom verändert, so kommt es zur Veränderung der Gen-Moleküle und damit zur Mutation. Aber trotz der Veränderung des Gens existiert noch das Partner-Gen im Partner-Chro-

mosom. Wenn die Erbänderung nur in einem Chromosom stattfindet und dazu noch *regressiv* ist (d. h. sich gegen das Partner-Gen nicht durchsetzen kann), so raucht sie nicht in der Gesamterscheinung des Organismus auf, sondern wird übertragen unerkannt von Generation zu Generation. Das neue Merkmal aber tritt zutage, sobald auch das Partner-Gen betroffen wird oder wenn die Mutation *dominant* (d. h. stark genug) wird. Der Liebesakt dient (wie SCHOPENHAUER in seiner „*Metaphysik der geschlechtlichen Liebe*“ bereits geahnt hatte) einem sehr wichtigen Zweck der Evolution, besonders bei der Entwicklung hochorganisierter Lebewesen mit ihren kompliziert gebauten Sinnesorganen.

Die Zuchtwahl vollzieht sich jedoch etwas anders als DARWIN sie verstanden hatte. Nicht die Fähigsten überleben, sondern die Überlebenden waren durch Mutationen (Erbsprünge) von vornherein befähigt worden, sich einer Änderung ihrer Umwelt besser anzupassen. Mutationen sind in der Regel nachteilig, aber sollte die Umwelt des Lebewesens sich plötzlich ändern, so könnten die Nachteile sich als vorteilhaft erweisen, wie es z. B. bei DDT-widerstandsfähigen Insekten der Fall ist. (Das DDT tötete alle Insekten, aber eine kleine Minorität unter ihnen war schon vor der Erfindung von DDT, durch Mutation, immun gegen diesen Stoff geboren. Alle außer ihnen starben unter der Giftwirkung des DDT ab. Sie aber konnten sich fortpflanzen und die Gattung erhalten. Nun ist die ganze Gattung DDT-widerstandsfähig. Also die Evolution ist weder durch Erbänderungen allein noch durch Änderung in der Umwelt allein bestimmt, sondern durch die jeweilige Wechselbeziehung zwischen den beiden.) Das Überleben liegt nicht, wie DARWIN dachte, daran, daß die Überlebenden sich auf die schwere Lebenslage einstellten und sich an sie gewöhnten (um so als die „Tüchtigsten“ bezeichnet zu werden), sondern es ist nur das Ergebnis von Mutationen, die in einer gegebenen Situation sich als vorteilhaft erwiesen hatten. NIETZSCHE hat bereits diesen Mangel in der Übertragung aller Kampf-ums-Dasein-Theorien auf menschlicher Ebene geahnt. Nicht der Tüchtigste, der Held (der ja gezwungen ist gefährlich zu leben), sondern der zur Mittelmäßigkeit verdamnte Durchschnittstyp hat die besseren Chancen zu überleben. Er sagt mit Recht:

„Ich sehe alle Philosophen, ich sehe die Wissenschaft auf den Knien vor der Realität vom umgekehrten Kampf ums Dasein, als ihn die Schule DARWINs lehrt – nämlich ich sehe überall Die obenauf, Die übrigbleibend, die das Leben, den Wert des Lebens kompromittieren. – Der Irrtum der Schule DARWINs wurde mir zum Problem: wie kann man blind sein, um gerade hier falsch zu sehen“⁷⁾.

Aber der Mensch ist etwas ganz Eigenartiges. Überall passen die Lebewesen sich ihrer Umwelt an. Nur der Mensch macht es umgekehrt, indem er seine eigene künstliche Umwelt aufbaut, die seinen Bedürfnissen gerecht wird. Beim Menschen hat die biologisch-genetische Evolution ihre Grenze erreicht. Seine weitere Evolution geht nicht mehr körperlich, sondern psychisch vonstatten. Also im Meta-Biologischen. SPENCER hat uns zwar ein wissenschaftliches System der Evolution gezeigt, aber erst Henri BERGSON (1859–1941) gibt uns eine *Philosophie* der Evolution. In seinem bahnbrechenden Werk *L'Evolution créatrice*

(1907) schreibt er den Arten ein „Rudiment freier Wahl“ zu, wodurch sie, vorwärtsstrebend, das gleiche Ziel erreichen. Dieser Drang des Lebens nach Vervollkommnung nennt er *élan vital*. Bei BERGSON ist der so bedeutungsvolle Schritt vollzogen. Das Wesentliche der Evolution liegt nicht im Körperlichen, sondern ist meta-biologischer Herkunft. Die Mutationen sind danach nicht richtungslose Zufälle, sondern haben einen teleologischen Sinn. Den Sinn des Lebens begreifen wir erst, nach BERGSON, über die Intuition. Der Sinn der Evolution ist nicht, daß das Leben überall den äußerlichen Umständen sich anpassen soll

Wenn das so wäre, dann würde die Evolution aufhören, nachdem eine passende Umwelt für einen gegebenen Organismus gefunden worden ist. Für BERGSON gibt es keinen vorgefaßten Plan der Evolution, wohl aber ein vorgefaßtes Ziel oder Ziele. Evolution ist ein schöpferisches Unternehmen, und der Mensch durch seine freie Wahl ist Mitgestalter der Zukunft.

BERGSONs Auffassung von der schöpferischen Evolution übte einen starken Einfluß auf den englischen Denker C. Lloyd MORGAN (1852–1936) aus, der den Schwerpunkt der Evolution noch mehr ins Psychische verlegte und 1923 die Theorie der *Emergent Evolution* verkündete⁸⁾. Der Ausdruck „*Emergenten*“ stammt von G. H. LEMES. Nach Morgan gibt es in der Natur sog. *Emergenten*, deren Charakter aus der Art ihrer verschiedenen Bestandteile nicht vorhergesagt werden kann. Wenn die Evolution eine Entfaltung dessen, was bereits im Seienden ist, darstellt, kann „*Emergence*“ (Ergebnis) nur ein Auftauchen von bereits vorhandenen Gebilden sein. Doch für MORGAN bedeutet Evolution, daß etwas Neues zustande kommt, welches vor seinem Erscheinen nicht vorherzusehen war⁹⁾. Nach MORGAN gibt es in der Evolution zwei wirkende Kräfte: die eine dient der Evolution durch einfache Fortsetzung der bestehenden Arten, und die andere bringt völlig neue und unvorhersehbare Gebilde während der kritischen Phasen der Evolution zustande. Die erste Kraft gibt uns ein „*Resultat*“ und die zweite ein „*Emergent*“. Die erste Kraft schildert den darwinistischen Aspekt und die zweite zeigt die Evolution vom Standpunkt BERGSONs. Evolution ist danach die Synthese von zwei Prinzipien, und parallel dazu stellt MORGAN zwei kritische Phasen. In der ersten Phase erscheint das Leben, das die Materie be-seelt, und in der zweiten Phase erscheint *mind* (Geist). MORGAN lehnt BERGSONs Theorie von *élan vital* ab und meint, daß die Evolution im Gang gehalten wird durch ein Prinzip der Aktivität. Das Leben entwickelt sich durch die Organisation der Materie in einer lebenden Zelle – und der Geist genauso durch die Organisation der lebenden Zellen im Körper. MORGAN wollte das Vorhandensein der Gottheit aus der zweckvollen Lenkung des Univerums beweisen. Er sagte: „Der in der Evolution zusammengefaßte, gesamte Ablauf der Ereignisse ist der Ausdruck der Absicht Gottes“¹⁰⁾.

Natürlich dürfen wir nicht übersehen, daß sämtliche in diesem Kapitel behandelten Philosophien der Evolutionslehre nichts wußten von dem erst 1959 durch Dr. Louis LEAKEY entdeckte *Zinjanthropus* (d. h. die Überreste des 1 750 000 Jahre alten „Ostafrika-Menschen“). LEAKEY meinte, daß Zentralafrika die Wiege der Menschheit sei. In dem *Zinjanthropus* haben wir einen Menschen,

der den Affen am nächsten steht, und in dem *Proconsul* haben wir einen Affen, der den Menschen am nächsten steht.

Wie hat nun die Evolution den Sprung vom *Proconsul*-Affen zum *Zinjanthropus* gemacht? Hier wie überall arbeitet die Evolution durch Zwischenstufen. Vor ungefähr 14 Millionen Jahren existierte ein Geschöpf, das zwar noch kein Mensch war, aber ein Affe mit menschenähnlicheren Zügen als der *Proconsul*-Affe. Er tendierte mehr zum Menschen hin und weg vom *Proconsul*-Affen. Ich nenne dieses Geschöpf vorläufig *Intermedianthropus*, natürlich nicht im Sinne der Paläoanthropologie, sondern um die Evolutionsphilosophie verständlicher zu machen. Man hat erst 1965 in Kenya zwei Hälften des Gaumens und einen Zahn im Unterkiefer eines *Intermedianthropus* gefunden. Kann es sein, daß auch der Mensch eine Zwischenstufe zu etwas noch Höherem ist?

Der Mensch hat aber bis jetzt unter etwas Höherem als ihm sich stets Gott oder Götter vorgestellt. So kam Samuel ALEXANDER (1859–1938) zu dem Schluß, daß die Gottheit ein über dem menschlichen liegendes, zeitliches Stadium sei. ALEXANDER hat den Ausdruck „*Emergenz*“ von seinem Vorgänger MORGAN übernommen, aber für ALEXANDER hat das Wort eine rein metaphysische Bedeutung. Durch ALEXANDER bekommt die Philosophie der Evolution ihre metaphysische Fundierung. Für ALEXANDER ist Gott die höchste und das „Raum-Zeit“-Kontinuum die niedrigste Stufe der Evolutionsleiter. Der Kosmos ist ein raum-zeitliches System, das nach und nach auf die Realisierung seiner letzten Vollendung (welche er Gott nennt) hinwirkt. *Space-Time* (Raum-Zeit-Kontinuum) ist sozusagen die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Gestalt. Die Zeit wird als der Geist des Raumes betrachtet.

Im Anfang war *Space-Time*, und innerhalb desselben entstanden zuerst grundsätzliche Qualitäten wie Form und Zahlen. Ist eine bestimmte Komplexität physiko-chemischer Vorgänge erreicht, so entsteht auch die Qualität des Lebens. Er sagt:

„Im Laufe der das Prinzip der Bewegung darstellenden Zeit zerfällt der Urstoff der Raum-Zeitlichkeit in Endlichkeiten von stetig anwachsender Komplexität¹¹).

An bestimmten Punkten in der Geschichte der Dinge nehmen die Endlichkeiten neue empirische Qualitäten an, die gegenüber den primären Qualitäten der Materie, neue Erfahrungsebenen sind; sie sind sekundäre Qualitäten, Leben, Geist¹². Der kosmische Vorgang hat bereits die menschliche Ebene erreicht, und der Mensch schaut vorwärts auf die nächst höhere Ebene, auf das Göttliche. Die Religion ist, nach ALEXANDER, das Verlangen nach diesem Ziel.

Der ganze Kosmos ist nun bemüht, das Göttliche hervorzubringen. (Wir sehen hier wieder, daß TEILHARDS „Punkt Omega“ und der „kosmische Christus“ als Ziel der Evolution und ähnliche Ideen gar nicht so neu sind, wie es heutzutage behauptet wird.) Da die Zeit die eigentliche Substanz der Wirklichkeit nach ALEXANDERs Theorie ist, kann kein Sein die Zukunft ausschöpfen, und sogar die Gottheit ist ein Geschöpf der Zeit. Aber wenn Gott nur eine künftige Möglichkeit sein sollte, dann würde die Religion die Anbetung einer Fiktion sein. Deswegen sagt ALEXANDER:

„Gott ist das Ganze der Welt, deren Qualität Gottheit ist. Das Ganze der Welt ist der Körper, und die Gottheit ist der Geist eines solchen Wesens. Dieser Eigentümer der Gottheit ist aber nicht wirklich, sondern ideell. Als ein wirklich Existierendes ist Gott die unendliche Welt zusammen mit ihrem *Nisus* nach der Gottheit, oder, um mit LEIBNIZ zu sprechen, die Welt ist voller Gottheit oder sie arbeitet an dieser mit¹³).

Aber vom Standpunkt der Religionsphilosophie muß der für den *Nisus* (d. h. Verlangen des Universums nach einer höheren Stufe) verantwortliche schöpferische Geist die *Quelle* des Universums sein und nicht nur dessen Ergebnis. Was ALEXANDERs Theorie außer acht läßt, ist, daß dasjenige, was für den Menschen das Absolute ist, nicht auch das Absolute für die Wirklichkeit Gottes zu sein brauchte. In der Evolution geht die Vorstellung der Verwirklichung voraus. Also die chronologische Reihenfolge des Empirischen ist in einer Ordnung verwurzelt, die über dem Empirischen steht. Die Gottesidee geht der Evolution voraus.

Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die sogenannte „*holistische*“ Evolutionstheorie des General SMUTS. Diese Evolutionslehre des so umstrittenen und seltsamen südafrikanischen Generals ist in Deutschland kaum bekannt geworden. SMUTS behauptet, daß das einzige universale Prinzip des Universums ist, das Streben immer größerer Ganzheiten zu schaffen. Dieses Prinzip nennt er *Holismus*¹⁴). Holismus ist für General SMUTS eine wirkende Naturkraft – eine *vera causa*, wie er sagt:

„Eine fundamentale, synthetische, ordnende, anordnende, regulierende Aktivität im Universum“¹⁵).

Merkwürdig ist, daß nach SMUTS der Geist nur ein Spätkömmling der Evolution ist. Er sagt:

„Wo war der Geist, als die weiten Meere des Silur die Oberfläche der Erde bedeckten und die niederen Arten der Fische und Meerestiere sich dem Kamm der Entwicklungswoge näherten? Oder, um noch weiter in die Vergangenheit zu gehen, wo war der Geist, als im frühen Kambrium die ersten konvulsivischen Erschütterungen auf der Erde Gebirge emporschleuderten, die heute von der Erdoberfläche gänzlich verschwunden sind, und als die Formen des Lebens – sofern es welche gab – von so niedrigstehender Art waren, daß wir keine Spur von ihnen im Verzeichnis des Lebendigen enträtseln können? Wo war der Geist, als das Sonnensystem selbst noch ein zerstreuter feuriger Nebel war“¹⁶).

Obwohl es stimmt, daß das Geistesvermögen erst später in dem Schema der Evolution kommt, ist es ein Fehler, unter Geist den Geist dieser oder jener Person zu verstehen anstatt den Kosmischen Geist, in dem der Weltprozeß stattfindet. Die Evolution muß ein einheitliches Ganzes sein. So versucht SMUTS die Beziehung der verschiedenen Klassen von Ganzheiten zueinander zu beschreiben. Er sagt:

„Die vier großen Zusammenhänge in der Realität (Materie, Leben, Geist und Persönlichkeit) werden als bloße Stufen in der progressiven Entwicklung eines und desselben grundlegenden Faktors angesehen, dessen Pfad das Universum in uns und um uns ist. Holismus begründet sie alle, verbindet sie alle und, soweit

Erklärungen überhaupt möglich sind, erklärt er sie und ist für sie verantwortlich¹⁷).

Als metaphysische Erklärung der Evolution bleibt SMUTS' Theorie offensichtlich anfechtbar. Viel bedeutsamer als seine holistische Evolution ist die Lehre von der *ingressiven* Evolution des berühmten englischen Mathematikers A. N. WHITEHEAD (1861–1947).

Die *ingressive* Evolution WHITEHEADs bedeutet eine Harmonie der Ideen. Nach WHITEHEAD kann eine absolute Möglichkeit nur durch Begrenzung zu einer bestimmten Wirklichkeit werden. Ein Wesen kann nur dann zum Dasein kommen, wenn es sich den Gesetzen des aktuellen Universums anpaßt. Ein aktuelles Ereignis ist der Treffpunkt von zwei Bereichen: die Welt der verwirklichten Ideen und die Welt der ideellen Möglichkeiten. Die letzte nicht reduzierbare Wirklichkeit nennt er Gott. Gott lenkt die Evolution. Ohne solche Lenkung könnte die unbegrenzte Aktivität der Evolution nicht fähig sein, aus dem unendlichen Bereich der ideellen Formen etwas Spezifisches zu gestalten. Er sagt: „Das Universum zeigt eine durch unendliche Freiheit bestimmte Schöpferkraft und auch einen durch unendliche Möglichkeiten gekennzeichneten Bereich der Formen: aber diese Schöpferkraft und diese Formen besitzen zusammen nicht soviel Macht, um Wirklichkeit hervorzubringen, solange sie nicht vereint sind mit der vollkommenen Harmonie der Idee, welche Gott ist“¹⁸).

Danach ist Gott „die wirkliche, aber nicht – zeitliche Wesenheit, in welcher die Unbegrenztheit reiner Schöpferkraft in eine begrenzte Freiheit verwandelt ist“¹⁹). Für WHITEHEAD ist Gott die Grundlage und Ziel des gesamten Evolutionsverlaufes. Er schreibt Gott drei Haupt-Aspekte zu, die mit den drei Aspekten seiner Evolutionstheorie des Universums übereinstimmen sollen. Gott als Weisheit, als Liebe und als Gerichtsbarkeit. Er sagt:

„Das Universum ist in dreifacher Weise ein schöpferischer Akt, der sich zusammensetzt aus:

- a) der einen unendlichen Verwirklichung der Begriffe;
- b) der vielfältigen Gemeinsamkeit der freien physischen Verwirklichung in der zeitlichen Welt; und
- c) der letzten Einheit der Vielfältigkeit des wirklichen Faktums mit dem ursprünglichen, begrifflichen Faktum“²⁰).

Das Verhältnis der Gebilde zur Schöpfung ist das der Potentiellen zu den Wirklichgewordenen. Die Gestalten und der Vorgang des Zeitablaufes brauchen einander. Der Vorgang erlangt Gesetzmäßigkeit und Bestimmung durch seine Teilnahme an den Gestalten, und die Gebilde existieren, insofern sie sachdienlich sind für die Realisation des Vorganges des Werdens. Die während der Evolution geschehenen Realitäten verwirklichen die von Gott in seiner Essenz geschauten Potenzen. Es besteht einerseits eine gestaltgebende Kraft und andererseits Gottes ursprüngliches Wesen, welches die Schau der Potenzen von ihrem Eintritt in den Evolutionsvorgang ist. Der gesamte Plan des Universums findet in Gottes Wesen seine mikroskopische Widerspiegelung.

Wir sehen, daß erst als es glückte, die spekulative deduktive Methode mit der noch früheren empirisch-induktiven Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis

zu verschmelzen, die Möglichkeit gegeben war, daß sich die Naturwissenschaft in dem heutigen atemberaubenden Tempo entwickeln konnte. An der Evolutionstheorie, wie sie schon rein spekulativ im klassischen Altertum aufgestellt worden war, sehen wir, daß erst Empirie und Induktion aus dieser alten Spekulation die moderne Evolutionstheorie entstehen lassen konnte.

Leider ist in dieser Hinsicht der Beitrag des berühmten indischen Naturwissenschaftlers Jagadis Chandra BOSE bis jetzt zu wenig berücksichtigt worden. Nach ungemein mühsamen Forschungen konnte BOSE beweisen, daß die Lebens-Einrichtung der Pflanze derjenigen der Tiere ähnelt. Seine Erfindung des *Crescographs* vermag das Wachstum der Pflanzen zu registrieren, indem die geringste Bewegung zehnmillionenfach vergrößert wird²¹). Er konnte zeigen, daß die Pflanzen eine Stufe der Evolution innehaben, auf der sie auch Gefühle wie Liebe, Haß, Freude, Angst, Schmerz u. ä. manifestieren. BOSE konnte beweisen, was der große SCHOPENHAUER²²) nur geahnt hatte, nämlich, daß sogar noch auf der untersten Stufe der Evolution (z. B. bei Metallen) solche Erscheinungen wie Erschöpfung und Erholungsbedürftigkeit feststellbar sind. BOSEs Apparate konnten alle Lebensvorgänge der Pflanzen wahrnehmen und in millionenfacher Vergrößerung auf die Leinwand projizieren. Die auf diese Weise vermittelten Reaktionskurven nannte BOSE die *Pflanzenschrift*. BOSEs Schlußfolgerung war, daß allem Lebendigen eine Eigengesetzlichkeit zugeschrieben werden kann. Damit war die ganze Evolution in ein völlig neues Licht gerückt. Auch der deutsche Philosoph Gustav Theodor FECHNER war zu ähnlichen Gedanken gekommen in seinem Werk *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen*. Aber erst BOSE hat diese Theorie mit naturwissenschaftlichen Experimenten untermauert. Er veröffentlichte seine Forschungsergebnisse in einem gut fundierten Werk, das im Jahre 1928 auch in deutscher Fassung erschien²³).

Ein anderer ziemlich vernachlässigter Aspekt der Evolution ist das Auftauchen von sog. „*unadressierten Erscheinungen*“ während des Evolutionsvorganges. Es sind dies Erscheinungen, die für die Organismen keine unmittelbar der Erhaltung dienende oder sonstwie nützliche Aufgabe haben. Adolf PORTMANN hat Ungeheures geleistet, indem er die neuen Fronten der biologischen Arbeit entdeckte. Er sagt:

„Die Entwicklung der neuen Forschungsfront macht gerade dieses Reich der unadressierten Erscheinungen zu einem neuen Problem. Sie sind das Instrument einer besonderen Manifestation des Lebens, der Selbstdarstellung des Organismus – sie sprechen in der Sprache der Sinne die Besonderheit, das Artgemäße, das Spezifische einer Lebensform aus. Das wichtigste Feld dieser Demonstration des Eigenwerts ist die Welt der Augen, das Lichtreich. Das Licht als wichtigstes Medium des Erscheinens wird dem Biologen neu zu einem Problem, so wie es dem Physiker immer wieder neue Fragen aufgibt“²⁴).

Ferner sagt er:

„Die neue Wendung der Morphologie bezeugt schon heute, daß der Organismus einen großen Anteil seiner Energien verwendet zum Aufbau von Gebilden, die in allererster Linie der Manifestation seiner Eigenart, der Selbst-Darstellung dienen. Niemand wird die Rolle erhaltender Funktionen gering achten. Aber die

übersteigerte Aufmerksamkeit, die sie durch eine nach Nutzen und Zwecken fahndende Naturdeutung erlangt haben, wird von der jetzt werdenden neuen Morphologie sehr stark eingeschränkt²⁵⁾.

Jetzt sehen wir, wie die metaphysische und die biologische Auffassung von der Evolutionslehre verschmelzen, um ein umfassenderes Bild der Abstammungslehre zu geben. Diesen neuen Bereich können wir als *Meta-Biologie* bezeichnen. Sie ist die Evolutionslehre in *integraler* Sicht.

Je mehr man die meta-biologische Konzeption von Mensch und Evolution studiert, desto mehr ist man erstaunt, in welcher verblüffender Art die neuesten Experimente der heutigen Naturwissenschaft die Lehrsätze der buddhistischen Metaphysik bestätigen. Welche unsagbare Weisheit liegt verborgen in der sog. „*Dharma-Theorie*“ der buddhistischen Metaphysik, und wie wenig hat man sie über die Jahrhunderte hin beachtet, bis sie heute in der jüngsten Naturwissenschaft ihre endgültige Rechtfertigung gefunden hat. Bereits im Jahre 1923 erschien in London ein Buch, das die Frage nach dem Kern der buddhistischen Metaphysik der Evolution in neuem Lichte stellte. Der russische Gelehrte Theodor STCHERBATSKY veröffentlichte ein Buch unter dem Titel: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*²⁶⁾. Das Buch ist eine konzentrierte Darstellung der Lehre des VASUBANDHU (4 n. Chr.), wie sie in dessen „Schatzkammer der Metaphysik-Lehre“ (*Abhidharma-Kośa*) gegeben wird. Diese metaphysischen Lehren werden abgekürzt als DHARMA-THEORIE bezeichnet und sind außerhalb der Fachwelt kaum bekannt, obwohl die in der Dharma-Theorie entwickelte Grundkonzeption die Basis der buddhistischen Philosophie aller Richtungen bildet. Sie behandelt Evolution wie Gottesidee vom Standpunkt der Metaphysik. Die älteste buddhistische Überlieferung enthielt bereits die wesentlichen Hauptgedanken, die in *Abhidharma-Kośa* eine subtile Ausprägung gefunden haben. Jedoch war es der BUDDHA (Gautama) selbst, der diese Lehre verkündet hatte, und erst später haben die großen buddhistischen Denker der klassischen Blütezeit den wesentlichen Gehalt derselben in einer ihrer Zeit angepaßten Form umgearbeitet. Nach der Dharma-Theorie ist die Schöpfung aus dem Zusammenwirken von nicht-mehr-reduzierbaren Realitäten zustande gekommen. Diese nicht-mehr-reduzierbaren Realitäten nennt man DHARMA-EINHEITEN.

Das Wort *dharma* ist etymologisch vom Stamme „*dhr-*“ her abzuleiten und bedeutet *stricto sensu*: tragen; und im weitesten Sinne bedeutet das Wort alles, was irgendwie als ein tragendes Prinzip innerhalb des Kosmos und des Evolutionsvorganges angesehen werden kann. Im korrekten Sprachgebrauch ist das Wort Dharma-Einheit für alle Dinge zu verwenden, die sich nicht mehr auf etwas anderes zurückführen lassen. Die Dharma-Theorie versucht die Welt und den Evolutionsprozeß durch das Zusammenwirken separater, aber miteinander nach strenger Gesetzmäßigkeit kooperierender Faktoren (d. h. der Dharma-Einheiten) zu erklären. Lebewesen sind jedoch keine Dharma-Einheiten, weil sie *per definitionem* Kombinationen von Dharma-Einheiten darstellen.

Also ist eine Dharma-Einheit ein Träger seiner eigenen Charakteristika; ein Daseinsfaktor oder eine Energie *sui generis*, die einen Bestandteil der Realität dar-

stellt. Sie sind die letzten greifbaren Faktoren der Wirklichkeit und sind zugleich Kräfte. Sie sind als die nicht mehr anderweitig reduzierbaren Bestandstücke der Wirklichkeit vorzustellen. Jede Dharma-Einheit ist etwas Selbständiges für sich und kann nicht in einer anderen enthalten sein, in sie eingehen oder aus ihr hervorquellen. Aber jede Dharma-Einheit steht in ununterbrochener Wechselbeziehung zu allen anderen, wobei gewisse Dharma-Einheiten stets gleichzeitig miteinander auftreten. Eine neue Dharma-Einheit kann nur durch das Zusammenwirken einer Anzahl von anderen entstehen. Unter Dharma-Einheiten sind aber nicht die konkreten Dinge der Außenwelt zu verstehen, sondern eigentlich nur das, was ohne Zuhilfenahme der Sinne einem zum Bewußtsein kommt. Dabei ist festzustellen, daß der Mensch sowie die von ihm erlebte Außenwelt nicht ein einheitliches Ganzes darstellen, sondern vielmehr aus zahlreichen Dharma-Einheiten bestehen. Der Mensch wie auch seine Außen- und Innenwelt wird aufgelöst in Dharma-Einheiten, die in einem ununterbrochenen Kommen und Gehen begriffen sind. Diese Dharma-Einheiten sind aber strengster Gesetzmäßigkeit unterworfen. Sie sind als die vielen verschiedenen Ausdrucksformen des Kosmischen Gesetzes zu betrachten, das sich in der sinnvollen Einrichtung des Kosmos entfaltet wie auch in der sittlichen Ordnung der Welt. Die Dharma-Einheiten sollen so innig miteinander zusammenwirken und sich in ihrem Kommen und Gehen so schnell ablösen, daß der Mensch dessen nicht gewahr wird. Wenn eine Dharma-Einheit ihre Wirkungskraft erschöpft hat und in der Proportion verschwindet, bringen die Ursachen, die sie ursprünglich entstehen ließen, eine andere Dharma-Einheit gleicher Art hervor, die an die Stelle der ausgeschiedenen tritt. So ist der Mensch (wie auch die Evolution) vergleichbar einem pausenlos dahinfließenden und dennoch ständig sich erneuernden Strom von Dharma-Einheiten, die streng gesetzmäßig nach- oder nebeneinander auftreten können. Auch mit dem Tode der Person erleidet dieser Strom keine Unterbrechung. Die einzelnen Dharma-Einheiten wirken über den Zerfall des Leibes hinaus und bilden die Grund-Keime für das Leben eines neuen Wesens, das der Erbe aller Dharma-Einheiten des Verstorbenen wird. Man kann den Ausdruck *Seelenwanderung* nie und nimmer auf die Lehre BUDDHAs anwenden, weil die sog. „Seele“ hier bedeutet (wenn überhaupt irgend etwas):

Eine ununterbrochen veränderliche Gesamt-Summe von Dharma-Einheiten, die vorübergehend in einem spezifischen Körper ihre physische Hülle finden. So sind der „Verstorbene“ und der auf Grund von dessen noch wirkenden Dharma-Einheiten „Wiedergeborene“ zwei verschiedene Wesen, die dennoch eine Einheit bilden. Das verbindende Glied zwischen dem abgelaufenen und neuentstandenen Dasein sind die Willens-Regungen (gen. *Sanskāra*), welche die Zusammenstellung neuer Dharma-Einheiten zu einem Individuum bedingen. Das, was stirbt und dann wiedergeboren wird, ist nichts anderes als der sich in einer Aufeinanderfolge von Einzelwesen kontinuierlich fortsetzende Strom von Dharma-Einheiten. In der Praxis würde das bedeuten, daß die Stufe der psychischen Evolution, die ein Wesen erreicht, in einem Abhängigkeitsverhältnis steht zu dem im letzten Augenblick des Todes dominierenden Verlangen. Für BUDDHA bedeutete Evolution die Einheit des Universums als das fundamentale Gesetz seines Bestehens.

Der Dharma als Evolutionsgesetz offenbart, daß alles Leben Fortsetzung des Vergangenen ist. Das jetzige Leben ist nur ein Glied einer langen Kette. Wir beginnen als einfache Zelle und enden als komplexes Individuum. Vom Ur-schlamm bis *Nirvāna* ist alles Evolution.

Die östlichen und westlichen Auffassungen über Evolution und Gottesidee als eine Ganzheit zu betrachten ist das Bestreben des berühmten zeitgenössischen Denkers Jean GEBSER und seiner Integralen Philosophie. Diese integrale Konzeption ist auch ein Bestandteil der Evolutionslehre der Brüder HUXLEY. Sir Julian HUXLEY entwickelte die integrale Auffassung in seiner Theorie vom *Psychometabolismus* (d. h. psychischer Stoffwechsel), und sein Bruder Aldous hatte seine eigene Theorie über Evolution durch integrale Erziehung entwickelt, die für eine bessere Kenntnis des Forschungsgegenstandes außerordentlich wichtig ist. Wir behandeln deswegen die Gedanken von Aldous HUXLEY im folgenden Kapitel besonders ausführlich.

2. KAPITEL

Evolution durch Integrale Erziehung

(Aldous HUXLEYs Sendung an unsere Zeit)

„Den Alten aber war der Dichter noch Seher, der verborgene Wahrheiten kündete; die Einbildung war keine tanzende Kurtisane, sondern Priesterin im Hause Gottes, deren Aufgabe es war, nicht trugvolle Täuschungen zu ersinnen, sondern verborgene Wahrheiten bildhaft darzustellen.“

– AUROBINDO²⁷) –

Wenn man HUXLEY im Lichte des *Vedānta* liest, hebt sich von seinem Werke insgesamt eine neue philosophische Stellung ab. Er hat das LOCKE-NEWTONsche mechanische und pluralistische Universum durch einen integralen und ethischen Idealismus ersetzt. Er kommt zu dem Schluß, daß der Mensch sich in eine rationale Beziehung zur letzten Wirklichkeit stellen muß, obwohl eben diese überrational ist. Spekulation insbesondere von der analytischen skeptischen Gattung, ist nur möglich, wo sie auf unmittelbar gegebener Erfahrung beruht... niemals auf der Basis eines *apriori* Wissens. Der Zweifel führt, wenn ihm volle Bewegungsfreiheit gestattet wird, zurück zur Religion. Blinder Glaube wird ersetzt durch eine wissenschaftlich geprüfte Gewißheit. Daher scheut HUXLEY keinen Weg und keine Mühe, um eine wissenschaftliche und verstandesmäßig einleuchtende Stütze für seine Mystik zu finden. Da Sinn und Zweck des Lebens darin bestehen, Sinn und Bedeutung des Lebens selbst zu verstehen, hält es HUXLEY für unerlässlich nachzuforschen, wie es kommt, „daß so viele so vielen verschiedenen Kulturen angehörige Philosophen und Mystiker durch logische Folgerungen oder durch unmittelbare Intuition die Überzeugung gewannen, daß die Welt Sinn und Wert besitzt...“ (*that so many philosophers and mystics belonging to so many different cultures, should have been convinced, by inference or direct intuition, that the world possesses meaning and value...*). Beispielsweise unterscheidet sich die Bergpredigt in ihren Werturteilen kaum von den Grundsätzen des Buddhismus und anderer Formen der Mystik. Die Einmütigkeit der Mystiker, die mit der Nichteinmütigkeit der Wissenschaftler bedeutsam kon-

trastiert, veranlaßt bei HUXLEY einen Glauben, eine Überzeugtheit von der Existenz einer Wertskala, die universale Gültigkeit hat. „*All men have a sense of values. Our sense of value is intuitive. And the values are everywhere and in all kinds of society broadly the same.*“ (Alle Menschen haben ein Gefühl für Werte. Unser Gefühl für Werte ist intuitiv. Und die Werte sind überall und in allen Arten der Gesellschaft weitgehend dieselben.) Dementsprechend ist HUXLEY der Ansicht, daß man über bestimmte mystische Probleme nachdenken sollte, selbst wenn man sie nicht nach dem in der Naturwissenschaft allgemein üblichen Verfahren erforschen kann. Denn auch die Wissenschaft „ist auf einen Glaubensakt gegründet; Glauben an die Gültigkeit der logischen Prozesse des Geistes, Glauben an die äußerste Erklärbarkeit der Welt...“ (*is based upon an act of faith – faith in the validity of the mind’s logical processes, faith in the ultimate explicability of the world...*). Und wenn letzten Endes die Wissenschaft beim Glauben Unterstützung und Halt sucht, besteht kein Grund, ihr eine größere Unfehlbarkeit zuzuerkennen als der Religion oder der Mystik. Im Grunde sind sie beide Methoden der Erforschung, die eher einander ergänzen als widersprechen. Man sollte sie vereinen, um ein vollkommenes Bild des Menschen und seiner Stellung im Kosmos zu gewinnen. Er hält es deshalb für ein Erfordernis von grundsätzlicher Bedeutung, dem rein intellektuellen Wissen und Erkenntnisstreben des Westens in der tiefgründigen spirituellen Weisheit des Ostens einen ausgleichenden Widerpart entgegenzusetzen. Und er wendet sich hierbei dem *Vedānta* als dem idealen Werkzeug zu, um dieses zuwege zu bringen. Obwohl er über die moderne Zivilisation mit ihrer Überorganisation und ihrem Materialismus stärkstes Unbehagen empfindet, fordert uns HUXLEY nicht dazu auf, uns von ihr zurückzuziehen, sondern über sie Macht zu gewinnen, indem wir unsere eigene Persönlichkeit überwinden. Wenn das Ego unterworfen ist, erweitert sich das Bewußtsein. Das Überrationale in uns stellt uns buchstäblich „jenseits von Gut und Böse“. In seinem unnachgiebigen Ankämpfen gegen jegliche Form von Materialismus-Determinismus erringt HUXLEY einen großen Triumph. So beschreibt André MAUROIS das Denken HUXLEYs in seinen *Magiciens et Logiciens*²⁸) als spekulativen Empirismus. HUXLEYs Denken ist jedoch schon um ein Beträchtliches fortgeschritten seit MAUROIS diese Worte schrieb. Es wäre treffender, den späteren HUXLEY als empirischen *Vedāntisten* zu bezeichnen. HUXLEY lehnt jedwede Doktrin einer historischen Notwendigkeit kategorisch ab. Der Mensch als Einzelmensch ist die Erscheinung von erster, vielleicht einziger Bedeutung. HUXLEY bietet eine Philosophie, jedoch kein philosophisches System. Für ihn ist der Mensch etwas zu Heiliges, um in ein System eingeschlossen zu werden. Selbst die Mystik ist nur um des Menschen willen da; der Mensch ist nicht dazu geboren, um das Mystische zu nähren und zu hegen. HUXLEY versucht den Empirismus LOCKEs und seiner Tradition mit dem spekulativen Idealismus der BERKELEYschen Tradition zu vereinigen. Um aber das Überrationale im Menschen in Anschlag zu bringen, fügt er dieser Verbindung hinzu, was er von jenem großen Mystiker und Dichter William BLAKE gelernt hat. Das religiöse Element in dieser Kombination wird aus den Lehren von Kardinal NEWMAN herausgeführt, dem HUXLEY mehr verdankt,

als er wahrhaben will. Diese stattliche Synthese wird dann durch *Vedānta* zu... der in unserer Zeit vertretbarsten Form der einen und einzigen *philosophia perennis* sublimiert: das Heiligste von allem Heiligen ist der allerleuchtete Geist selbst.

Wie AUROBINDO entwickelt auch HUXLEY dynamisch neue Ideen hinsichtlich der Reform in der Erziehung. Und wie bei AUROBINDO zielen diese Reformen darauf ab, die Individualität des Individuums gegenüber der Gesellschaft zu bewahren und zugleich den einzelnen seine Individualität in Richtung auf das Integrale Selbst transzendieren zu lassen. In seinem jüngsten Buch *Brave New World Revisited* verdichtet sich das Erziehungsziel zu „Freiheit“. Das will besagen: Freiheit von von außen her andringenden suggestiven Einflüssen; Freiheit von den „verborgen wirkenden Einflüsterungen“ der Reklame, der Propaganda und der Massenhypnose. In *The Doors of Perception* begegnet uns das Erziehungsziel in folgender Sinndeutung: „*How one can become more perceptive, more intensely aware of inward and outward reality, more open to the spirit... more capable of controlling our own, automatic nervous system...*“²⁹). (Wie man auffassungsfähiger, eindringlicher der inner-geistigen und der äußeren Wirklichkeit inne, offener dem Geistigen wird... befähigter, sein eigenes unwillkürliches Nervensystem zu beherrschen). Die übertriebene Bedeutung, die allem Buchwissen in unserem Erziehungssystem zuerkannt wird, ist Zielscheibe eines heftigen Beschusses und wird ad absurdum geführt³⁰).

„*Under a more realistic, a less exclusively verbal system of education than ours, every ‚Angel‘ would be permitted as a sabbatical treat... to take an occasional trip through some chemical Door in the Wall into the world of transcendental experience*“³¹).

Im Rahmen eines mehr realistischen und weniger exklusiv-sprachlogischen Erziehungs- und Bildungssystems als das unsrige ist, wäre es jedem „Engel“ (hier im Sinne einer Art von „Dr. Allwissend“, weise in seinem eigenen umgrenzten Ideenkreis) gewissermaßen als ein „Sonntagsausflug“ gestattet, durch die chemische Tür in der Mauer einen gelegentlichen Abstecher in der Welt der transzendentalen Erfahrungen zu unternehmen. Das Erziehungs- und Bildungsziel soll, um es einmal anders zu sagen, den Menschen so *heilig* machen (im vollen Sinne des Wortes), wie er es selbst als Sinnesmöglichkeit in sich trägt. „*Our goal is to discover that we have always been where we ought to be*“³²). (Unser Ziel ist es, zu entdecken, daß wir immer schon gewesen sind, wo wir sein sollten.) Aldous HUXLEY versucht (wie RADHAKRISHNAN) eine Synthese zwischen der Erziehung eines Mystikers (RADHAKRISHNANs „*Intuition*“) und dem übrigen Bildungsstand zustande zu bringen, der sich auf systematischer Verstandeschulung (RADHAKRISHNANs „*Intellect*“) gründet; eine Parallele zu dem Bemühen seines Vorfahren T. H. HUXLEY, eine Synthese zwischen humanistischen Studien und Erziehung durch die Naturwissenschaften zu schaffen. Letzterer Versuch wird durch den zeitgenössischen Romanautoren C. P. SNOW noch weiterhin verfolgt, dessen ehrgeiziges Projekt ein Zyklus von elf Romanen mit dem Titel *Strangers and Brothers* ist, in dem er die ungeheure Kluft zu zeigen beabsichtigt, die sich zwischen Naturwissenschaftler und den literarischen Intel-

lektuellen aufzut. SNOW fühlt, daß dieser Krieg zwischen den „Zwei Kulturen“ den Westen mit einer Einbuße an praktisch einsetzbarer Stärke und kultureller Schöpferkraft bedroht. Für HUXLEY basieren diese „Zwei Kulturrichtungen“ wie sie SNOW vertritt, ausschließlich auf systematischem Vernunftdenken und können somit das Dilemma des Menschen nicht entwirren. Notwendig ist eine visuelle Erziehung und Bildung als Gegenbewegung zu einer rein „verbal-logischen“. Bildung ist für HUXLEY in einem sehr realen Sinne: *Die Kunst des Sehens (The Art of Seeing)*. Die Fähigkeit, die Dinge wirklich so zu sehen, wie sie sind. „*To be enlightened is to be aware, always, of total reality in its immanent otherness – to be aware of it and yet to remain in a condition to survive as an animal, to think and feels as a human being, to resort whenever expedient to systematic reasoning*“⁸³).

Erleuchtet zu sein (d. h.: zur Vollendung und Vollkommenheit geführte Bildung) heißt: der totalen Realität in ihrer immanenten Andersheit innezu sein – ihrer innezuwerden und doch in einer Verfassung zu bleiben, um als Lebewesen zu überleben, als menschliches Wesen zu denken und zu fühlen, und, wann immer es förderlich ist, zu systematischem Verstandes- und Vernunftdenken Zuflucht zu nehmen. Anders als die traditionellen Mystiker unterschätzt HUXLEY die Bedeutung der Sinne in seinem Entwurf eines Erziehungs- und Bildungssystems nicht. „*This training of the senses is of the highest importance. Sensuous impressions are the basis of all mental processes; the more things we have touched, seen, heard, the richer will be our imagination, the more we shall have to think about, and the greater the number of ways in which we shall be able to think. Further, the process of exercising the senses stimulates the whole infantile mind, strengthens it and quickens its growth... The systematic training of the senses is of vital importance (especially) to every town-bred child*“⁸⁴). (Diese Übung der Sinne ist von höchster Bedeutung. Sinnliche Eindrücke sind die Grundlage aller geistig-seelischen Prozesse; je mehr Dinge wir berührt, gesehen, gehört haben, je reicher ist unsere Vorstellungskraft, je mehr müssen wir nachdenken, und je größer ist die Zahl der Art und Weisen, auf die wir denken können. Ferner stimuliert der Prozeß der Ausbildung der Sinne das gesamte infantile Geist-Gemüt, stärkt es und beschleunigt ihr Wachstum... Die systematische Übung der Sinnesorgane ist von lebenswichtiger Bedeutung [insbesondere] für jedes Großstadtkind.) Das Kind sollte nicht so sehr in irgend etwas unterrichtet werden als vielmehr darin, wie es sich selbst erziehen und bilden kann. Demgemäß ist HUXLEY der Auffassung, daß ein „guter“ (d. h. ein einsatzfreudiger und tüchtiger) Lehrer unter dem gegenwärtigen Bildungs- und Erziehungssystem noch mehr Schäden verursacht, als es ein „langweilig-stumpfsinniger“ täte. „*For the clever schoolmaster makes things too easy for his pupils; he relieves them of the necessity of finding out things for themselves. By dint of brilliant teaching he succeeds in almost eliminating the learning process... The stupid teacher, on the other hand, may be so completely intolerable that the child will perhaps be driven... to educate himself*...“⁸⁵). (Denn der kluge Schullehrer macht die Dinge für seine Schüler zu leicht; er befreit sie von der Notwendigkeit, Dinge für sich selbst herauszufinden. Vermittels glänzender Unterrichtsführung und

Erziehungsleitung ist am Ende sein Erfolg, daß er den Lernprozeß nahezu eliminiert... Der einfältige Lehrer andererseits kann so völlig untragbar sein, daß das Kind vielleicht dazu angetrieben wird... sich selbst zu erziehen...“⁸⁶). Moderne oder heute anerkannte Erziehungssysteme beginnen mit zwei gewaltigen Trugschlüssen, die ihrerseits eine Fülle von Mängeln in dem wirklich praktizierten System verursachen. Nach HUXLEY sind die zwei beträchtlichen Trugschlüsse folgende:

- a) den Intellekt als einen Kasten zu betrachten, in den neue Vorstellungen unter Druck hineingepreßt werden können,
 - b) zu meinen, daß dasselbe Wissen durch dieselben Methoden „in radikal verschiedene geistig-seelische Konstitutionen hineingepumpt“ werden können.
- Die mannigfachen Schäden eines solchen Systems der Massenerziehung lassen sich in die eine oder andere der drei Hauptkategorien solcher Schäden einstufen:
1. Aufopferung des Individuums an das System⁸⁷).
 2. Psychologisch nicht stichhaltige Lehrmethoden⁸⁸).
 3. Unvernünftige Methoden in der Durchsetzung der Disziplin⁸⁹).

Wie ROUSSEAU⁴⁰) befaßt sich HUXLEY mit dem Erziehungsproblem, aus dem Individuum „sowohl einen Menschen als auch einen Bürger“ zu machen. Vielleicht entspringen HUXLEYs Ansichten über die Erziehung dessen Ansichten über die Verschiedenheiten der menschlichen „Intelligenz“. HUXLEY räumt ein, daß dieser letztere Begriff nicht klar und genau definiert werden kann, und doch ist er geneigt, in aggressiver Weise dogmatische Auffassungen über ihn zu formulieren. In einer unkritischen Weise macht sich HUXLEY das Verfahren JUNGs zu eigen, die menschlichen Wesen in zwei Haupttypen zu scheiden: den introvertierten und den extravertierten Menschen. HUXLEY besteht weiterhin darauf, daß jedes menschliche Wesen zu dem einen oder anderen der beiden Typen gehören muß⁴¹).

Überdies: alle Auseinandersetzungen zwischen rivalisierenden philosophischen Richtungen könnten dieser zwiefältigen Scheidung von „verschieden orientierten Psychologien“ zugewiesen werden. JUNG übervereinfacht das Problem fernerhin dadurch, daß er die Welt in eine weiter gefällige Zweifaltigkeit aufteilt: in Ost und West⁴²). Der erstere Bereich wird dann in den Kasten mit der Aufschrift „Introvertiert“ – und der letztere in einen solchen mit der Aufschrift „Extravertiert“ geordnet. Diese Tendenz zur Übervereinfachung ist es, die vielleicht das heute übliche Erziehungssystem in die Lage einer dringenden Reformbedürftigkeit gebracht hat!

Wenn HUXLEY meint, daß das Ziel des Lebens darin besteht, unser Inner-Geistiges ans Licht zu bringen, muß auch die Erziehung danach ausgerichtet sein. Erziehung bedeutet die Verwandlung jedweden Unvermögens in Vermögen und Fähigkeit, und zwar durch angemessen ausgerichtete bewußte Bemühung. Der Einzelmensch muß zuerst darin belehrt werden, wie er „das Himmelreich“ in sich selbst finden kann... dieses würde von selbst zum „Himmelreich“ auf Erden führen. Die Entdeckung des Dr. BATESchen Systems des Augentrainings „war für mich (HUXLEY) eine Demonstration in einem Sonderbereich für die

Möglichkeit, seiner eigenen Umstände Herr zu werden anstatt ihr Sklave“ (*was for me a demonstration in one particular sphere, of the possibility of becoming the master of one's circumstances instead of the slave*)⁴³). Erziehung bedeutet Selbstmeisterung, das Ego zu überwinden. Die lebenslange Täuschung, daß das Ego uns hintergeht, herauszufinden und zu durchschauen, das ist das höchste Erziehungsziel.

Mögen wir dieses vergleichen mit den Ansichten über die Erziehung, die das PANCATANTRA des alten Indiens vertrat:

„What is learning,
whose attaining
Sees no passion wane,
no reigning
Love and self – control?
That does not make the
mind a menial,
Finds in virtue no congenial
Path and final goal?
Whose attaining is but straining
For a name, and never gaining
(True) fame or peace of soul“

– Arthur W. Ryder's translation – (Die englische Fassung)

(Was ist Wissen, Lernen und Erkennen,
Dessen Erwerb die Leidenschaften nicht sublimieren kann,
Keine Herrschaft von Liebe und
Selbstbezwungung sehen läßt.
Das zum Diener nicht macht den denkenden Geist,
In der Tugend keinen Pfad, naheliegend, preist,
Kein Ziel, das beglückt zuletzt.
Dessen Erwerb nichts ist als mühesames Beginnen
Nach einem Namen und nie Gewinnen
[Wahren] Ruhm oder Seelenfrieden, einst und jetzt.)

ALDOUS Vorfahre T. H. HUXLEY betonte die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erziehung; ALDOUS betont die Notwendigkeit einer „Nach-Innen-Gerichtetheit“ und einer „Offenheit“, so daß der wahrhaft Erzogene sein ganzes Erwachsenenleben hindurch festhält an „jener Offenheit und Elastizität des Geistes, ohne die niemand von den Lektionen der Erfahrung einen Nutzen gewinnen oder sich an soziale Wandlungen und neue Erkenntnisse anpassen kann“ (*that openness and elasticity of mind without which nobody can profit by the lessons of experience or adjust realistically to social changes, new knowledge and unfamiliar ideas*)⁴⁴).

HUXLEYs Botschaft lautet, daß unsere gegenwärtige Gesellschaft eine spirituelle Krise durchläuft, die alle bisherigen Krisen übersteigt⁴⁵). Diese Krise, die den religiösen Glauben von vielen zerbrochen hat, hat andererseits die spirituellen Bemühungen von einigen wenigen Weitblickenden verstärkt. Unter dem Gefühl

einer herannahenden kosmischen Katastrophe erschauernd, ist man versucht, in Zynismus und Hedonismus Trost zu finden. Das aber ist, wie HUXLEYs frühere Romane ausweisen, ein Heilmittel, das sich schlimmer auswirkt als eine Krankheit. Worin besteht nun unsere praktische Pflicht? HUXLEY warnt uns vor den Konsequenzen, die sich ergeben, wenn wir mit den äußeren Lebensumständen so innig beschäftigt sind, daß der eigentliche, wesentliche Zweck des Lebens unbeachtet bleibt. Alle unsere Schwierigkeiten und Sorgen rühren von einem falschen Maßstab von Werten her. Wenn wir diese Wertskala nicht aufs neue sichten und ordnen, werden unsere politischen und wirtschaftlichen Anstrengungen, so edel und hochgesetzt sie auch sein mögen, weiterhin übel aussehen.

Unsere praktische Pflicht besteht darin, nach der Wahrheit zu suchen⁴⁶). Die Wahrheit aber ist nach HUXLEYs Ansicht, die in seiner *philosophia perennis* volle Bestätigung und Stütze findet, die Tatsache, daß wir nicht geboren sind, um die launischen Einfälle und Grillen unserer Persönlichkeit zufrieden zu stellen . . . , sondern im Gegenteil: wir sind dazu geboren, diese Persönlichkeit zu disziplinieren. Das Leben hat nur ein *wirkliches* Ziel: die Entdeckung des göttlichen Urgrundes und die bewußte Vereinigung mit ihm⁴⁷). Erwägt man dieses, so könnte man sagen, HUXLEYs Botschaft lasse in den Hauptstrom der Philosophie nichts „Neues“ einfließen. Nach HUXLEY kann aber die Wahrheit nicht irgend etwas Neues sein; sie währt durch die Jahrhunderte; sie ist *perennis*. Sie ist, was der erste Schöpfungsmorgen schrieb und was das letzte Tagen der Abrechnung lesen wird. Unsere gegenwärtigen Industriegesellschaften brüten physische Gefahren aus, indem sie sich weigern, den Menschen als ein „geistiges Wesen“ (als ein *Zweck* für ihn und in sich) anzuerkennen. Auch ist es gefährlich, den Kosmos so zu behandeln, als ob er einen Zweck hätte, der nicht das Zur-Wirkung-Bringen göttlicher Gesetze beinhalte.

Das Verdienst von HUXLEYs Beitrag zum weltweiten Denken besteht darin, daß er eine wohlausgewogene Synthese zwischen den beiden folgenden Notwendigkeiten schafft:

1. einem Wandel von innen her (Mystik, *Vedānta* usw.)
und
2. einem Wandel von außen her (Sozialreformen, wissenschaftliche Landkultivierung, integrale Erziehung).

Nur infolge unserer technischen Erfindungen sind wir zu denken versucht, daß wir weiter wären als die alten Weisen des Ostens. Vielleicht sind wir es. Wir wissen aber offenbar verschwindend wenig über den wahren Sinn und Zweck unseres Lebens: Eine Bestätigung hierfür läßt sich in unserer Voreingenommenheit gegenüber dem nur relativ „Trivialen“ sehen, so daß wir nie für etwas, was in Wirklichkeit das Entscheidende ist, „Zeit haben“⁴⁸). Den Weisen des Ostens gelang es, obwohl ihnen geringere wissenschaftliche Fakten zur Verfügung standen, die letzten Wahrheiten hinsichtlich der Natur des Universums und des essentiellen Seins des Menschen zu entdecken. Die Schwäche der modernen Naturwissenschaft liegt darin, daß sie dem von der Sinneserkenntnis abgeleiteten

Wissen zuviel Ehre erweist, obwohl sie einräumt, daß diesen Sinnesorganen selbst eine beschränkte, unvollkommene und sogar unzuverlässige Wahrnehmung zu eigen ist.

Von daher die Notwendigkeit für *Vedānta*, der uns hilft, den Sinn und Zweck unserer Inkarnation auf Erden aufzudecken. Die Mystik ist uns darin behilflich, jenen Zweck zu realisieren⁴⁹).

Die Tatsache, daß man allen anderen Zwecken – den „höchsten“ ausgenommen – nachjagte, hat zu ungeheuren äußeren Erfolgen geführt, jedoch einen bitteren Nachgeschmack innerer Lebensleere hinterlassen. C. E. M. JOAD sagt uns in seinem Buch über RADHAKRISHNAN: „*It is a fundamental principle among those engaged in inventing occupations for the rich to discover for themselves that they can never stand any amusement for more than an hour. Before the hour is over they become bored...*“⁵⁰). (Es ist ein fundamentaler Grundsatz unter den mit der Erfindung von Betätigungen für die Reichen Beschäftigten, für sich selbst zu entdecken, daß sie es mit einem Zeitvertreib niemals länger als eine Stunde aushalten können. Ehe die Stunde um ist, überfällt sie die Langeweile . . .) Da die Betätigungen der Persönlichkeit *per se* nichtig sind, wird die menschliche Aktivität erst lohnend, wenn sie zu dem primären Ziel der Vereinigung mit dem göttlichen Urgrund einen ergänzenden Beitrag liefert. Eine Gesellschaft ist nach den Möglichkeiten zu beurteilen, die sie ihren Gliedern zur Erlangung jenes Zieles bietet: nämlich des intuitiven Sichbewußtwerden Gottes. Wenn eine solche Gelegenheit sogar einer Minderheit von ernsthaften Suchern verweigert wird, stellt sich die Gesellschaft damit ihr eigenes Todesurteil aus. Und das, sagt HUXLEY, ist genau das, was unsere gegenwärtige Gesellschaft tut⁵¹).

Den bedeutsamsten Beitrag zum Denken unserer Zeit liefert HUXLEY dadurch, daß er uns immer und immer wieder daran erinnert, daß unser Leben zu wertvoll ist, um in Langeweile oder in der Flucht vor der Langeweile vergeudet zu werden. Das Leben auf Erden vermittelt jene materiellen Bedingungen, die einzigartig günstig sind, um den Versuch zu unternehmen, der in der *Erleuchtung* resultiert⁵²). Das „Göttliche Leben“ ist überall um uns her. Wir verraten es auf eigene Gefahr. Unwissenheit betreffs des Kosmischen Gesetzes läßt man niemals als eine Entschuldigung gelten; nach dem Studium HUXLEYs wird sogar jener hinfällige Entschuldigungsversuch vergeblich. Die Summe und Substanz der Botschaft und Sendung HUXLEYs an unsere Zeit ist: *Otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium justum suscipit necessitas caritatis*.

Im nächsten Kapitel werden wir sehen, wie sehr die moderne Literatur, bewußt oder unbewußt, sich mit dem evolutionären Werdegang des Egos beschäftigt.

Um den roten Faden nicht zu verlieren, vergleichen wir die Gedankengänge der verschiedenen Dichter jeweils mit HUXLEYs eigenem Beitrag dazu. Das ist um so angemessener, da HUXLEY selbst in erster Linie Dichter und Romanautor war, der in der spiralartigen Entwicklung seiner Werke das allmähliche Reifen zur Gotteserkenntnis schildert. Eben diese Gotteserkenntnis soll letztlich das Ziel der Evolution der Psyche bedeuten.

3. KAPITEL

Soteriologische Evolution

Psyche und Heilserwartung in der Darstellung der modernen Literatur

(Aldous HUXLEY und seine Zeitgenossen)

(a) Die höchste Stufe der Hingabe⁵³)

(HUXLEY und HESSE)

„Siehe nun bist du ein Mann
geworden und wählst selber deinen
Weg. Möchtest du ihn zu Ende
gehen, o mein Freund!
Mögest du Erlösung finden.“
– Hermann HESSE –
Siddhartha (Teil I.3)

HESSE sah sich vor das prägende Problem unseres Zeitalters gestellt: Ist das menschliche Leben, so wie es in unserer Gesellschaft geführt wird, *zielgerichtet*, fortschreitende Entwicklung oder werden die menschlichen Existenzen lediglich durch ihre Selbsttäuschung dahingetragen von da, wo sie sind, dorthin, wo sie sich um nichts besser befinden, in dem närrischen, aber liebevoll gehegten Glauben, daß irgendein Voranschreiten besser sei als überhaupt keines? Er sieht zu viel und zu tief, so daß die erschreckende Seltsamkeit des Lebens alle Initiative und Tatkraft zum Handeln zunichte macht. Das Ergebnis ist eine Disponiertheit, zu präzise über das Geschehen nachzubrüten, insbesondere über seine emotionalen Aspekte. Das Gefühl, ein „Versager“ im Leben zu sein, kommt von der verminderten Fähigkeit, Befriedigungen zu gewinnen. Ein häufig wiederkehrendes Motiv auch in HUXLEYs Romanen ist das Vorkommnis, daß ein solcher „Versager“, eine solche „verkrachte Existenz“ (in einer jener auf Grund von „Verzweiflungsanwandlungen“ gefällten Entscheidung) sich eine Dirne mietet und nicht das erforderliche Geld hat (oder „erpreßt“ wird, noch mehr zu zahlen als die Barsumme, über die er im Augenblick verfügt). Unvermeidlich muß dann der „Taugenichts-Held“ das demütigende Wagnis auf sich nehmen, einer alten Bediensteten der Familie einiges abzuborgen, um das Hurenmädchen bezahlen zu können⁵⁴).

Die Moral dieses so häufig eintretenden Ereignisses ist, wenn überhaupt, wahrscheinlich unbewußt vorhanden und der gleichermaßen unterbewußt vorhandenen Moral von Oscar WILDES *The Fisherman and his Soul* (= Der Fischer und seine Seele) nicht unähnlich. Dort ist der Fischer willens (buchstäblich) seine Seele für die Freuden eines Meermädchens – und trotz der Warnung des Priesters – zu verschachern . . . und leidet am Ende bitter darum. Wir opfern unsere edelsten Bestrebungen für die Dirnenfreuden des Lebens-in-der-Gesellschaft, eines Lebens, das HESSE als eines „bei den Kindermenschen“ charakterisiert⁵⁵). Es ist die mangelnde Substanz eines solchen Lebens, die bei HUXLEY wie auch bei HESSE Verzweiflung aufkommen läßt.

HUXLEYS erste drei Romane beginnen mit einem „Pyrrhonischen Hedonismus“. In *Crome Yellow* (1921) ist der „gescheiterte Held“ Denis, oder der irregeleitete Hedonist; in *Antic Hay* (1923) ist es Guntril oder der zynische Hedonist; in *Those Barren Leaves* (1925) ist es Calamy oder der desillusionierte Hedonist. Hier ist ein Wendepunkt in der Spirale erreicht.

Jedes Ego ist unbewußt auf der Suche nach seiner verborgenen Einheit mit dem All, dem Höchsten oder der Gottheit. Das unreife Ego beginnt diese Suche in der verfehlten Annahme, daß es durch einen gewinnsüchtigen Prozeß erbarungslosen Befriedigens eines jeden Wunsches, so wie er aufkommt, sich selbst vollenden und Zufriedenheit finden wird. Auf dieser Stufe ist das Ego unfähig, über seine unmittelbar selbstischen Interessen hinauszublicken. Dieser Umstand bringt es in Konflikt und in die Rivalität mit anderen gleichermaßen „gewinnsüchtigen“ Ichheiten. Durch Leiden nimmt das Ego – anstatt lediglich gewinnsüchtig zu sein – noch die weitere Qualität der Wissensbegier in sich auf. Wenn das Zufriedenstellen von Begehungen es unbefriedigt gelassen hat, beginnt es, dem Sinn von alledem nachzuforschen⁵⁶). In diesem Sinne bezeichnet *Those Barren Leaves* einen Wendepunkt. Das Ego (in der Person Calamys, des desillusionierten Hedonisten) ist mittlerweile eines Lebens ohne irgendein Ziel überdrüssig geworden. Es beginnt nun nach einer höheren Steigerung auf dem Spiralfeld auszuschauen, und so tritt die Vorstellung „Geist“ (*spirit*) zum ersten Male in den Kontaktbereich. Auf dieser Stufe wird die Ego-Existenz einer schmerzlichen Spannung zwischen dem, was tatsächlich ist, und dem, was, wie es fühlt, sein sollte, unterworfen. Dieses Auseinanderklappen und die empfundene Diskrepanz zwischen Ideal und Aktualität ist die Ursache für das Grundgefühl persönlicher Nichtsnutzigkeit, wie es in HUXLEYS frühen Romanen so auffallend gedrängt zu finden ist. Ein Hinweis darauf, daß der Autor sich der Verderbnis auf dem Grunde des Glases des Vergnügens durchaus bewußt ist.

„In folly's cup still laughs the bubble, joy“⁵⁷).

Bei HUXLEY verbreitet sich die Spiralentwicklung des Ego über eine Zahl von Romanen hin, so daß wir die allmähliche, graduelle Evolution der Ego-Seele⁵⁸) des Helden studieren können. Denn der wahre Held aller Romane ist direkt oder indirekt der Dichter selbst. Der Roman ist sein Erfindungsfeld für die Erforschung des Problems: was sollten wir mit dieser „Gabe“ des Lebens anfangen? HESSE benutzt zu diesem Zwecke den „Bildungsroman“. In *Siddhartha* wird die

Spiralentwicklung der Ego-Seele des Helden enthüllt: der Held bekommt die gewünschte Kurtisane ebenso wie den irdischen Reichtum, auf den sie als eine Bedingung für ihre Gunst besteht. Allgemach dämmert es ihm freilich, daß er trotz aller dieser „Befriedigungen“ dem „erfüllteren Leben“ weniger nahe gekommen ist als eh und je: „ . . . wie eben und öde war sein Weg dahingegangen, viele lange Jahre, ohne ein hohes Ziel, ohne Durst, ohne Erhebung, mit kleinen Lüsten zufrieden und dennoch nie begnügt“⁵⁹).

Demgemäß läßt HUXLEYS *Those Barren Leaves* durchblicken, daß die Evolution des Ego von der Stufe des „Erwerbssüchtigen“ zu der des „Sehnsüchtig Suchenden“ vorangeschritten ist (from the acquisitive to the inquisitive stage): „ . . . there is a whole universe within me, unknown and waiting to be explored; a whole universe that can only be approached by way of introspection . . . Merely to satisfy curiosity it would surely be worth exploring“⁶⁰). (Es ist ein ganzes Weltall in mir, ungekannt und der Erforschung harrend; ein ganzes Weltall, zu dem man nur kraft der Introspektion Zugang gewinnen kann . . . Schon um nur die *Wißbegierde* zu befriedigen, würde es sicher der Erforschung wert sein.) Der Held nimmt nun – wie *Siddhartha* – in ernstem und emsigen Bemühen die Suche auf. Bis dahin hatte das Ego unbewußt nach einer Vereinigung, es wußte nicht mit welchem Gegenüber, gesucht. Dieser unbewußte Drang wird nun ein bewußter Antrieb, sich mit der Quelle dauernder Befriedigung, tief an den Wurzeln seines Seins ruhend und sprudelnd, zu vereinigen. Das Forschen ist nun ein bewußtes, intentionales *Suchen* geworden⁶¹). Auf der früheren Stufe betonte das Ego-Wesen seine *Gesondertheit* von anderen Einzelwesen. Nur so konnte es seine eigentümliche Individualität oder Persönlichkeit entfalten⁶²). Dieser Prozeß hat jedoch nun eine Umkehrung erfahren. Die Persönlichkeit ist jetzt eine Belastung statt eines Gewinns. Um von der „wißbegierigen“ suchenden Stufe des Egos zur vollen Erleuchtung weiter fortzuschreiten, muß man sich von dieser Ego-Persönlichkeit frei machen. Demzufolge liegt den späteren Romanen HUXLEYS das Thema der Anti-Persönlichkeit zugrunde . . . und zu Recht. Denn auf diesem Schlußpfade der Spirale, die zur Erleuchtung führt, wird die Gesondertheit des Ego-Wesens als eine Täuschung durchschaut. Es war diese Illusion der Gesondertheit, die das Ego auf dem Wege des Bösen und des Leidens irreleitete⁶³). Dieses Böse und Leiden waren jedoch für die graduelle Evolution des Ego notwendig:

„Darum hatte er in die Welt gehen müssen, sich an Lust und Macht, an Weib und Geld verlieren müssen, hatte ein Händler, ein Würfelspieler, Trinker und Habgieriger werden müssen, bis der Priester und Samana in ihm tot war. Darum hatte er weiter diese häßlichen Jahre ertragen müssen, den Ekel ertragen, die Leere, die Sinnlosigkeit eines öden und verlorenen Lebens, bis zum Ende, bis zur bitteren Verzweiflung, bis auch der Lüstling Siddhartha, der Habgierige Siddhartha sterben konnte“⁶⁴).

HUXLEY nennt diese Ego-Persönlichkeit „mind-body“ (Geist-Gemüt-Körper), was ein sehr treffender Begriff ist. Diese Selbstheit oder Persönlichkeit ist eine „schmerzende Beule“ („a stinking lump“), die zurückgestaut und beseitigt werden muß, bevor es irgendeine „wahre Erkenntnis Gottes in der Reinheit des

Geistes“ geben kann. Es ist interessant festzustellen, daß jenes Erwachen *Siddharthas* zur Beschreitung des Schlußpfades auf der Suche

(„Er war gestorben, ein neuer Siddhartha war aus dem Schlaf erwacht“) auf geradezu dieselbe Weise wie das Erwachen von TEUFELSDROECKH in CARLYLES *Sartor Resartus* vonstatten geht. Auch dort – dem „Everlasting Yes“ (= Immerwährenden Ja) vorausgehend – gibt es den Akt, den CARLYLE mit einem deutschen Wort als „Selbst-Tötung“ bezeichnet. Es ist ein Dem-Selbst (Ego-)Absterben, das die zweite Geburt möglich macht. Und „es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“ (N. T. Joh 3,3) . . . was auch die dritte Stufe der Liebe darstellt. Diese „Dritte Stufe“ der Liebe birgt in sich ein großes Mysterium. Eben diesem wendet sich SIDDHARTHA zu; eben damit befassen sich die späteren Bücher HUXLEYS. Nach *Those Barren Leaves* kommen wir zu *Point Counter Point* (1928), wo als Zentralproblem die Isolierung in Erscheinung tritt, die das Ego als Preis für die „Gesondertheit“ erleiden muß. Der „versagende Held“ Philipp QUARLES ist ein offensichtlich bewußt autobiographischer Charakter. Wir beschäftigen uns daher mit HUXLEYS eigenen Problemen, wenn QUARLES beklagt, daß „*All his life long he had walked in a solitude, in a private void, into which nobody, not his mother, not his friends, not his lovers had ever been permitted to enter*“ (Sein ganzes Leben lang war er in einer Art Alleinseins dahingeschritten, in einer privaten Leere, in die niemand, nicht seine Mutter, nicht seine Freunde, nicht seine Geliebte, je eintreten durften)⁶⁵).

Viele Kritiker mißverstanden, was mit „Aufgeben des Ego“ gemeint ist. Es bedeutet nicht, daß man aufhört, ein „Individualist“, eine „Individual-Person“ zu sein. Die Überzeugung, daß Individualität eine Täuschung ist, ist nur denjenigen gestattet, die eine ihnen eigene Individualität besitzen – zum ersten. Außerdem ist diese „Individualität“ nicht eine Täuschung *in toto*. Diese Aufgabe der Individualität – im Sinne von „Hin-Gabe“ – ist in einem streng mystischen Sinne gemeint und sollte mit dem „Aufgeben von Individualität“ in Sozialistischen Republiken nicht verwechselt werden. Man wird ganz im Gegenteil finden, daß diejenigen, die die Selbst-Aufgabe in mystischem Sinne predigen, die eingefleischtesten Philosophen des Individualismus sind: EMERSON, HUXLEY, HESSE⁶⁶). Dementsprechend befaßt sich HESSE nicht mit sozialen Problemen, sondern mit den Problemen des einzelnen⁶⁷). HUXLEY zeigt in seinem *Brave New World* (1932)⁶⁸) die Schrecken auf, die sich aus der Tendenz zur Aufopferung der Individualpersönlichkeit an Maßstäben der willkürlich regulierten Masse ergeben. Auf der Ebene des Mystikers ist „Aufgabe“ des Egos nur eine „Redefigur“. Nichts, was Wert hat, wird fortgegeben. Nur falsche Vorstellungen werden aufgegeben, was den Einzelmenschen befähigt, den ganzen Kosmos in seine Wesenheit hineinzunehmen⁶⁹). „Statt deine Welt zu verengen, deine Seele zu vereinfachen, wirst du schließlich die ganze Welt in deine schmerzlich erweiterte Seele aufnehmen müssen, um vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe zu kommen“⁷⁰).

Nach *Brave New World* ist auf HUXLEYS sehr aufschlußreichen Roman *Eyeless in Gaza* (1936) einzugehen. Auch hier begeben wir der autobiographischen Ge-

stalt des Autors: Anthony BEAVIS. Auch hier wird die Evolution des Ego von der zynischen Genußsucht bis zur innergeistigen Wiedergeburt porträtiert. Das letzte Kapitel des Buches verdient wegen seiner genialen Gestaltung und Ausdruckskraft besonderer Beachtung. Es gibt nur wenige Beispiele, wo die englische Prosa sich zu einer solchen Höhe aufgeschwungen hat. Und selten bislang ist die Botschaft der GITA so gehaltreich in ein modernes Gefäß umgegossen worden:

„*For now there is only the darkness expanding and deepening, deepening into light; there is only this final peace, this consciousness of being no more separate, this illumination*“ –

(Denn nun ist nur noch die Dunkelheit, die sich ausbreitet und immer mehr vertieft ins Licht; nun ist nur noch dieser endgültige Friede, dieses Bewußtsein, nicht mehr gesondert zu sein, diese Erleuchtung . . .)⁷¹).

HUXLEY ist Erfolg beschieden, wo „SIDDHARTHA“ nicht durchdringt. Im letzteren ist die gezogene Schlußfolgerung die, daß es keinen Erfolg oder Mißerfolg gebe; Leben sei wie der Strom, dessen Zauberkraft die Tatsache ist, daß er nie zu fließen aufhört. Ein solcher Schluß weist auf eine unvollständige Kenntnis der östlichen Religion und der indischen Philosophie hin. Während HESSEs Romanhandlung im alten Indien abläuft, bringen HUXLEYS spätere Romane die Anwendung der indischen Philosophie (*Vedānta*) auf die Probleme des modernen westlichen Lebens. In jedem Fall wird die indische Philosophie akzeptiert, ohne daß man sich an eine entsprechende indische Religion anschließt oder zu ihr bekehrt wird. Und zu Recht – denn der oberste Wert liegt nicht in dieser oder jener partikularen indischen Religion, noch überhaupt in allen Religionen Indiens zusammengenommen. Der Wert liegt in der Erläuterung und Darstellung des universal-gegenwärtigen, wenn auch zuzeiten nicht gefühlten religiösen Dranges zum „erfüllteren Leben“ . . . zum Wege hin, auf dem man zu seiner Erreichung voranschreiten kann. Das ist in seiner Essenz *Vedānta*; jenes Kernstück des Mysteriums, das sich im Herzen jeglicher Religion finden läßt und daher mit allen Religionen vereinbar ist. Der Sinn des Lebens besteht darin, daß es dem Ego die Möglichkeit (potentiell und aktuell) zur Evolution verschafft. Leben, so gesehen als eine Kunst, als eine Erziehung zur Weisheit, wird lebenswert, wie sinn- und bedeutungslos es auch zeitweilig erscheinen mag⁷²).

Indien oder seine Philosophie scheint im modernen Roman einen nicht unbedeutlichen Raum einzunehmen. An die Seite von HESSE und HUXLEY treten E. M. FORSTERs *A Passage to India* und W. SOMERSET MAUGHAMs *The Razor's Edge*. Was finden ernsthafte und ernst zu nehmende Autoren an Indien, ganz abgesehen von einem exotischen Hintergrund für ihre Erzählungen?⁷³) Vielleicht ist es dieses: Erlösendes Frei-Sein. Freisein von dem, was HUXLEY „*the stinking slough of our personality*“ (den stinkenden Morast unserer Persönlichkeit) nennt.

After Many a Summer (1939) bietet uns die Antwort in durchaus festumrissenen Aussagen und Situationsbestimmungen⁷⁴). Das Ego hat wie in mühsamer Überwindung mehrerer Bergpässe den ganzen Weg vom *pyrrhonischen Hedonismus* bis zum *kontemplativen Mystizismus* zurückgelegt:

„What is man? ... A nothingness surrounded by God, indigent and capable of God, filled with God if he so desires. And what is this God of which men are capable? ...

Mr. Propter answered with the definition given by John Tauler in the first paragraph of his *Following of Christ*. „God is a being withdrawn from creatures, a free power, a pure working. Man, then, is a nothingness surrounded by, and indigent of a being withdrawn from creatures, a nothingness capable of free power, filled with a pure working if he so desires.“

(„Was ist dieser Mensch?! ... ‚Ein Nichts, von Gott umgeben, Gottes bedürftig, Gottes fähig und von Gott erfüllt, wenn er will.‘ Und was war dieser Gott, dessen der Mensch fähig ist?)

Mr. Propter antwortete mit der Definition im ersten Absatz von Johann TAU-
LERS *„Nachfolgung des armen Lebens Christi“*: „Gott ist ein abgeschiedenes Wesen, von allen Creaturen. Ein frey Vermögen. Ein lauter Wirken.‘ Mithin war der Mensch ein Nichts, umgeben von einem aller Creatur abgeschiedenen Sein, dieses Seins bedürftig, ein Nichts, freien Vermögens fähig, ein Nichts, erfüllt von reinem Wirken, wenn ihn danach verlangt.“⁷⁶)

Man erwäge, welche erstaunliche Strecke das Ego durchschritten ist! Man halte sich vor Augen, daß Gott in HUXLEYs Anfangsromanen als „ein gesättigtes Gefühl in der Gegend der Magengrube“ definiert wurde! Wie der SIDDHARTHA hat HUXLEY offensichtlich von dem Strom (des Lebens) Bedeutendes gelernt: „Vor allem lernte er von ihm das Zuhören, das Lauschen mit stillem Herzen, mit wartender, geöffneter Seele, ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung“⁷⁶).

(b) Die Flucht in Übermännlichkeit

(HUXLEY und HEMINGWAY)

„You died. You died not know what it was all about.

You never had time to learn ...“

(Du starbst. Du wußtest nicht,

was das alles zu bedeuten

hatte. Du hattest niemals Zeit, es zu erfahren ...)

A Farewell to Arms -

Wie aber befinden wir uns dann, wenn der Mensch sich weigert, die Egopersönlichkeit aufzugeben, und den Pfad zum „göttlichen Nicht-Selbst“ (d. h. zum *Wirklichen SELBST*) einzuschlagen vernachlässigt? Eine Antwort darauf wird in dem nächsten Roman HUXLEYs *Time must have a Stop* (1945) versucht. Mr. Propter, der in *After Many a Summer* die Rolle des „verkleideten Autors“ übernommen hatte, wird hier durch Bruno RONTINI vertreten. Für einen Roman ist diese Auseinandersetzung zu tiefeschürfend, und man hat ihn daher bisweilen ironisch bespöttelt; das gestatteten sich insbesondere Kritiker, die von der tibetischen Philosophie nur eine laienhafte Vorstellung besaßen. Von den Problemen eines durch Zerstreuung und bloßes Vergeuden gekennzeichneten Lebens dringen wir hier weiter vor zu den Problemen eines zerstreuten und vergeudeten Todes. Denn der Tod ist – wie das Leben – eine Kunst; eine Möglichkeit zu rettender Bewahrung, die ebenso oft erbärmlich verschwendet wird wie das Leben. In beiden Fällen wird das göttliche Anerbieten der Erlösung aus dem gewohnheitsmäßig „eingefleischten“ Bestreben, an dem Ego unter allen Umständen und gegen jedes Opfer festzuhalten, abgelehnt.

In seinem *The Natural History of the Dead* unternimmt es Ernest HEMINGWAY aufzuzeigen, daß die meisten Menschen wie die Tiere und nicht wie Menschen dahinstirben. HUXLEY gäbe hier zur Auskunft, daß jemand wie ein Tier sterben müsse, wenn er wie ein solches lebe. Das ist keine aufbegehrende Antwort. Es handelt sich um die psychologische Theorie, die dem tibetischen *Bardo-Thödol* zugrunde liegt, auf dem HUXLEYs Roman basiert. Onkel EUSTACE hat vor der drängenden Aufgabe der Selbst-Wiederentdeckung in trivialen Sinnesabenteuern Zuflucht gesucht, geradeso wie HEMINGWAYs Helden sie in so sensationellen Zeitvertreibungen wie Großwildjagd, Hochseefische-
rei, Stierkampf, Bürgerkrieg und ähnlichem suchen. Als der Held HEMINGWAYs herausgefunden hat, daß es im Leben nichts Wertbeständiges und Gültiges gibt außer dem Leben selbst, versucht er, dieses „Lebensgefühl“ der Werthaftigkeit dadurch zu erhöhen, daß er „gefährlich lebt“. Die drohende Unausweichlichkeit des Todes verleiht dem Leben eine zeitweilige Intensität. Diese zusätzliche Intensität läßt sich mit tibetischer Terminologie als ein Quasi-„*Chik-hai-Bardo*“ bezeichnen. Es ist vergleichbar mit einer überaus gefährlichen Droge,

die durch die aufputschende Erregung, die sie gewährt, jenes Empfinden für die Unwirklichkeit innerhalb des Lebens vertreibt, unter dem der HEMINGWAYsche Held leidet. Eine weitere Indikation dieser Drogensucht-Methode ist die Tatsache, daß man den Helden bei HEMINGWAY immer wieder damit beschäftigt findet, Alkohol in solchen Mengen zu konsumieren, wie er nur in Romanen möglich ist. Es ist nun eine wohlbekannte Tatsache, daß der Alkohol die Kapazität hinsichtlich der Selbsteinschätzung der eigenen Kraft gewaltig erhöht und willens und willig macht, irgendein Wagnis zu unternehmen. Von daher kommt dieser Drang zum Ausweichen in abenteuerliche Größe und, auf dem Fuße folgend, in Leiden als den Preis für solche „prälogischen“ Entscheidungen. Verglichen mit HUXLEYs genuiner Mystik ist dieses das Auswegsuchen in Jünglingsmanier aus der drückenden Fessel, mit der man an das Ego gebunden ist. Freilich ist unsere moderne Welt noch eine Welt von jugendlichen „werden Menschen“ geblieben. Das ist das Geheimnis von HEMINGWAYs Erfolg. Die bewußte Akzentuierung des Intellekts hat den modernen Menschen in die Verfassung eines unterbewußt nach Primitivität (und Ursprünglichkeit) Dürstenden gebracht. Dieser Durst nach Legenden, Aberglauben, Riten und Symbolen lockt die unterbewußten Hoffnungen und Befürchtungen der intellektuell arri- vierten doch psychologisch unreifen Zivilisationskultur unserer Tage.

HUXLEYs Lösung ist: „Suche Gesundheit!“; HEMINGWAY antwortet mit: „Suche Krankheit“. Was der HEMINGWAYsche Held in seinen verworren extravagant, physischen Abenteuern sucht, ist dasselbe wie das, was HUXLEYs Helden-Mystiker zu erringen hoffen: *Freiwerden, Erlöst-Sein*. Wie die Freiwilligen im Spanischen Bürgerkriege (z. B. HEMINGWAY) diese überpersonale Erfahrung in einer nicht „Dauer verleihenden“ Pseudo-Form wie beiläufig fanden, wird von Mr. PROPTER verdeutlicht:

„The feeling in question is a non-personal experience of timeless peace. Accordingly non-personality, timelessness and peace are what it means. Now lets consider the feeling that Pete had been talking about. – These are all personal feelings, evoked by temporal situations, and characterized by a sense of excitement. Intensification of the ego within the world of time and craving . . . that's what these feelings meant“ – (Das Gefühl, von welchem ich sprach, ist das nichtpersönliche Erlebnis zeitlosen Friedens. Dieses Gefühl bedeutet also Unpersönlichkeit, Zeitlosigkeit, Frieden. Betrachten wir dagegen die Gefühle, von welchen Peter sprach.“ – Peter war wie HEMINGWAY Freiwilliger im spanischen Bürgerkrieg und ist hochgestimmt von jenen Erfahrungen „edel-heroischen“ Lebens heimgekehrt – „Dies sind alles persönliche Gefühle, hervorgerufen durch zeitliche Umstände und gekennzeichnet durch ein Empfinden von Erregung. Verstärkung des Ichs innerhalb der Welt von Zeit und Begehren – das ist es, was diese Gefühle bedeuten.“)77).

(c) Die Pseudo-Philosophie des Erfolgsstrebens

(HUXLEY und SCOTT-FITZGERALD)

„A whole race going hedonistic,
deciding on pleasure . . .
The sequel was like a children's party
taken over by the elders . . .“
(Ein ganzes Menschengeschlecht,
das sich dem Hedonistischen
in die Arme wirft, sich für das
Vergnügen entscheidet . . . Das Schlußbild
war wie eine Kinderparty,
die in ihrer Form von den Älteren
übernommen wird . . .)

– The Crack-Up –

FITZGERALD gelangte wie HUXLEY und HEMINGWAY in der Ära nach dem Ersten Weltkriege zu Ansehen und Ruhm. Auch hier ist das, was gesucht wird: *Freiheit, Frei-Sein und Erlösung*. Ein beinahe selbstmörderischer Versuch wird unternommen, um das Leben „lebenswert“ zu gestalten. Das Unglück will es jedoch, daß POPEs „*And die of nothing but a rage to live*“ (Und sterben an nichts anderem als an der taumelnden Sucht nach dem Leben) nur zu wahr ist. Gerade so wie HEMINGWAYs übersteigerter „Heroismus“ als ein Ersatzmittel für HUXLEYs Mystikerfahrung auftrat, stellen sich FITZGERALDs Übertreibungen in Gestalt der „Glänzenden Erfolge“ (*splendours-of-success*) als ein rührender Ersatz für HEMINGWAYs Heldentum dar. Was wir aus HUXLEYs Werken und aus FITZGERALDs Leben lernen und entnehmen, ist, daß Erfolg in der Welt ein Scheitern am Ende, in der „Endabrechnung“ bedeuten kann. („*Failure is one of the commonest disguises assumed by blessings*“, T. H. HUXLEY – (Mißerfolg ist eine der geläufigsten Verkleidungen, die ein wohltätiges Gnadewirken annimmt.)78) An die Stelle allzu gigantischer Abenteuer in HEMINGWAYs Romanen treten hier allzu riesenhafte Feiern, ausgedehnte Gesellschaften und nachgerade herkulische Ausmaße . . . ein Durst nach „erfülltem Leben“ ist da sehr deutlich auszumachen. Was sich dann aber einstellt, das sind: Kopfschmerzen, Katzenjammer, Bangigkeit und Scheitern: Mißerfolg! Das Leben im Stile von „Großen Zeiten“ ist ebenso impotent wie HEMINGWAYs Großwildjagden, wenn es darum geht, einen echten Maßstab von Werten zu schaffen, nach dem sich das Leben zu seinem vollen wesentlichen Gehalt führen läßt. Der „*Great Gatsby*“ personifiziert FITZGERALD selbst. FITZGERALDs Romane zeigen, wie Erwachsene in unserer gegenwärtigen noch jugendlich sich gebärdenden Zivilisation zu „Teenagern“ geworden sind. Dieser „jugendmäßige“ Charakter, verbunden mit überentwickelten intellektuellen Leistungen, vermittelt Ge- habe und Aussehen eines Wunderkindes. Ein solcher „Wunderling“ ist (intellektuell) ein Genie, (spirituell) jedoch so unreif und unfertig wie ein Säugling.

Dieses wird in HUXLEYs jüngstem Roman *The Genius and the Goddess* (1955) exemplifiziert. Dieses Genie (angesehener Wissenschaftler und Nobelpreisträger) „kept pornography in the safe“ (bewahrte Pornographie im Safe auf). Und ferner: „... who could have divined the presence of that strangely assorted treasure... *Félicia* and the stock certificates, *Miss Floggy* and the golden symbols with which a not very grateful society rewards its men of genius?“ (Wer hätte da das Vorhandensein dieses seltsam zusammengewürfelten Hortes vermutet... *Félicia* und das Aktien-Paket, *Miss Floggy* und die goldenen Embleme, mit welchen eine nicht sehr dankbare Gesellschaft ihre Genies belohnt?) Unser Genie erschöpft seine intellektuellen Energien mit solchen Belanglosigkeiten wie „*From Boole to Wittgenstein*“ – für die Hauptprobleme des Daseins jedoch genügt ihm seine kindliche Antwort:

„And that was the full extent of the great man's contribution to the sum of human wisdom: Death was a funny thing when you thought of it. That was why he never thought of it.“

(Und das war der ganze Beitrag des großen Mannes zu der Summe menschlicher Weisheit. Sterben war etwas Sonderbares, wenn man daran dachte. Darum dachte er nie daran.)⁷⁹⁾

Wir sind HUXLEYs Spiralentwicklung als Romanschriftsteller von *Crome Yellow* bis *The Genius and the Goddess* nachgegangen. Wir fanden, daß „after many a novel dies the ego!“ In einem gewissen Sinne sind HUXLEYs Romane eine Parallelerscheinung zu Bernhard SHAWs Schauspielen. Wie SHAWs *Back to Methuselah* ist HUXLEYs *After many a Summer* ein „Weltklassiker“. Das heißt, ein „Weltklassiker“ entsprechend der Definition SHAWs. Das Vorhandensein von Humor in diesem Roman setzt die Kritiker in Verlegenheit, die daher eine Scheu davor haben, ihn als ein Meisterwerk anzuerkennen. Es ist allerdings dieser Roman, der uns einen Schlüssel zu dem dominierenden Merkmal bei HUXLEY in die Hand gibt. Hier – wie in SHAWs Schauspiel – wird ein Versuch angestellt, das Leben zu verlängern. Jedoch mit einem Unterschied. Es gibt eine „Unbekannte Größe“ im Menschen, das ist Gott; SHAW nennt sie die Lebenskraft; diese Lebenskraft ist Gott. Diese „Unbekannte Größe“ ist auch die Essenz eines Menschen; das Ego ist nur ein Affe⁸⁰⁾. Demgemäß lautet die „Botschaft“ aller dieser Romane zusammengefasst:

„At one end of the spectrum it's pure spirit, it's the Clear Light of the Void; at the other end it's instinct, it's health, it's the perfect functioning of an organism that's infallible so long as we don't interfere with it; and somewhere between the two is what St. Paul called 'Christ' – the divine made human“⁸¹⁾ – (An dem einen Ende des Spektrums ist es reiner Geist, ist's klare Licht der Leere; und am anderen Ende ist's Instinkt, ist's Gesundheit, ist's das tadellose Funktionieren eines Organismus, der unfehlbar ist, solange wir ihn nicht stören; und irgendwo zwischen den beiden Extremen ist das, was Paulus mit 'Christus' benannte – das menschengewordene Göttliche). An das Ego ergeht die Aufforderung zur reuigen Umkehr, sich *nach innen zu wenden* und sich dem „Christus“ zu ergeben. Alles übrige führt zu Leiden; nur *Atman* ist Sat-Chit-ANANDA. Nur der *Atman* bringt *Shanti*; nur der „Christus“ gibt Friede.

(d) Die spirituelle Morbidität (HUXLEY und Jean-Paul SARTRE)

„Ours is a world in which knowledge accumulates and wisdom decays.“
(Unser ist eine Welt, in der Wissen über Wissen gehäuft wird und die Weisheit verfällt.)

– HUXLEY⁸²⁾ –

Es gibt, so kann man sagen, zu jeder Zeit irgendeine Erkrankung am Geist-Seelischen, am Spirituellen, die als typisch und besonders bedeutsam hervorragt. Welcher Art ist denn nun die bedeutsame Erkrankung unserer eigenen Zeit? HUXLEY wie auch SARTRE weisen auf die Neurose und den aus der *Ziellosigkeit* unserer modernen und relativ wohlhabenden Zivilisation entspringenden „Geistesdefekt“ hin, der fast schon eine Geisteskrankheit zu nennen sei⁸³⁾. SARTRE nennt sein Buch bezeichnenderweise *Le Mur*. Es ist wahrscheinlich eine psychologische Mauer, die die moderne Zivilisation um den Einzelmenschen errichtet. Bar jeglichen Gefühls für einen höheren Sinn, für den eigentlichen Zweck des Lebens, schafft eine Zivilisation, je mehr technische Tüchtigkeit sie entwickelt, nur desto mehr Langeweile für ihre glücklosen Teilhaber. HUXLEY findet einen Ausweg in *Vedānta*; SARTRE hält Ausschau nach einer Lösung in einer Art von Pseudo-Metaphysik, deren Wurzeln bis zum *Jansenismus* zurückverfolgt werden könnten. Er hat das vom Bösen gebannte Gefühlsregen des *Jansenisten*, und es liegt in ihm, dieses „Böse“ mit Natur gleichzusetzen. HUXLEY identifiziert dieses „Böse“ mit Persönlichkeit (Ego)⁸⁴⁾. SARTRE bringt es nicht über sich, dem Fleisch zu vergeben; HUXLEY will das Ego unbedingt in den Bann tun. Für SARTRE besteht das Ziel des Menschen („*Pour-Soi*“) in dem Eins-mit-sich-selbst-Werden, gleichsam als wäre er ein Gegenständliches in der Natur (das sogenannte „*en-Soi*“). HUXLEY sieht das Ziel des Menschen darin, seine gründende menschliche Verfassung zu transzendieren und zu *sein*. Einfach zu *sein*. Nicht selbst zu sein: sondern sein *wirkliches Selbst* (*Atman*) zu sein. Bei SARTRE ist in geheimnisvoller Unklarheit die Rede von „*Existenz*“; HUXLEY spricht schlicht und deutlich von des Menschen *Wesen* (*essence*) und der Notwendigkeit, es stark zu machen⁸⁵⁾. Demgemäß steht HUXLEY näher einem Manne wie Gabriel MARCELL als einem SARTRE. HUXLEY findet die Ego-Persönlichkeit entsetzlich zuwider (weil es dieses Ego ist, das unser engelhaftes Wesen verdunkelt hat); SARTRE lenkt seinen Ekel auf die „Natur“ und was er am ekelregendsten von allem findet, ist die Neigung des Ego, in der Sicht eines *anderen* Menschen ein Objekt zu werden. Der Existentialismus⁸⁶⁾ arbeitet bei SARTRE so, wie das Meskalin bei HUXLEY. In diesem Sinne sieht der erstere den Kosmos nicht als ein harmonisches Ganzes, sondern als eine unharmonische Ansammlung von entstellenden Perspektiven. HUXLEY experimentiert

ausgiebig mit den psychologischen Aspekten „chronologischer Zeit“ (man beachte auch den Titel „*Time must have a Stop*“ – „Zeit muß enden“). Diese seine Experimente erinnern uns an HEIDEGGERS Anwendung der HUSSERLSchen Theorie auf die psychologische Zeit⁸⁷). (Man vergleiche die außerordentliche Bedeutung, die dem Gedanken des „Todes“ sowohl von HEIDEGGER als auch von HUXLEY beigelegt wird.) Auf eine andere Weise appliziert SARTRE die HUSSERL-Theorie auf die psychologischen Aspekte des Raumes. In seiner Beweisführung von der Prämisse des „*Esse-Percipi*“ ausgehend, kommt SARTRE zu dem Schluß, daß ein Mensch ebenso viele Existenzen habe wie es Wahrnehmer gebe. Ganz anders als HUXLEY sieht er in der Relation zwischen dem „*Außen*“ (Ego) und dem „*Inneren*“ (*Ātman*) eine ständige Enttäuschung. Beide verschreiben sich jedoch jener Einheit von Theorie und Praxis, die die mittelalterlichen Scholastiker als *tradere contemplate* bezeichneten. Wie die frühen Romane HUXLEYs hat SARTREs *La Nausée* alle Ähnlichkeit mit einer Autobiographie⁸⁸). HUXLEY wie auch SARTRE vertreten die Auffassung, das Heilmittel für die gegenwärtige spirituell-geistige Erkrankung liege in der Wiedereinsetzung der „*Freiheit*“ des Einzelmenschen. Sie beide betonen ausdrücklich das Individuelle. Für HUXLEY aber bedeutet diese „*Freiheit*“ die Emanzipation des Mystikers vom empirischen „selbst“ (Ego); dagegen ist für SARTRE, der das überpersönliche Selbst (*Ātman*) mit dem empirischen „selbst“ (Ego) völlig durcheinander bringt, diese „*Freiheit*“ die sogenannte „*Moral*“-Freiheit vorreformatorischer Scholastiker. Dieser Umstand zeigt das seltsame Ergebnis, daß SARTRE, während er „*Verantwortlichkeit*“ bejaht, das Individuum voll und ganz unverantwortlich macht. Beide jedoch, SARTRE wie HUXLEY, jeder auf seine eigene Weise – scheinen dem sonderbaren Evangelium von D. H. LAWRENCE aufs neue das Wort zu geben: – das Heilmittel (für die gegenwärtige Erkrankung) liege in der Umwandlung „*des Willens*“ in einen Ausdruck der integralen Persönlichkeit, die dem Unterbewußten entspringt. Einiges vom „*Nicht-Rationalen*“ wird wohl notwendig sein, um die einseitige Entwicklung unserer Zivilisation zu korrigieren. SARTRE scheint aber von dem Nicht-Rationalen nichts zu wissen, ausgenommen seine „*Schrecken*“. Anscheinend will er uns glauben machen, daß die Annahme von krassen Gegensätzen zu entsprechender Anpassung der Sinnesorgane führen würde. Daher haben wir da solche scharfen Gegensätze vor uns wie den zwischen „*selbst*“ und „*anderem*“⁸⁹), zwischen „*l'Être*“ und „*le Néant*“ und dergleichen. Es ist gerade diese Gegensätzlichkeit, gegen die HUXLEY (im Einklang mit der mystischen Tradition) als etwas *äußerst* Illusorisches Stellung bezieht. Es ist die Befreiung von dieser sklavischen Bindung an Gegensätze, was HUXLEY unter „*Freiheit*“ versteht. Und es ist diese selbe *vedāntische* Konzeption von Freiheit, die RADHAKRISHNAN als erstrebenswert empfiehlt. Um dem tristen Inferno SARTREs zu entgehen, sollte man HUXLEYs Rat befolgen und das Ego („*Knechtschaft gegenüber der Persönlichkeit*“) transzendieren, während man gegenüber seiner Menschlichkeit loyal bleibt. Sobald das Leben eine sinnvolle Bedeutung erwirbt, wird Verzweiflung etwas Schwieriges. Und es ist Verzweiflung, die an der Wurzel der Erkrankung des Spirituell-Geistigen, in der wir uns heute befinden, liegt; das können wir u. a. an dem

Gebrauch solcher Worte wie „*Angst*“, „*Sorge*“, „*La Nausée*“ und ähnlichen ablesen. SARTRE ist der Meinung, daß der Mensch auf ein unmögliches Ziel zu hingedrängt wird: – mit dem Streben aufzuhören, ohne das Bewußtsein aufzugeben; für sich ein *Wesen* (Essenz) zu erlangen und zugleich ein *Sein*; das Ideal zu werden, das er anstrebt und erhofft. Diese Hoffnung, sagt SARTRE, ist eine „*unmögliche Möglichkeit*“, weil es eine logische Unvereinbarkeit sei, zugleich das erstrebte Ideal zu sein und selbst zu sein. Die grausame Ironie, die in all diesem steckt, sagt er, bestehe darin, daß der Mensch frei sei, gezwungenermaßen frei, aber frei für alle Zeiten, nur um eine unergründbare Freiheit zu suchen. Dieser „*Sachverhalt*“ bringt SARTRE und seine Gefolgsleute in einen völlig unangebrachten Pessimismus, der uns fast ersticken läßt, uns niederdrückt; im Gegensatz zu dem Pseudo-Beelzebub und dem Melodrama des „*Huis Clos*“ und „*Le Diable et le Bon Dieu*“ haben wir die optimistische, belebende spirituall-geistige Botschaft HUXLEYs. Den HUXLEY der *philosophia perennis*. Denn die *philosophia perennis* ist auch der Weg zum ewigen Leben. Das ist in der Tat die Bedeutung unseres gegenwärtigen Lebens, das, obwohl endlich und begrenzt, uns einen Weg zum unendlichen und unbegrenzten Leben bietet. Das Leben ist *Ekel!* spöttelt SARTRE; das Leben ist heilig, kündigt HUXLEY. Der erstere identifiziert den Menschen mit dem „*Affen*“, der er zu sein scheine; letzterer setzt ihn gleich mit dem Engels-Wesen, das er wirklich und in Wahrheit ist... und als das er sich, sind Zeit und die rechten Mittel gegeben, vollständig manifestieren kann.

(e) Die Rückkehr zur Religion

(HUXLEY und T. S. ELIOT)

„Man is, and yet is not, involved
in the flux of time.“

(Der Mensch ist in den Fluß der
Zeit mit einbezogen, und ist es
doch nicht.)

– Reinhold NIEBUHR⁹⁰) –

„There are hours where there seems
to be no past or future
Only a present moment of pointed
light . . .“

(Es gibt Stunden, wo es so scheint,
als gebe es keine Vergangenheit
und keine Zukunft, nur
einen gegenwärtigen Augenblick von
punktartigem Licht . . .)

– T. S. ELIOT⁹¹) –

„Death is wholly transcended
only when time is transcended;
immortality is for the
consciousness that has broken through
the temporal into the timeless.“

(Der Tod wird völlig nur
dann transzendiert, wenn die Zeit
transzendiert wird; Unsterblichkeit ist für
das Bewußtsein, das durch
das Zeitgebundene zu dem zeitlosen
hindurchgebrochen ist.)

– HUXLEY⁹²) –

HUXLEY wie ELIOT begannen als Agnostiker, wandten sich aber später zur Religion⁹³). Ebenso empfehlen sie ohne Zweideutigkeit eine Rückkehr zur Religion. Verglichen aber mit HUXLEYs universalem Ausblick, erscheint ELIOT und seine „Religion“ äußerst engstirnig. Was auch immer ELIOT in seiner Dichtung verkünden möge, in seinen Prosaschriften ist er von einem besessenen Dogmatismus. Für HUXLEY bedeutet eine Rückkehr zur Religion Pflege und Hegung der eigenen eingeborenen spirituell-geistigen Möglichkeiten. Ein Voranschreiten in der Stufenfolge der Evolution, ein Vorwärtstreben. Für ELIOT bedeutet sie Unterwerfung unter die klerikale Hierarchie⁹⁴). Ein Zurückstellen der Uhr in die Zeit DANTEs. Es gibt da kein Voranschreiten, sondern nur eine Abdankung des Vernunftdenkens zugunsten der „*dying nurse*“⁹⁵). Für HUXLEY bedeutet Reli-

gion eine Erweiterung des Bewußtseins, tatsächlichen Gottes-Kontakt; ELIOTs „Religion“ bleibt ein trockenes theologisches Relikt.

ELIOT entnimmt – nicht weniger als HUXLEY – seine sämtlichen Hauptgedanken vom *Vedānta*⁹⁶):

1. die Transzendenz der Zeit durch die Unterjochung des „niederstehenderen selbst“ (Ego);
2. das Zeitlose offenbart sich in der Zeit;
3. das Böse läßt sich nur durch das Zeitlose überwinden;
4. den selbst-zentrischen Willen (oder das Ego) als Haupthindernis für das Wirken und Eingreifen der göttlichen Gnade;
5. keine Anstrengung seitens des Ego (Selbst-Wille) kann die Situation heilen; nur des Egos Ergebung gegenüber dem göttlichen Willen (*Ātman* und „Christus-Bewußtsein“)⁹⁷);
6. die Suche nach der Erleuchtung in dem typisch *vedāntischen* „*neti! neti!*“ – (oder der *Via Negativa*) Weg, indem man dem Ego entsagt;
7. die Anerkennung äußerster Hilflosigkeit seitens des Egos und seine freiwillige Unterwerfung unter das Leiden als ein Mittel, die Seligkeit zu erlangen.

Alle diese Vorstellungen – und noch viel mehr – sind in der indischen Philosophie nachweisbar und lassen sich auf diese zurückführen. In der Tat der bedeutsamste Rat, den der Arzt-Psychiater in ELIOTs Stück *The Cocktail Party*⁹⁸) erteilt, sind *ipsissima verba* BUDDHAS: „*Work out your salvation with diligence*“ (Arbeitet daher unermüdlich für euer Heil).

Kritiker begrüßen ELIOT als „christlichen“ Dichter nur auf Grund der Pseudo-DANTE-Gewandung, in dem er diese essentiell *vedāntischen* Vorstellungen präsentiert. Dieser Umstand impliziert nicht irgendeine intellektuelle Unehrlichkeit seitens ELIOTs. *Vedānta* ist immer eine dienstbare Brücke gewesen, die einen von dem Extrem eines zynischen Atheismus zu einem angemessenen Neuverstehen seiner eigenen Religion hinüberführte. Im Falle ELIOT vermittelt *Vedānta* ihm, da seine „Ursprungsreligion“ zufällig gerade das Christentum war, ein Neuverstehen des „Christus“. HUXLEY, der die universale Allgegenwart dessen, was „Christus“ genannt wird, erkannt hat, interpretiert die *vedāntischen* Archetyp-Vorstellungen als die *philosophia perennis*. Nach allem sind ELIOTs *Four Quartets* die *philosophia perennis* mit einem dünnen, sehr dünnen Furnierblatt von „anglo-katholischer“ Theologie. Dieses Muster von „Furnier-Theologie“ ist in der englischen Literatur nicht ohne Präzedenz. Sogar WORDSWORTH übermalte sein letztes großes Werk „*Prelude*“ mit christlichen Symbolen.

Für HUXLEY ist „Inkarnation“ ein Teil der *philosophia perennis*; sie hat Bezug auf das Göttliche oder das Christus-Bewußtsein im Menschen. Sie könnte nach einem *vedāntischen* Sinn sogar das Herabsteigen des Göttlichen auf die Erde in menschlicher Gestalt bedeuten. Für ELIOT bedeutet „Inkarnation“ JESUS von NAZARETH. Die eine und einzige Inkarnation, die – wiewohl jenseits aller Zeit und aller Zeit zugehörig – zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem partikularen Ort offenbart wurde. Die Gesegnete Jungfrau tritt mit einer besonderen Lobpreisung auf, als ein Werkzeug der Inkarnation erwählt zu sein. Die

Verkündigung selbst wird als eine Botschaft vom Zeitlosen an das Zeitgebundene behandelt. Die Inkarnation wird so der Brennpunkt in ELIOTs Nachsinnen über Zeit und Ewigkeit. Nun ist eine Folgeerscheinung der Inkarnation die „Auferstehung“ – die an sich ein Nebenprodukt der theologischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele darstellt⁹⁹). HUXLEY beschränkt die Bedeutung und den Sinn der Inkarnation nicht ausschließlich auf die Person von JESUS von NAZARETH. Für HUXLEY entfaltet eine jedwede unmittelbare Wahrnehmung des Zeitlosen in sich ein Charakteristikum der Inkarnation. Daher empfiehlt HUXLEY Mystik; denn durch Mystik wird einem Menschen des Heiligen Erfahrung der Zeitlosigkeit in der Zeit gegeben. ELIOT empfiehlt Mystik nicht, sondern eher eine Art von *ex cathedra* Glauben an die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele. Das ewige Leben wird verheißen als eine „Belohnung“ für christlichen Glauben. HUXLEY jedoch begeht *nicht* den Fehler, die Ewigkeit in Begriffen der Zeitgebundenheit zu konzipieren. Für HUXLEY bedeutet ein „Immerwährendes Leben“, daß die menschliche Persönlichkeit potentiell fähig ist, und zwar zu jeder Zeit, sich selbst in die *Zeitlosigkeit* zu entrücken. HUXLEYs Konzeption von der Ewigkeit ist wahrhaft *vedantisch*. Ewigkeit wird erfaßt als etwas, was jeweils und oberhalb aller Zeit und in keiner Weise von dem Wesen der Zeit ist. HUXLEY diktiert nicht (wiederum anders als ELIOT), sondern möchte uns nur dazu anregen, die Suche und das Forschen nach dem immerwährenden Leben aufzunehmen.

4. KAPITEL

Die Grundgedanken des Evolutionären Humanismus

(Einblick in Sir Julian HUXLEYs Metaphysik der Evolutionslehre)

„Das Ewig Eine lebt nur im
Leben, sieht in meinem Sehen. –
Nichts ist denn Gott;
und Gott ist Nichts denn Leben –
Gar klar die Hülle sich vor
dir erhebt.
Dein Ich ist sie: es sterbe, was
vernichtbar; Und fortan lebt nur Gott
in deinem Streben.
Durchschaue, was dies Streben
überlebet, so wird die Hülle dir als
Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst Du
göttlich Leben“¹⁰⁰).

Sir Julian HUXLEY ist nicht nur einer der größten Biologen unserer Zeit, sondern auch (wie sein Bruder Aldous) ein radikaler Philosoph und wissenschaftlich argumentierender Mahner der Menschheit. Sein kompromißlos-klares Denken ermöglicht ihm eine einzigartige Einsicht in die vielfältigen Zusammenhänge zwischen Evolution und Gottesidee. Natürlich hat er als Genie auch viele Feinde, vor allem unter den engstirnigen Kirchen-Dogmatikern. Obwohl Sir Julian die Gottesidee in ihrer orthodoxen festgefahrenen Form ablehnt, ist er doch der Pionier einer neuartigen vitalen Religiosität der Zukunft, die er eingeführt haben möchte. Das macht ihn als Humanisten doch über seine deutschen Bruder-Humanisten hoch erhaben, da sie an Stelle des veralteten Glaubens-Katechismus leider noch nichts Besseres zu bieten haben.

Julian HUXLEY besitzt eine außerordentliche Begabung für naturwissenschaftliche Beobachtung und Klassifizierung der Wunder der Natur. Hinzu kommt noch sein enzyklopädisches Wissen und ein literarisch formvollendeter Stil. Ihm ist es zu verdanken, daß die Evolutionslehre nicht ein Spezialgebiet der Fachbiologen geblieben ist, sondern überall glühendes Interesse bei allen nachdenklichen Menschen erregt hat. Vor allem findet der Religionsphilosoph (der in dem heutigen Wirrwarr der Theologie ein festes Fundament bei der Naturwissen-

schaft sucht, ohne auf seine überkonfessionelle Frömmigkeit zu verzichten) bei HUXLEY sein Asyl. Julian HUXLEYs Evolutionslehre offenbart die Wichtigkeit der überzeitlich-zukunftsträchtigen Menschheitsprobleme. Er hat sich als würdiger Nachfolger seines Ahnen T. H. HUXLEY erwiesen, der zu seiner Zeit DARWIN verteidigte in der jetzt berühmt gewordenen Debatte zu Oxford. Heute ist Sir Julian HUXLEY als beste Autorität der Evolutionslehre überall anerkannt. Er hatte schon von Anfang an eine Berufung dafür erhalten. Wie er selbst bekennt:

„Schon als ich noch zur Schule ging, hat sich meine Phantasie an der Idee der Evolution entzündet. Als junger Student wurde ich standhafter Darwinist... In den zwanziger Jahren begann ich mich dann mit dem Fortschrittsgedanken als evolutionärer Bewegung in einer eindeutig bestimmbarer Richtung zu beschäftigen und mit der Religion als einem allgemein menschlichen Verhalten, das nicht unbedingt mit einem Glauben an Gott und einer Offenbarung verbunden sein muß¹⁰¹). Hier sehen wir, daß der große Naturforscher von Anfang an den Zusammenhang zwischen Evolution und Gottesidee erkannt hatte. Ferner sagte er:

„Der gegenwärtige Bruch zwischen Religion und Wissenschaft – insbesondere der Naturwissenschaft – ließe sich nur auf einem einzigen Weg heilen:

Die Wissenschaft müßte Wirklichkeit und Wert der Religion als eines Organs des in Evolution begriffenen Menschen anerkennen, die Religionen aber müßten einsehen, daß auch sie sich weiter zu entwickeln haben, wenn sie nicht untergehen oder bestenfalls zu unzeitgemäßen lebenden Fossilien werden sollen, die in einer neuen und fremden Umwelt mühsam um ihren Fortbestand ringen müssen¹⁰²). Oft wird der Philosophie vorgeworfen, daß sie im Gegensatz zu der Naturwissenschaft, ohne praktischen Nutzen sei oder zumindest eine Wissenschaft ohne Fortschritt. Es ist deswegen äußerst lehrreich, die Erfahrungen eines Naturwissenschaftlers in dieser Hinsicht kennenzulernen. Während der Zeit, als Julian HUXLEY Generaldirektor der UNESCO war, stellte er zu seiner Entrüstung fest, daß unter Umständen die Wissenschaften stagnieren müssen, wenn keine passende Philosophie vorlände ist, die ihre Ergebnisse einzuordnen vermag. Wie er selbst sagt:

„Während der Zeit... als ich Generaldirektor der UNESCO war, erkannte ich, welch eine ungeheure Fülle an Wissen ungenützt vorhanden war, weil es keine „Philosophie“... gab, mit (deren) Hilfe man Ordnung in das Durcheinander von Tatsachen hätte bringen und sie zu nutzbringender Arbeit hätte anwenden können. Nachdem ich aus der UNESCO ausgeschieden war, gelang es mir, eine Gruppe von Freunden und Kollegen aus verschiedenen Fachgebieten um mich zu sammeln, die bereit waren, dieses Problem in Angriff zu nehmen. Die Gruppe hatte keinen offiziellen Titel, wir sprachen von ihr nur als der Ideensystem-Gruppe... Wir gelangten zu der Einsicht, daß die rasch zunehmende Erweiterung unserer Kenntnisse in den letzten hundert Jahren dem Menschen eine neue Offenbarung geschenkt hat, die ihm ermöglicht, sein Schicksal in einer neuen Schau zu erkennen... schließlich versuchte ich, ein einheitliches Ideengebäude zu errichten, das ich EVOLUTIONÄREN HUMANISMUS nannte¹⁰³).

Daß es HUXLEY mit seinem „Evolutionären Humanismus“ sehr ernst ist, sehen wir aus seiner Bemerkung:

„Ich möchte hier der Hoffnung Ausdruck geben, daß der Leser die volle Bedeutung dieses ‚*Evolutionary Humanism*‘ erkennt und an den großen Auseinandersetzungen über die Grundanschauungen und das Schicksal der Menschheit teilnimmt, die alle denkenden Männer und Frauen heute zu beschäftigen beginnen¹⁰⁴). Wenn wir aber diesen Evolutionären Humanismus und das ‚einheitliche Ideengebäude‘, aus dem er hervorgeht, näher betrachten, so entdecken wir hier die gleichen Gedankengänge, die auch Jeán GEBSERs Integral-Philosophie zugrunde liegen. Vielleicht hätte HUXLEY, wenn GEBSERs Werke bereits ins Englische übersetzt gewesen wären, bereits das integrierende System von Begriffen und Ideen gefunden, die er als Generaldirektor der UNESCO suchte; Begriffe und Ideen, „die nur darauf warten, von einer neuentstehenden Philosophie interpretiert und in ein neues abstammungsgeschichtliches und humanistisches Gedankensystem umgestaltet zu werden“.

Die wichtigsten Punkte von Julian HUXLEYs Lehre vom Evolutionären Humanismus¹⁰⁵) sind:

- (I) Der Mensch befindet sich nun in dem psychosozialen Stadium der Evolution. In dieser Phase des Evolutionsablaufes führen größere Fortschritte einen radikalen Wandel in den herrschenden Ideensystemen ein. Das zunehmende Wissen verlangt es, in einer Ganzheit zusammengefaßt zu werden.
- (II) Die quantitative Zunahme führt während der psychosozialen Phase zu einer qualitativen Minderung der Menschen. Hier liegt der Unterschied zwischen psychosozialer und biologischer Evolution. Die biologische Evolution (auch wenn sie durch die sog. natürliche Auslese einer rein quantitativen Einrichtung unterworfen ist), führt im Endergebnis zur Steigerung der Qualität der bestehenden Organismen. Infolgedessen muß die Evolutionsphilosophie ihre Gesichtspunkte von Grund auf ändern und die psychosozialen Bedürfnisse der Menschheit mehr berücksichtigen.
- (III) Die heutigen Ideen und Anschauungen schlagen häufig eine falsche Richtung ein, da der Übergang von einem alten zu einem ganz neuen Gedanken-aufbau nicht gebührend berücksichtigt wird. Unsere Kenntnisse haben zwar zugenommen, aber sie liegen brach unausgewertet und ohne daß man sie in mittelbare Beziehung mit dem menschlichen Leben bringt. Der Mensch muß versuchen, sein Leben im Rahmen eines zweckmäßigen Ideensystems wieder neu zu orientieren. J. HUXLEY sagt:

„Dieses neue Ideensystem, dessen Geburt wir in der Mitte des 20. Jahrhunderts erleben, möchte ich einfach *Humanismus* nennen, da seine Grundlage nur unser Verständnis des Menschen und seiner Beziehungen zur Umwelt sein kann. Im Mittelpunkt muß der *Mensch* als Lebewesen stehen, wenn auch als ein Lebewesen mit einzigartigen Eigenschaften. Es muß von den Erkenntnissen und Tatsachen der Abstammungslehre ausgehen und der Entdeckung Rechnung tragen, daß der Mensch Teil eines umfassenden evolutiven Ablaufes ist¹⁰⁶), in dem er unabwendbar eine entscheidende Rolle zu spielen hat.“

(IV) Die herkömmlichen Kausalitätskonzepte sind heute überholt. Man darf nicht übersehen, daß Kausalitätszusammenhänge in der praktischen Realität stets vielgestaltig sind. Außerdem muß man sich vergegenwärtigen, daß evolutionsgeschichtliche Vorgänge nicht nur auf einer linearen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung beruhen; vielmehr sind sie von kybernetischer Natur und zeigen dementsprechend eine Art von Rückkoppelung.

Auch hier muß mit Nachdruck betont werden, daß Jean GEBSER unabhängig von HUXLEY zu einer ähnlichen Schlußfolgerung kam. Auch GEBSER meint, daß die Kausalitätszusammenhänge zu einer Stufe der Entwicklung gehören, die jetzt überschritten werden muß. Die Evolution sucht Wege von einem mentalen oder rationalen zu einem integralen Bewußtsein. Auch hier lassen sich viele Parallelen zwischen Sir Julian HUXLEYS Evolutionärem Humanismus und GEBSERS Integral-Philosophie aufzeichnen. GEBSER sagt:

„In dem gleichen Maße, wie die magische Welt eine einheitliche ist, die mythisch werdend in eine polare mutiert, während sich diese mythische in der mentalen zu einer dualen wandelt, so ist die integrale Welt der neuen Wirklichkeit eine durchsichtige, transparente, diaphane. Da jedoch der Akzent in der magischen Welt auf dem Vitalen liegt, in der mythischen auf dem Seelischen, in der mentalen auf dem Verstand oder der Ratio, so besteht die Möglichkeit, daß die Diaphanität der neuen Wirklichkeit geistige Akzentuierung trägt“¹⁰⁷).

„Vom rein religiösen Gesichtspunkt aus ließe sich die erwünschte Richtung der Evolution als die Vergöttlichung der Existenz definieren – doch damit dieser Begriff eine anwendbare Bedeutung erlangt, müssen wir eine neue Definition des ‚Göttlichen‘ ersinnen, die frei von Begriffsinhalten ist, die übernatürliche Wesen mit einbeziehen“¹⁰⁸). Nun ist leider Sir J. HUXLEY trotz seiner mannigfachen Begabungen kein Religionswissenschaftler vom Fach, und deswegen bedürfen seine Bemerkungen über Religion oft einiger kleiner Korrekturen von falschen religionshistorischen Vorstellungen. Es ist ja verständlich, wenn auch dieser geniale Naturforscher den Fehler macht, der für die abendländische Theologie so typisch ist, nämlich Religion und Theismus zu verwechseln. Dazu steht als Alternative der Nicht-Theismus, den er schlechthin Humanismus nennt. Es wäre aber verkehrt, diesen sog. „Humanismus“ HUXLEYS, der eigentlich ein *evolutionärer* Humanismus ist, mit bloßem Anthropozentrismus gleichzustellen, oder sogar ihm anti-religiöse Züge zuzuschreiben, wie gewisse konfessionell gebundene und HUXLEY feindlich gesonnene Kreise in Deutschland es tun. HUXLEY selber betont:

„Heute ist die Religion in einem theistischen Ideengerüst befangen und gezwungen, in der Unwirklichkeit einer dualistischen Welt zu operieren. In dem rein humanistischen Rahmen gewinnt sie ein neues Aussehen und eine neue Freiheit. Mit Hilfe unserer neuen Schau wird die günstige Gelegenheit geboten, der theistischen Stagnation zu entrinnen und in der realen Welt einer einheitlichen Existenz die ihr gemäße Rolle zu spielen“¹⁰⁹).

Genug: HUXLEYS evolutionärer Humanismus ist überkonfessionelle Religiosität, die in ihrer höchsten Manifestation dasselbe ist, was Jean GEBSER als „die Welt ohne Gegenüber“ bezeichnet¹¹⁰). Was J. HUXLEY nicht gebührend berück-

sichtigt, ist, daß es auch atheistische Religionen (z. B. Jainismus), nicht-theistische Religionen (z. B. Buddhismus) sowohl als auch theistisch ambivalente Religionen (z. B. Vedānta) gibt. Eigentlich muß er doch von seinem Bruder Aldous das erfahren haben, da gerade dieser sich sehr um die Typologie der Religionen bemühte. Jedoch merken wir an den Titeln gewisser Bücher von Sir J. HUXLEY (wie z. B. „*Religion without Revelation*“ zu deutsch: Religion ohne Offenbarung), daß auch er über diesen Aspekt gründlich nachgedacht hat.

(V) Kennzeichnend für die Gegenwart ist eine Krise der Konvergenz. Die verschiedensten Zweige der Wissenschaft und Anschauungsweisen konvergieren heute und warten auf eine Integration.

Bezeichnend für J. HUXLEY ist die große Aufmerksamkeit, die er der vergleichenden Religionswissenschaft widmet. Er scheint irgendwie bedrängt zu sein durch das Gefühl, daß die überzeugendste Evolutionslehre leer und sinnlos sein würde, wenn es keine befriedigende Rückverbindung mit einer plausiblen Gottesidee gäbe. Und gerade das gibt es nach HUXLEYS Auffassung nicht. Er sagt:

„Der Gottesbegriff hat die Grenzen seiner Nützlichkeit erreicht, er kann sich nicht weiterentwickeln“¹¹¹). Aber hier liegt auch die fast unüberbrückbare Kluft zwischen den Ideen von Aldous und von Julian HUXLEY. Aldous kam in seinem späteren Leben zu einer intuitiv-meditativen Einsicht in das Wesen Gottes; für Julian ist eben Gott nur ein Begriff.

Nun kommt das Wort *Gott* nicht vom altindischen *hū* = „rufen“ oder altgriechischen *χέειν* = „gießen“ („Gußbild“, „Götze“) wie es oft behauptet wird, sondern aus dem persischen *xuda*¹¹²). Das persische Substantiv kam als verkürztes Lehnwort in die Sprachen der Ostgoten am Schwarzen Meer, hierauf zu den Westgoten und schließlich ins Germanische. Das Wort *xuda* bedeutete ursprünglich das Ur-Selbst¹¹³). Damit liegt die Ähnlichkeit mit der alt-indischen *Ātman*-Idee auf der Hand. Es sei mir erlaubt an dieser Stelle die religionshistorische Entwicklung der Gottesidee näher zu schildern, um J. HUXLEYS Äußerungen über Gott in die richtige religionshistorische Perspektive zu stellen. Vor allem ist es sehr wichtig, die sehr subtile aber unverkennbare Beziehung zwischen Gott und Ur-Selbst in den östlichen Religionen hervorzuheben. So werden wir doch den Gott finden, dessen Zerrbild Rationalisten und Humanisten wie Sir Julian HUXLEY wohlweislich ablehnen, den sie jedoch zu Unrecht verleugnen, da ER letzten Endes doch ihr Ur-Selbst ist. Ebenso wie die Entdeckung der Radio-Aktivität einen neuen Horizont für die Naturwissenschaft eröffnete, als ihre alten Bahnen der Forschung am Ende zu sein schienen, wird das Studium der Beziehung zwischen Mensch und Kosmos, zwischen *Mind* (d. h. geistiges Gemüt) und Materie binnen kurzem in die Entdeckung münden, daß das ganze Panorama des Universums, von der im Teleskop erblickten Milch-Straße bis zu der im Mikroskop gesehenen Zelle, eigentlich eine Zusammensetzung von Ideen-Realitäten ist. So bleibt HUXLEYS Evolutionärer Humanismus trotz seiner mannigfachen Vorzüge unvollkommen und unbefriedigend, da er Gott aus unserem Bild vom Universum entfernen will. Entfernen wir nur Gott, so wäre es nicht so schlimm, da dieses Wort durch eine theologische Inflation viel an Bedeutung verloren hat; aber

wenn man auch die *Möglichkeit* von Gott entfernen will, wenn Gott auch als Idee keinen Platz in unserem Weltbild haben soll, dann entziehen wir allem die Grundlage. Es ist zu befürchten, daß Sir J. HUXLEY Opfer einer der ältesten und weit verbreitetsten Fehler geworden ist, nämlich, daß Gott deshalb nicht da ist, weil er kein Zeichen von sich gibt. Oder, wie man neuerdings zu sagen pflegt, wir erfahren nur „das Schweigen“ Gottes. (Jedoch um schweigen zu können, muß ein Schweigender da sein!) Hinzu kommt noch J. HUXLEYs schlecht verborgene Entrüstung, daß Gott „nicht mehr“ einen Zweck erfüllt (weder als Erfüllung von Wünschen, noch als Schutz in Gefahr, noch als Trost in Verzweiflung) und schon deswegen als überflüssig zu betrachten ist¹¹⁴).

Ich befürchte, daß Sir. J. HUXLEY hier etwas Wichtiges übersehen hat. Eine der raffiniertesten und heimtückischsten Fallen in die ein Wissenschaftler geraten kann, ist, aus einer scheinbaren Abwesenheit ein endgültiges Nichtvorhandensein abzuleiten. Ein anderer Fehler HUXLEYs ist die Andeutung, daß der Atheismus nur als Folge technologischen Fortschritts erscheinen kann, und daß der Glaube an Gott für die Wissenschaft ein Hindernis sein muß.

Diese Idee, daß Atheismus erst nach einer naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklung möglich sei und deswegen erst in Europa zustande kam, ist zwar weitverbreitet (auch MARX glaubte daran), aber irrig. Den ersten nachweisbaren und logisch fundierten (sogar sehr gut fundierten) Atheismus finden wir bei den *Cārvāka*-Materialisten, die einen wissenschaftlichen Atheismus schon 600 v. Chr. in Indien entwickelt hatten unter dem Namen der *Lokāyata* Doctrin. Vieles, was Sir Julian HUXLEY über Religion als „objektives Problem“ so glühend ins Feld führt (einschließlich der Argumente, um Gott abzuschaffen und eine Religion-ohne-Gott zu entwickeln, die auf Anweisungen der „Wissenschaft“ die „religiöse Triebkraft“ in „geistig erlaubten und sozial wünschenswerten“ Ausdrucksmöglichkeiten entfaltet), ist bereits von den *Lokāyatikas* empfohlen worden. In dem allegorischen Bühnen-Stück „*Prabodhacandrodaya*“¹¹⁵) ist auch das Wesen des *Lokāyata*-Humanismus (bzw. *Cārvāka*-Materialismus) zusammengefaßt:

„*Lokāyata* ist stets die einzige Lehr-Doctrin. Nur das Wahrnehmbare hat darin Geltung. Die Elemente der Materie sind die letzten Wirklichkeiten. Glück und Wohlstand sind die Ziele des Lebens. Der Stoff, wenn genug evolviert, vermag auch zu denken. Ein Jenseits gibt es nicht. Mit dem Tode nimmt alles ein Ende“¹¹⁶). Humanismus und Atheismus sind nicht notwendigerweise Erscheinungen, die erst in einer späteren Phase der psychosozialen Evolution auftauchen, nachdem der naturwissenschaftliche Fortschritt den Glauben entblößt hat, wie J. HUXLEY andeutet. Betrachten wir den *Cārvāka*-Humanismus näher, so finden wir dort fast die gleichen Argumente, die heute von Atheisten (wie Bertrand RUSSELL) und Humanisten (wie J. HUXLEY) verwendet werden. Daß Religion ein Opium des Volkes sei, ist immerhin eine viel höflichere Polemik als das folgende Gedicht von BRIHASPATI¹¹⁷), dem Begründer des *Cārvāka*-Humanismus:

„Wir glauben nicht an Himmel und Erlösung,
Nicht an die Seele in der anderen Welt.

Auch nicht, daß die von Sekten und von Orden
Geübten Werke ihre Früchte bringen.
Durch Opfer, Ritus und die heiligen Schriften,
Des Büßers Dreistab und mit Asche schmieren,
Durch diese wird (für alle sorgt der von Priestern erfundene Gott!),
Von Leuten, denen Geist und Mannbarkeit mangelt,
Nach ihrem Lebensunterhalt geangelt.
Wenn bei dem *Jyotishtoma*-Ritus das Tier,
Das man geschlachtet, in den Himmel eingeht,
Warum befördert nicht der Opferer auch
Den eigenen Vater in die bessere Welt?
Schlürfe Delikatessen und mache Schulden,
Lebe froh die kurze Frist,
Wo das Leben
Dir gegeben,
Mußt du erst den Tod erdulden,
Wiederkommen nimmer ist.
Wenn einer aus dem Leib heraus
Hinzöge in des Himmels Paradiese
Warum kommt er
Nicht wieder her,
Uns Nachricht zu geben?
Nichts andres sind die frommen Spenden,
Als ein Erwerbsquell unserer Priestern.
Die die Heiligen Schriften ausgesonnen haben,
Nachtschleicher sind es, Schurken, Narren,
Mit ihrem Gebet und theologischem Hokus-Pokus,
Womit sich die gelehrten Geistlichen brüsten,
Mit ihren obszönen Bräuchen, wo die Frauen
Den ‚Pferdeziemer‘ müssen in Händen halten, –
Die ganze Religion ist von den Priestern erfunden
Damit die Narren Kirchen-Steuer zahlen.“

Nach dem *Cārvāka*-Materialismus wird nur das, was mittels direkter Sinneswahrnehmung erkannt wird, als Wahrheit akzeptiert. Und weil die Sinneswahrnehmung die einzige Möglichkeit der Erkenntnis darstellt, wird die Materie zur letzten Wirklichkeit. Daraus folgert die *Cārvāka*-Lehre, daß es töricht sei, zu glauben, die Seele werde einen zukünftigen Zustand erreichen; die Seele sei eine Täuschung. Außerdem gibt es danach keine andere Welt als diese hier, weder einen Himmel noch eine Hölle. Die Religion wird als ein törichter Aberglaube betrachtet. Es bedarf keines Gottes, um die Evolution der Welt zu erklären. Der *Cārvāka*-Materialismus behauptet ferner, daß unter der Herrschaft der religiösen Vorurteile sich die Menschen an die Idee eines Schöpfer-Gottes gewöhnen, und wenn diese Illusion zerstört wird, sie einen Mangel empfinden. Die Evolution der Natur ist aber allen von Menschen geschaffenen Werten gegenüber neutral.

Sie ist indifferent gegenüber Gut und Böse. Für die *Cārvāka*-Lehre ist Evolution unabhängig von Gott oder Gottesidee. Die unpersönliche Natur bringt alles autonom und ohne Beteiligung von Gottheiten zustande. Auch das Bewußtsein entsteht aus der Verbindung der Elemente genauso „wie die berausende Kraft des Alkohols durch die Mischung gewisser Ingredienzien entwickelt wird“. Mit kühnen Argumenten fegt der *Cārvāka*-Materialismus alle Theologie aus der Welt und legte den Glauben an Gott und an die jenseitige Welt als ein Zeichen von Verweichlichung oder Schwäche ab. RUSSELLs Positivismus, MARX' Materialismus wie auch J. HUXLEYs Humanismus sind keimhaft bereits in der *Cārvāka*-Philosophie vorhanden. Positivismus, Materialismus, Humanismus und erst recht der allen dreien zugrunde liegende Atheismus sind keineswegs als spätere Entwicklungen des durch die Naturwissenschaft erleuchteten Geistes zu betrachten. Vielmehr ist der Atheismus ein Zeichen des mittleren Intelligenz-Niveaus der Entwicklung des menschlichen Geistes; die erste Antwort auf die Frage, wie weit uns unsere Ratio allein zur Lösung der Probleme der Philosophie zu führen vermag. Naturwissenschaftliche Errungenschaften sind nicht unbedingt eine Voraussetzung für den Atheismus.

Der zweite Aspekt, den J. HUXLEY zwar vorsichtig nur andeutet, ist, daß eine Religion auf das wissenschaftliche Denken hemmend wirken könnte. Auch das trifft nicht immer zu. Nehmen wir als Beispiel EINSTEINs Relativitätstheorie. Gewisse Aspekte von EINSTEINs Theorie sind für den Philosophen der Evolutionslehre von besonderem Interesse. Aber EINSTEIN selbst weigerte sich, die weiteren Folgerungen seiner Lehre zu betrachten. Jedoch die zwei großen Naturwissenschaftler EDDINGTON und WHITEHEAD wagten es, diese Relativitätstheorie folgerichtig den Bereichen der Meta-Psychologie und Meta-Logik zuzuführen. Aber man hat festgestellt, daß nur in dem von Religion durchtränkten alt-indischen Denken der Pfad der Analyse, den die beiden betreten hatten, bis zu seinen letzten Konsequenzen *integral* beschritten wurde, jedoch nicht mit experimentellen Beweisen. Die Kern-Gedanken von EINSTEINs Theorie waren den alt-indischen Weisen bekannt, obwohl sie nicht das nötige mathematische Rüstzeug hatten, sie genauer zu formulieren. Dennoch formulierten die Jaina-Denker Indiens eine metaphysische Relativitätstheorie, genannt *Syādvāda*, die mehr als 2200 Jahre, bevor EINSTEIN seine Entdeckung aufstellte, ähnliche Grundsätze vertrat¹¹⁸). So nahmen die religiös gesinnten altindischen Denker (ohne sich durch ihre Religiosität gehemmt zu fühlen) ein naturwissenschaftliches Prinzip vorweg, das erst nach ein paar Jahrtausenden experimentell geprüft und endgültig bewiesen werden sollte. EINSTEINs Verdienst bestand darin, daß er es wissenschaftlich bestätigte, indem er es auf eine Basis wissenschaftlicher Beobachtung und mathematischen Beweises stellte, wodurch in einem spezifischen Bereich seine Anwendbarkeit bewiesen wurde.

Sir J. HUXLEY sagt ganz gönnerhaft, „daß im sozialisierten Staate sich das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft nicht länger als Konflikt ausdrücken wird“¹¹⁹). Aber gab es überhaupt einen Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft? Vielleicht nur dort, wo eine durch den Absolutheitsanspruch bedörte Theologie die Stellung der Religion zu usurpieren sich angemaßt hat.

Vielleicht wäre es eine sehr notwendige Ergänzung, wenn JULIAN HUXLEY die *philosophia perennis* (die Grundideen aller Religionen und der Mystik) von seinem Bruder Aldous als Mittel-Punkt für seine eigene Philosophie vom evolutionären Humanismus nehmen würde, damit unnötige Mißverständnisse über irgendwelche „Konflikte“ zwischen Religion und Evolutionslehre einmal und für immer beseitigt wären.

Wenn die Gottesidee innerhalb J. HUXLEYs Metaphysik der Evolutionslehre einer Ergänzung bedarf, so auch gewisse naturwissenschaftliche Aspekte seiner Evolutionslehre. J. HUXLEY gründet seine Lehre darauf und setzt damit voraus, daß wir bereits alles wissen, was wir über die Vergangenheit der Evolution wissen können. So spricht er auch ziemlich siegessicher von seiner Idee des Psychometabolismus und ähnlichem. Aber wissen wir überhaupt schon genug von der Erdgeschichte, um eine allgemein gültige Theorie der Evolution zu entwerfen? Meines Erachtens ist jegliche Behauptung über die Entwicklung der Erde in naturwissenschaftlicher Sicht zum Scheitern verdammt, solange die Antarktis unzureichend erforscht ist. Es gibt noch so viele Rätsel, die erst durch die Forschungsergebnisse auf dem 7. Kontinent gelöst werden können. Gerade die Antarktis bewahrt noch hartnäckig das für die Evolutionslehre unentbehrliche Geheimnis von der Entstehung der Erde. Die Antarktis als Schlüssel zur Evolutionsgeschichte versagte sich bisher der genaueren Erschließung. Nur die Ost-Antarktis ist ein alter Rest der Erdkruste, wogegen die West-Antarktis ein Meeresbecken mit zwei gebirgigen Inselketten darstellt. Die Eisbedeckung beider Teile zusammen macht 91,2% der gesamten Eismassen unseres Planeten aus. Würden diese ca. 30 Millionen Kubikkilometer Eismasse schmelzen, dann stiege der Spiegel aller Weltmeere um ca. 63 Meter an. Es erscheint mir gar nicht so unmöglich, daß es schneller zu einem solchen Schmelzen kommen kann als wir uns vorstellen. Die heutige Zivilisation mit ihren unvorstellbaren Auto- und Industrieabgasen steigert gewaltig den CO₂-Gehalt der Erdatmosphäre. Erreicht das CO₂ einen bestimmten sehr niedrigen Prozentsatz der Luft, so könnte es zu Temperaturänderungen führen, die die Antarktis zum Schmelzen bringen würde. Hier z. B. übersieht J. HUXLEYs psychosoziale Theorie der Evolution, daß der technologische Fortschritt nach einem gewissen Punkt *selfdefeating* (selbstzerstörerisch) werden kann.

Übrigens haben die Antarktis-Forschungen auch gezeigt, daß es einstmals in diesem ganzen Bereich einen riesigen Urkontinent („Godwana-Land“) gegeben haben muß, wie die gleichartigen Versteinerungen einer früheren Flora- und Faunawelt in Südafrika, in Feuerland, auf Madagaskar und Süd-Australien zu erkennen geben. Die Theorien Alfred WEGENERs von der sog. „Wanderung“ der Kontinente wie auch die Vermutung, daß die Antarktis als letzter Rest von Godwana-Land übriggeblieben sei, sind jetzt überholt, und man glaubt an eine einstmalige gewaltsame Zerreißung des Urkontinents. Eventuell konnten auch Landsenkungen durch vulkanische Prozesse dazu geführt haben, ihn zu zerteilen und weiter abzuspalten. Aber auch Landsenkungen aus anderen Ursachen konnten den Zusammenhang der gesamten Landmasse zerstört haben, ohne daß es nötig wäre, hierbei WEGENERs Theorie von der Wanderung der Kontinente in Anspruch

zu nehmen. Unerklärlich ist und bleibt, wieso die Antarktis mit einer zu Steinkohle gewordenen Flora auch eine Eiszeit gehabt habe, ohne daß sich dabei die Position des Südpols verlagert hätte. Wo muß aber der Süd-Pol gewesen sein zu der Zeit, als noch alles auf der Antarktis grünte und blühte? Wie kann man es überhaupt wagen, eine naturwissenschaftliche Theorie der Evolutions- und Erdgeschichte zu entwerfen, wenn diese Kernfrage noch unbeantwortet bleibt? Es ist offensichtlich, daß die Antarktis noch alles in sich verbirgt, was unsere Erdgeschichte klären könnte. Infolgedessen ist es vielleicht verfrüht, von einem evolutionären Humanismus (in naturwissenschaftlicher Hinsicht) zu sprechen, wenn noch vieles über die Evolution (naturwissenschaftlich) unerklärt ist.

Trotz allem ist Sir J. HUXLEYs Versuch, einen evolutionären Humanismus zu entwerfen, ein großartiges und geniales Wagnis. J. HUXLEY hat mit Forschungen über Evolution angefangen und entwickelt dann durch seine Auseinandersetzungen mit der Gottesidee seine Metaphysik des evolutionären Humanismus. Umgekehrt ist GEBSER über seine Gottesidee-Theorie von der Welt-ohne-Gegenüber zu einer Evolutionslehre vom integralen Bewußtsein gekommen. Was jetzt nottut ist, die verschiedenen Teilerkenntnisse in einer totalen Perspektive zu sehen. Man kann sowohl die Gottesidee als auch die Evolution in einer solchen Gesamtperspektive betrachten. Das erste gibt uns dann die *philosophia totalis* und das zweite die *pur-nästische* (d. h. ungeteilte) Evolutionslehre. In meinem nächsten Buch werde ich die *philosophia totalis* ausführlich behandeln und im nachstehenden Nachwort erwähne ich einige allgemeine Grundzüge meiner *pur-nästischen* Evolutionslehre.

NACHWORT

Die pur-nästische Evolution

„Immer schafft die größere Kraft sich selbst im Menschen Fähigkeiten, um sich durch ihn manifestieren zu können.“

Jean GEBSER*

Die *pur-nästische* Evolution ist die vereinheitlichte oder ungeteilte Evolution¹⁾. Die heutige Situation bringt es mit sich, daß sowohl die Naturwissenschaft wie auch die Philosophie gezwungen werden, Dinge und Geschehnisse in ihrer Beziehung zum Ganzen zu betrachten – mit anderen Worten: zu vereinheitlichen. Die Zeit ist deshalb reif für die Enthüllung einer Religionsphilosophie, die nicht den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung widerspricht, sondern im Gegenteil Unterstützung von ihr erhält. Wir haben gesehen, wie die neuesten Ideen, wie sie von EINSTEIN, PLANCK, HEISENBERG, JEANS, PORTMANN und anderen formuliert worden sind, Wege zu einem Integralen-Bewußtsein aufdecken; eine Bewußtseins-Sphäre, die von den Weisen des alten Indien bestätigt worden ist.

Die Experimente der europäischen Naturforscher können nun mit den intuitiven Einsichten der östlichen Weisen in Einklang gebracht werden. Die Vereinheitlichung des Wissens ist das Vorzeichen für die kommende ost-westliche Zivilisation, die in absehbarer Zukunft erscheinen wird. Es gibt nicht verschiedene Grade der Wirklichkeit, sondern nur verschiedene Grade des Fassungsvermögens der Realität.

In den manichäischen Schriften treffen wir oft auf einen seltsamen Begriff, das sogenannte „*Manavahmēd Vazurg*“ (= die Große Seele)²⁾. Der Begriff hat eine überraschende Ähnlichkeit mit dem „*Ātman*“ des Vedānta wie auch mit dem zoroastrischen „*Vohu Manah*“. Wenn wir daran erinnern, daß MANI (der Begründer der manichäischen Religion) in Babylonien (damals das persische Reich) geboren wurde und etwa ein Jahr in Indien studiert hatte, so erhält diese Ähnlichkeit sogar noch größere Bedeutung.

In Anbetracht der Vertrautheit von makro- und mikrokosmischen Konzeptionen in gnostischen Lehren dürfen wir wohl annehmen, daß der Begriff „*Manavahmēd Vazurg*“ das geistige Element im Menschen, das als Teil der kosmischen

Seele in ihm wohnte und sein Höheres Selbst bildete, sinnbildlich darstellt. Eine ähnliche Vorstellung finden wir in den hellenistischen Mysterien-Religionen wie auch in der mandäischen Religion (der Religion von MANIs Vater), wo auch die individuelle Seele mit der kosmischen völlig identifiziert wird. Dies ist auch die bedeutendste These des Vedānta. Genau wie man von jedem Einzelwesen annimmt, daß es eine Seele irgendwelcher Art hat, so nimmt man von jeder Person an, daß sie ihr eigenes „*Manvahnēd*“ habe. Noch verheißungsvoller ist die Vorstellung (die angedeutet wird, wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt ist), daß diese kosmische Seele, wenn sie als „Offenbarer wahrer Religion“ zur Erde herniedersteigt, als „*Bote*“ (*Avatāra?*) bezeichnet wird und als solcher gleichzeitig irdisch und göttlich ist³). — MANI betrachtete ZARATHUŠTRA (zusammen mit CHRISTUS, BUDDHA und sich selbst) als eine solche Inkarnation. Dieselbe Vorstellung von der Inkarnation, in etwas geänderter Form, findet ihre Entsprechung im „Propheten“ und „Gottesapostel“ der semitischen Religionen, wie z. B. der jüdischen und der islamischen. Das Wort „*Manvahnēd*“ ist lediglich eine spätere Ableitung vom Alt-Iranischen „Mahna + Vohu“ wie es ursprünglich in ZARATHUŠTRAS *Gathas* erscheint⁴). Das iranische Wort „*Manah*“ wie auch die indische Entsprechung „*manas*“ bedeuten (wie auch das englische Wort [*mind*] andeutet) Geist. „*Manah* + *Vohu*“ bedeutet daher „gut + Sinn“ und stimmt überein mit „*vohu manah*“ (= der gute Sinn = dem Teil des kosmischen Geistes im Menschen, der ihn zum immerwährenden Guten leitet).

Im Yasna 28⁵ lesen wir:

ašā kaṭ ǝwā darǝ sānī
manascā vohū vaēdāmnō

„O Wahrheit! Möge es mir erlaubt sein, Dich zu schauen, da (sogar) ich selbst (wie Du) ein Verehrer bin der guten Gesinnung.“ Es gibt in den Upaniṣaden eine Art Parallele dazu:

„O Sonne, das Antlitz der Wahrheit ist bedeckt mit (Deiner) goldenen Fläche. Enthülle sie, damit ich, ein Verehrer der Wahrheit, sie schauen möge.“

Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad, V. 15. 1.

Ebenso:

Iśa Upaniṣad 15.

Wie wir sahen, ist „*Vohu Manah*“ nur der ursprüngliche Begriff, von dem „*Manvahnēd*“ abgeleitet ist, und bedeutet, wie das Wort *Ātman* aus dem Sanskrit, entweder „das Höhere Ich“ (*Manvahnēd*) oder „der Höhere Geist“ (*Vohu Manah*).

Es wäre in der Tat nicht ganz falsch, *Vohu Manah* (den Höheren Sinn) auch mit dem „Sinn Christi“ zu vergleichen, da diese Formulierung in I Kor 2, 16 auftaucht:

„Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer will ihn unterweisen? Wir aber haben *Christi Sinn*.“

Nach den manichäischen Lehren ist JESUS (wie andere göttliche Inkarnationen) jemand, in dem der Höhere Sinn (oder das Höhere Ich) eine tätige Er-

scheinung bildete (genau wie er bei uns nur eine potentielle Erscheinung darstellt). In einer manichäischen Abhandlung, die JESUS preist, lesen wir:

„Wir verherrlichen den großen *Vohu Manah* (*Vahman*), den du in das Herz (*hṛdaya?*) der Gutwilligen gesenkt hast.“ Das kosmische Prinzip, das in die Herzen der Menschheit „eingepflanzt“ ist, findet sich auch in alt-persischen Texten, um mit *rōšn* (= dem inneren Licht) oder dem Licht-Teilchen gleichgesetzt zu werden. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem „Inneren Licht“ der Quäker ist hier evident, und es erklärt auch, warum die Parsen, als die Erben der alten persischen Religion, Feuer oder Flamme als das angemessenste Emblem für Gott verehren. Der Höhere Sinn ist allen Menschen eingegeben, und doch ist er nur ein Ausströmen des noch immer unverringerten *Vohu Manah*.

Der *Vohu Manah* muß gleichzeitig als kosmisches Prinzip und als eine göttliche Macht, die latent oder aktiv im Inneren des menschlichen Organismus ist, angesehen werden; genau wie das *Tao* der chinesischen Philosophie oder der *Ātman* im Vedānta.

So wurde nicht nur im vedischen Indien, sondern auch im zoroastrischen Iran gelehrt, daß die Seele des einzelnen mit dem „Großen *Vohu Manah*“ oder der kosmischen Seele in einer Wechselbeziehung stehe, daran teilhabe und sogar, in gewissem Sinne, damit identisch sei. In manichäischen Texten finden sich Verweise auf das Höhere Selbst als dem *Heiland*, um es von dem Ego (*jīvā?*), das dann „das Ich“ genannt wird, zu unterscheiden. Wir haben viele interessante Dialoge zwischen dem göttlichen Selbst und dem irdischen Ergo in gnostischen Schriften. Sehr bezeichnend für die Ähnlichkeit mit dem Vedānta ist das folgende:

„Und er sprach zu mir: . . . und mein Ego wurde erhöht, während er zu mir sprach:

„O Seele (ego oder *jīvā*), fürchte dich nicht!

Ich bin dein *Manvahnēd*, (*Ātman*)

und ein Bürge und ein Siegel

und du bist mein Körper (wie)

ein Gewand (das ich angelegt habe)

. . .

Und ich bin dein (inneres) Licht,

der ursprüngliche Glanz,

das Große *Manvahnēd*,

und ein vollkommener Bürge.“⁶

Das Wort Bürge bedeutet hier, daß das Höhere Selbst die Erlösung des Ego, dessen höheres Selbst es darstellt, garantiert; eine Vorstellung, die mit beträchtlicher Betonung in dem Vedānta erscheint.

Das große *Vohu Manah*, das alle Schöpfung im Makrokosmos darstellt, ist auch als Mikrokosmos im Einzelnen gegenwärtig. Wir werden hier an die Beschreibung des *Ātman* als „kleiner als das Kleine, größer als das Große; das Selbst ist im Herzen jedes Geschöpfes vorhanden“ erinnert⁶).

Der kosmische *Vohu Manah* beinhaltet in sich die *Vohu Manahs* aller Einzelwesen, aber es ist nichtsdestoweniger etwas von diesen Unabhängiges und Eigen-

ständiges. Sogar dieser Gesichtspunkt ist dem indischen und iranischen Denken vertraut⁷⁾.

Alle göttlichen Inkarnationen sind Ausströmungen des göttlichen, kosmischen Geistes (d. h. des universalen *Vohu Manah*). Obwohl sie getrennte historische Persönlichkeiten zu sein scheinen, sind sie im wesentlichen dasselbe wie die Kraft, die sie aussandte⁸⁾.

Die Rettung der Seele wird oft in der Allegorie vom Sohn, der nach einem vorübergehenden Aufenthalt in einem fremden Land wieder in sein Elternhaus zurückkehrt, dargestellt. In persisch-zoroastrischen Lehren wird Gott oft als der Vater von *Vohu Manah* erwähnt. In einer seiner Gathas spricht der Prophet ZARATHUŠTRA zu Gott (AHURA MAZDA = dem allwissenden Herrn von Allem):

„Wahrlich, mein Gebieter, habe ich Dich durch Beobachtung und Eingebung als das Erste und das Letzte erkannt... Du bist tatsächlich der Vater von *Vohu Manah*“⁹⁾

Aus diesem Kontext geht klar hervor, daß zwischen dem *Absoluten* (AHURA MAZDA) entsprechend dem *Brahman* des Vedānta und dem Namenlosen-TAO der Chinesen oder, wie Meister ECKHART sagt: Gottheit, und der Seele im Menschen (dem *Ātman*) es ein dazwischenliegendes Agens gibt, das das *Absolute* mit seiner Erscheinungsform, der kosmischen Schöpfung, verbindet. Dieses Vermittelnde ist natürlich das Erste in der Schöpfungsordnung, es ist in der Tat sogar die Vor-Schöpfung, denn das *Absolute* erschafft nicht. Es „fordert“ lediglich einen Vermittler „auf“, der die Aufgabe, den Kosmos durch Denken in den Schöpfungszustand zu versetzen, auf sich nimmt. Verständlicherweise hat dieser vermittelnde „Gute Geist“ oder göttliche oder kosmische Geist eine viel speziellere Beziehung zu Gott-Vater (dem *Absoluten*) als irgendeine erschaffene Kreatur. Dieses vermittelnde Agens wird im indischen Gedankengut oft IŠVARA (dem persönlichen Gott) oder HIRANYAGARBHA (dem kosmischen Ei) zugeschrieben. Im iranischen Gedankengut findet dieses Agens seine Erfüllung durch den kosmischen *Vohu Manah*, der dann einen Funken von sich selbst herabsenkt und später die geistige Grundlage jedes einzelnen bildet.

Eine Person lebt durch die Kraft, durch die Erlaubnis, in der Tat durch die Lebenskraft (*abū*) des *vohu manah*, das als ein Funke des großen oder kosmischen VOHU MANAH in ihm eingepflanzt ist.

„Sogar das Öffnen des Auges (kann nur geschehen) durch das vollkommene Vorhandensein des *vohu manah* im Lebensursprung“¹⁰⁾.

Wie der *Ātman*, so wohnt auch der *vohu manah* im Herzen des Menschen und der Verehrer erfährt seine Offenbarung. ZARATHUŠTRA bittet, daß ER auf ihn und seine Anhänger herabkommen möge:

„O Gott! Da ich Dein Helfer bin, befehl, daß durch die Gnade Deiner Wahrheit der *vohu manah* in uns realisiert werde“¹¹⁾.

Während seines Meditierens vor dem großen Feuer erkennt ZARATHUŠTRA Gott als den „SPENTA“, den Heiligen Geist. Die Gottheit gewährt ihm eine Gefälligkeit in Form einer Frage und ist bereit, einen bestimmten Tag festzusetzen, an dem ZARATHUŠTRA, in der Form eines ekstatischen Dialogs,

die heilige Weisheit erfahren soll¹²⁾. Von besonderem Interesse ist die Stelle, an der ZARATHUŠTRA sagt: „O Gott! Ich erkannte Dich als den *Spenta* (den Heiligen Geist), (erst dann) als der *vohu manah* mich beseelte durch die Frage ‚Wer bist du? Zu wem gehörst du?‘“¹³⁾.

Die manichäischen Schreiber bringen nicht nur wieder die gleiche Vorstellung, nämlich die Gegenwart des *vohu manah* im Menschen, hervor, sondern sie gebrauchen sogar dasselbe Wort der zoroastrischen Texte¹⁴⁾. Da ZARATHUŠTRAS Version ihre Wurzeln in den *Gāthās* hat, muß die manichäische Version ebenfalls zoroastrischen und iranisch-arischen Ursprungs sein. Ihre Ähnlichkeit mit upanišhadischen Vorstellungen zeigt die enge gegenseitige Beziehung des indo-arischen und irano-arischen religiösen Denkens. Gerade wie der ergebene Hindu nach der Einheit mit dem *Ātman* strebt, so tut dies auch ZARATHUŠTRA, wie er selbst in einer seiner Hymnen sagt:

„tāvayhō’s sarō izyā mana vokō“

„So strebe ich nach Vereinigung mit *vohu manah*“¹⁵⁾.

Weiterhin erfahren wir aus ZARATHUŠTRAS Schriften von der Existenz einer alten Lehrmeinung, nach der der Mensch, durch den *vohu manah* in ihm, teil hat an dem kosmischen Geist. Der *vohu manah* in ihm ist wesensmäßig mit dem kosmischen Geist gleich, der auf einer niedrigeren Stufe einen Sammelorganismus einschließt, der sich aus dem Geist aller Menschen, die leben, gelebt haben oder leben werden, zusammensetzt. Dieses Kollektiv-Organ wird zuweilen als eine mythische Person dargestellt, die als Verbindung zwischen dem kosmischen *Vohu Manah* und seiner Inkarnation oder Apostel auf Erden wirksam ist.

Mit Recht sagt die Bibel, daß Gott den Menschen in der Form seines Ebenbildes schuf. Und mit Recht sagt die Evolutionslehre, daß die Entwicklung des menschlichen (grobstofflichen) Körpers (von dem niedrigsten Tierkörper ausgehend) schließlich von einem affenähnlichen Tier ihren Anfang genommen haben muß. Hier ist kein Widerspruch, obwohl viele ihn zu finden behaupten. Im Gegenteil, die Seele kann man genau so wenig ohne einen allgemeinen Evolutionsplan erklären, wie man die Evolutionslehre unabhängig von der Seele erklären kann.

Solange der Mensch in der grobstofflichen Welt lebt, gehört ein grobstofflicher Körper notwendig dazu. Aber der Körper ist nicht unser wesentliches Selbst, auch wenn es manchmal so zu sein scheint. Viele fromme Menschen haben eine instinktive Abneigung gegen die Evolutionslehre, weil sie fürchten, daß dem Evolutionsgedanken nach auch das Innenleben des Menschen von dem des Tieres abstamme.

Alles, was die Naturwissenschaft über Evolution sagt, ist richtig, bis auf einen einzigen großen Fehler, der darin liegt, daß die Naturwissenschaft die Forschungen in der Abstammungslehre nur auf den grobstofflichen Teil des Menschen beschränkt. Wenn aber die Naturwissenschaft die Seele leugnet oder sogar verspottet, dann merken wir auch die Grenzen der Naturwissenschaft — sie kann und darf ja nur das Grobstoffliche erforschen und darin hat sie vorbildliche Dienste geleistet. Hätten doch Religion und Philosophie sich die gleiche vorbildliche Sorgfalt und Objektivität der Naturwissenschaft zu eigen gemacht,

so wüßten wir heute bedeutend mehr über die Zusammenhänge in der Schöpfung. Aber die sogenannte Geisteswissenschaft hat das Grobstoffliche genauso vernachlässigt wie die Naturwissenschaft sich nur darauf konzentriert hat. Nun aber besteht die Schöpfung nicht nur aus dem Grobstofflichen, obwohl für uns in unserer gegenwärtigen, grobstofflichen Verkörperung es so erscheinen mag. Man darf aber auch nicht den frommen Fehler begehen, die bewiesene Evolution im Grobstofflichen ahnungslos auch auf höhere Regionen zu übertragen, in dem Versuch, dadurch die Evolutionslehre mit den Dogmen irgendeiner Religion in Einklang zu bringen. Wo alles im Einklang ist, braucht nichts kramphaft in Einklang gebracht zu werden.

Wir wollen jetzt die Schöpfung in ihrer Ganzheit betrachten. Alles in der Schöpfung manifestiert sich als grobstofflich, feinstofflich oder spirituell und schließlich auch als göttlich, genauso wie Eisberg, Meer und Wolke die verschiedenen Erscheinungsformen des Wassers sind, das sich schließlich auch als eine chemische Verbindung von Sauer- und Wasserstoff manifestiert. Aber nicht nur Eis, sondern alles unter dem Gefrierpunkt manifestiert die Eigenschaften von Härte und Festigkeit; nicht nur Wasser, sondern alle Flüssigkeiten haben gewisse Eigenschaften gemeinsam (z. B. haben sie keine eigene Form, sondern nehmen die Form ihrer jeweiligen Behälter an); und so ist auch alles über einer bestimmten Temperatur gasartig wie die Luft.

So hat auch die Seele die Beschaffenheit, gemäß der jeweiligen Ebene zu manifestieren und dieser Ebene entsprechende Charakteristika erscheinen dann auch im Vordergrund.

Über das Göttliche-Absolute (oder Göttliche-an-sich) kann man gar nichts sagen. Man kann nicht sagen, es sei, man kann auch nicht sagen, es sei nicht. Noch kann man sagen, daß es sei und nicht sei oder daß es weder sei noch nicht sei.

Wenn aber das Göttliche-an-sich nur auf der Ebene des Absoluten wäre, so muß hier alles aufhören. Das Göttliche-an-sich hat aber, ohne Verzicht auf seine Absolutheit, einen Teil des eigenen Wesens in etwas relativiertem Zustand neben sich entstehen lassen. Erst jetzt haben wir einen Gott im üblichen Sinne. Der Herr, den man anbeten kann, lieben kann, dem man dienen kann, denn mit dem Absoluten ist eine Ich-Du-Beziehung nicht möglich. Erst nach dem HERRN ist auch die *Möglichkeit* einer Schöpfung erwähnbar. Also der Herr steht, nach dem Absoluten, auf der zweiten Ebene. Hier muß ich mit Nachdruck erwähnen, daß, wenn ich die Ebenen mit eins, zwei, drei bezeichne, so nur, um das begreiflich zu machen. Auf den Ebenen 1-8 (siehe Übersichtstabelle) gibt es keine Rangordnung, weil alles *bewußt* in Gottes Wesen verankert ist. Die bewußt erlebte Wesenseinheit mit Gott macht jegliche Rangordnung zu einer werturteilsfreien, funktionellen Einteilung. Wir bleiben trotzdem bei der Rangordnung, da wir sonst dem Faden nicht zu folgen vermögen. Diese höchsten Ebenen haben vieles gemeinsam, und das Bezeichnende hier ist, daß auf diesen Ebenen nichts gewirkt wird, sondern alles nur erst veranlaßt und dann überwacht wird. Eigentlich wird auch nicht viel veranlaßt. Veranlaßt wird nur, daß alles nach Gesetzmäßigkeit verlaufen möge. Aber weder bestimmte Gesetze

ÜBERSICHTS-TABELLE

Die verschiedenen Ebenen der Purnastischen Evolution

Lfd. Nr.:

- | | |
|---------------------|---|
| 1. | Das GÖTTLICHE-ABSOLUTE
(oder Göttliche-an-sich) |
| 2. | Gott (im üblichen Sinne) |
| 3. | Der persönliche Schöpfer-Gott
der Offenbarungsreligionen |
| 4. | Das Göttliche-als-Geist |
| 5. | Die Makrokosmische-Seele |
| 6. (Avataras) | Der kosmische Ur-Geist |
| 7. (Engel) | Die Geist-Keime |
| 8. (Ätman) | die Mikrokosmische-Seele |
| 9. | das Spirituelle |
| 10. (Propheten) | das Feinstoffliche |
| 11. (Genius) | das Paramentale |
| 12. (Ego) | die Ebene der Psyche |
| 13. (Spinamentalis) | die mentale Ebene |
| 14. | die vitale Seele |
| 15. (Tier) | das höhervitale Grobstoffliche |
| 16. (Pflanze) | das vital Grobstoffliche |
| 17. (Elektrizität) | das dynamische Grobstoffliche |
| 18. (Kristalle) | das fast unbeseelt Grobstoffliche |
| 19. (Sand) | die gröbste Materie |

M = der Mensch (heute)

E = Endstufe der Evolution

Schlüssel

- |||||▶ = *assurrectum-aspicio* = der Drang, stets auf die nächst höheren Ebenen empor zu entwickeln
- ▶▶▶ = das Gegenteil vom nächstfolgenden; der Drang, nach und nach alle Hüllen abzulegen; Evolution in spirituellem Sinne
- ▶▶▶▶ = *tabernacula-velis integumentum astringo* (der Drang, sich in immer dichtere und dichtere Hüllen zusammenzuziehen = Involution in spirituellem Sinne)
- ▶▶▶▶▶ = *Purfania* = die Tendenz hinabzusteigen, um sich in die Schöpfung zu ergießen

noch einzelne Regelungen werden hier getroffen. All das fällt in den Bereich des Göttlichen-als-Geist.

Das Göttliche-als-Geist unterscheidet sich von dem letztbeschriebenen Bereich insofern, daß es hier Aktivität gibt. Hier wird „geschaffen“ und hier fängt die Urschöpfung an. Deswegen ist es erst hier, daß die Seele erwähnt werden kann. Jedoch auf dieser Ebene hat das Wort Seele eine völlig andere Bedeutung als wir gewohnt sind. Hier müssen wir zwei falsche Vorstellungen richtigstellen. Die frommen Gemüter sprechen immer von „Gottes Wille“, und man glaubt Gott einen Gefallen zu tun, indem wir seinen Willen geschehen lassen. Genau das Umgekehrte ist der Fall. Das Göttliche hat keinen spezifischen Willen (denn sonst würde die Unbefriedigtheit dieses Willens auf Unvollkommenheit des Göttlichen Wesens hindeuten) und möchte im Gegenteil, daß alles nach dem Willen des in der Schöpfung Hervorgebrachten geschehe. Man hat bis jetzt das Göttliche als willkürlichen Tyrann dargestellt, dessen Willen der Mensch geschehen lassen muß, als ob in dem Falle der Mensch überhaupt in der Lage wäre, solch einen Willen zu durchqueren. Und ausgerechnet die schauderhaftesten und traurigsten Ereignisse werden „Gottes Willen“ zugeschrieben. Eine Katastrophe sei, so sagen die Versicherungsverträge, nur „höhere Gewalt“ oder noch deutlicher auf englisch „*an act of God*“. Also, wenn nur Gottes Wille geschieht oder geschehen soll, dann braucht man nur einen Blick auf das Leid dieser Welt zu werfen, um festzustellen, daß es ein äußerst sadistischer oder völlig unberechenbarer Wille sein muß. Diese Unlogik versucht man theologisch zu versüßen mit solchen Frömmeleien wie „die unerforschbaren Ratschlüsse Gottes“ u. ä.

Jedoch das Rätsel löst sich. Gottes Wille heißt nichts anderes als Freiheit im Rahmen der Gesetzmäßigkeit. Wird diese Freiheit unüberlegt gebraucht oder werden die genauesten Kenntnisse der Gesetzmäßigkeit nicht erworben, so entstehen als Folge dieser Gesetzmäßigkeit Konsequenzen, die drastisch sind und als von uns „ungewollt“ erscheinen. Diese unangenehmen Konsequenzen werden, insofern man ihnen weggeln der Gesetzmäßigkeit nicht ausweichen kann, als „Gottes Wille“ umgebucht. Da der Betroffene meistens keine andere Wahl hat, versucht er, aus der Not eine Tugend zu machen, indem er heuchlerisch sagt: „Dein Wille geschehe“. So wird der tragische Satz von Jesus mißbraucht für kleinere und belanglose Geschehnisse. Aber es wäre falsch zu denken, daß Gottes Wille jeweils nur unseren eigenen oder den menschlichen Willen zuläßt. Ich habe nur „von dem in der Schöpfung Hervorgebrachten“ gesprochen. Nun ist aber der Mensch nicht allein in der Schöpfung, und zweitens ist die Schöpfung, die der Mensch kennt, weder die erste noch die einzige. Die Schöpfung die der Mensch wahrnimmt, ist die jetzige und grobstoffliche Schöpfung bis zum fernsten Sterne der Milch-Straßen. Diese grobstoffliche Schöpfung erscheint und vergeht in wahrnehmbarer Form nur in dem Feinstofflichen, d. h. in Gedanken. Und das Feinstoffliche erscheint und vergeht periodisch und rhythmisch in dem Spirituellen. Das Grobstoffliche wird wahrgenommen als Gedanken, und diese Gedanken bilden in dem Feinstofflichen entsprechende Spuren. Die mehr oder weniger gleichförmigen Spuren bilden sich zu kosmischen

Vāsanās oder Gedankenkeimen bestimmter Art. Wenn eine Schöpfung im Feinstofflichen zu Ende geht, werden diese Gedanken-Keime (*Vāsanās*) in einem höheren Geist aufbewahrt, und die nächste Schöpfung entfaltet sich mehr oder weniger nach dem Muster dieser früher verborgenen Gedanken-Keime. Jede neue Schöpfung entfaltet sich in großen Zügen nach den in der *vorherigen* Schöpfung nicht voll realisierten Wünschen, Tendenzen, Plänen, Gestalten etc.; kurzum nach dem intensivsten Gedankendrang des Vorherigen. Auf diese Art und Weise möchte das Göttliche innerhalb des Rhythmus der Schöpfungen eine Form von Selbstbestimmungsrecht gewähren. (Was dann als „Wille Gottes“ in dieser neuen Schöpfung erscheint, ist der Wille der vorher zu Ende gegangenen Schöpfung.)

So sehen wir, daß Gott auf der Ebene des aktiven Geistes erscheint als die Makrokosmische Seele (Nr. 5). Hierüber können wir zunächst gar nichts sagen, denn die Makrokosmische Seele ko-ordiniert nur dasjenige, dem wir erst später in unserer Tabelle begegnen werden. Die Makrokosmische Seele will nur ko-ordinieren und die Verbindung mit den höchsten Ebenen aufrechterhalten; ihr eigentliches ausführendes Organ ist der Kosmische Ur-Geist (Nr. 6) auf der nächsten Ebene. Der kosmische Ur-Geist ist aber als General-Bevollmächtigter der Makrokosmischen Seele anzusehen. Von dieser Ebene kommen die großen *Avatāras* oder Inkarnationen wie JESUS, BUDDHA, ZARATHUŠTRA, LAO-TSE, KRISHNA und andere, um die Menschheit zu retten oder ihr zu helfen. Sie sind in der Tat die Fleischwerdung des großen Geistes. Der kosmische Ur-Geist existiert schon vor der Schöpfung und nicht nur *vor* dieser Schöpfung, sondern vor allen Schöpfungen. Und nicht nur vor allen grobstofflichen, sondern auch vor allen feinstofflichen und spirituellen Schöpfungen. Er ist der Schoß Gottes oder die Gebärmutter *sämtlicher* Schöpfungen. Dieser Geist wirkt in harmonischem Rhythmus von Manifestation und Re-Absorption. Die Periode der Manifestation wird auch kosmischer Tag genannt und bezeichnet den Entfaltungsvorgang der spirituellen Schöpfung. Dieser Geist ist zu erhaben, um direkt die grobe Materie als Bausteine zu benutzen. Auch ein grobstoffliches Haus erscheint erst als Plan auf dem Tisch des Architekten und noch vorher als Idee in seinem Geiste. So wird hier nur der spirituelle Vorgang für die Weiterentfaltung in die Wege geleitet, aber derartig lückenlos ko-ordiniert, daß in keiner Schöpfung zu keiner Zeit auf keiner Ebene irgend etwas gedacht wird, das nicht hier seine Entsprechung findet. Auch wenn ganze Schöpfungen vergehen, werden hier die sämtlichen Geschehnisse keimhaft aufbewahrt.

Nun bedeutet eine Schöpfung Vielfältigkeit, dagegen das Göttliche die Einheit. Der kosmische Urgeist bildet die Einheit des göttlichen Wesens hinter der zahllosen Vielfalt seiner Erscheinungen in der Schöpfung. So wie jeder Teich dieselbe Sonne widerspiegelt, so sind die Geist-Keime (Nr. 7) auf der nächsten Ebene Strahlen aus dem während der Manifestations-Phase leuchtenden kosmischen Ur-Geist. Bei kosmischer Nacht (Periode der Re-Absorption) ist der kosmische Ur-Geist völlig verinnerlicht und sinnt über sein eigenes Wesen nach. „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ Wenn aber an dieser Stelle in der Bibel vom Menschen gesprochen wird, so ist

gemeint das essentielle, eigentliche, ursprüngliche Menschenwesen und nicht die grobstoffliche Hülle von Knochen und Haut, in der dieses essentielle Wesen samt seiner feinstofflichen Umhüllung vorübergehend sich verkörpert hat. Es muß doch einleuchtend sein, wenn gesagt wird, Gott habe den Menschen als sein Ebenbild geschaffen, daß *nicht* der menschliche Körper gemeint sein kann, sonst wäre ja auch Gott selbst zu einem Konglomerat von Haut, Haar, Knochen und Mark, Leber und Galle degradiert. Genug: als Ebenbild Gottes kann nur gemeint sein, daß die Einzelseele in jeder Hinsicht eine Replik, ein „*small-scale model*“, der allumschließenden Universal-Seele ist, also die Mikrokosmische Seele (Nr. 8) als Ebenbild der Makrokosmischen-Seele (Nr. 5). Das ist die erste und ursprüngliche Schöpfung dessen, was wir heute Mensch nennen. Der Mensch, in der Form wie er heute ist, erscheint auf diesem Planeten nicht früher als 45 000 Jahre vor unserer Zeitrechnung, d. h. nach der letzten Eiszeit, die man auch Würm nennt. Die Schöpfung ist aber unendlich viel älter und die Mikrokosmische-Seele als erstes Ereignis der Schöpfung ist das älteste von allem. Wie ist aber die Zwischenzeit von dem Uranfang der Schöpfung bis 45 000 Jahre v. Chr. zu erklären? Man kann mit Recht sagen, daß *der eigentliche Mensch selbst* (d. h. seinem Wesen nach) *nichts anderes ist als die Seele*, die vom Geist-Keim (Nr. 7) angefangen bis zum Erdenkörper verschiedene Hüllen annimmt. Der vom Göttlichen am weitesten entfernte Punkt ist, wo die Seele (Nr. 8) unter dem Druck der gröbsten Hülle ihre eigene Rückkehr zum Ur-Zustand in intensivster Stärke entfalten muß. Dieser Punkt liegt in der Grobstofflichkeit der Erden-Körper. Aber gerade deswegen ist unsere irdische Verkörperung so wichtig, weil hier auch der Wendepunkt des Herabsteigens der Seele von den hohen Ebenen liegt. Die Seele ist der eigentliche Mensch, alles andere sind nur verschiedene Hüllen, durch deren Tragen sie sich den Umweltverhältnissen der niederen Ebenen anpaßt. So ist die Seele mein eigentliches Ich, mein wahres Selbst, die unveränderliche Essenz hinter allen Wanderungen von Ebenen zu Ebenen und von Erdenleben zu Erdenleben. Wenn wir in diesem Sinne von der Seele als unserem Höheren-Selbst sprechen, dann sollten wir sie *ĀTMAN* nennen. Der *ĀTMAN* ist die Mikrokosmische-Seele (Nr. 8) und existierte seit Ur-Beginn. Auf der Ebene der Geist-Keime (Nr. 7) ist die Seele völlig ohne jegliche Umhüllung.

Auf der nächsten Ebene bildet der *ĀTMAN* um sich eine Art von Schale aus Gedanken, um sich darin zu verbergen. Das ist der erste Schritt in Richtung spiritueller Involution oder, besser gesagt, Involution im geistig-spirituellen Sinne. Was heißt das? Der Mensch macht immer wieder den Fehler, von sich aus alles auf die gesamte Schöpfung zu übertragen. Weil er nach Gesetzen der Evolution aufwärts streben muß, meint er, alles müsse aufwärts streben, und einige Philosophen sprechen sogar vom „*evolvierenden Gott*“, d. h. Gott selbst muß sich weiter entwickeln! Das ist aberbarer Unsinn. Auf den ganz hohen Ebenen (Nr. 1–8) besteht keine Evolution in unserem Sinne. Eher etwas, was für unseren beschränkten Menschenverstand als das Gegenteil erscheint, nämlich der *Purjania*. Mit *Purjania* (vgl. Skt. *parjanya* = Regenwolke) meine ich die *Tendenz hinabzusteigen, um sich selbst in die Schöpfung zu ergießen*. Auf den

Ebenen 1–8 herrscht *nicht* Evolution (nicht einmal Evolution im „geistigen Sinne“ wie unsere Theologen rätseln), sondern *Purjania*. Etwas Ähnliches wie *Purjania*, jedoch bei weitem nicht so erhaben, ist, was ich als Hilfslösung *tabernacula-velis integumentum astringo* nennen muß, abgekürzt *TVIA*. Unter *TVIA* verstehen wir *den Drang, sich in immer dichtere und dichtere Hüllen zusammenzuziehen*. Es ist also keine Evolution, sondern Involution, jedoch (und das ist wichtig) nicht im materiellen, sondern im geistigen Sinne und als solche höher zu schätzen als Evolution im materiellen Sinne. In der Spirituellen-Involution erfolgt keine Entwertung oder Herabwürdigung, sondern nur eine Schutzmaßnahme. Jedes feingeistige Wesen braucht für sich eine Art Mantel, um sich zu bedecken, und dieser Mantel wird stets von der nächst unteren Ebene genommen. So spricht man auch von dem Gewand oder den Gewändern der Seele. Das erste Gewand besteht aus Gedanken, die das Bewußtsein verdecken. Genauso wie ein ganz teures Parfüm eine zarte Flasche als Behälter hat. Und wiederum ist die Flasche so zart, daß sie in eine kleine Schachtel aus Pappe gepackt wird, und auf einem längeren Transport kommt diese Schachtel sogar in einen ganz groben, dicken Karton usw. Uns erscheint das Parfüm wichtiger als der Pappkarton, und wir meinen, so müsse die ganze Evolution sein; d. h. immer in einer Richtung, immer feingeistiger. Aber vom Standpunkt der Flasche her gesehen ist es die Pappschachtel, nicht das Parfüm, das sie während des Transports schützt, und sie schützt dementsprechend die Pappschachtel. Und da die Flasche das Parfüm schützt, wird auch das Parfüm sich dem Standpunkt der Flasche anschließen. In diesem Beispiel haben wir im übertragenen Sinne die spirituelle Involution. Der Mensch heute steht auf der Stufe des dicksten und gröbsten Kartons. Er weiß nur, daß ein relativ zarter Pappkarton (*Psyche*) in ihm steckt, aber was noch für Schätze darin verborgen sind, weiß er nicht. Der Jetzt-Mensch steht auf der untersten Stufe der spirituellen Involution und der höchsten Stufe der materiellen Evolution. Gesehen von dem grobstofflichen Standpunkt (der auch der Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft ist), ist er in der Tat die Krone der Schöpfung. Aber gesehen von dem spirituellen Standpunkt ist er ein tief abgefallenes, rettungsbedürftiges Engelwesen.

Nun, da wir verstehen, was Spirituelle-Involution ist, wissen wir auch, weshalb die Mikrokosmische-Seele ein Gewand aus Gedanken trägt. In diesem Gewand erscheint sie als Trägerin der höchst erhabensten Gedanken auf der nächsten Stufe und wird dort das Spirituelle (Nr. 9) benannt. Die Erhabenheit der Gedanken auf dieser Ebene liegt in ihrem absoluten Wahrheitsgehalt und in ihrer unübertrefflichen Weisheit. Auf der nächsten Ebene (Nr. 10) haben die Gedanken noch keinen logischen, sondern immer noch einen intuitiven Charakter. Für die Wesen auf dieser (feinstofflichen) Ebene ist die sogenannte Vernunft ein Hemmnis und Umding, denn alles wird spontan offenbart. Die großen Propheten der Menschheit erhielten ihre Offenbarungen aus dieser Ebene. Aus dieser Ebene kommen auch die großen mystischen Erlebnisse der Heiligen. Deswegen sind Propheten und Mystiker meistens mißverstanden und verfolgt worden, da sie ein Wissen bringen, das dem weit unter dem Paramentalen (Nr. 11) liegenden logischen Denken der Menschen nicht begreiflich ist.

Da, wie wir gesehen hatten, die Seele (Nr. 8) nur das Göttliche im Mikrokosmos ist, so besitzt sie mikrokosmisch auch die Gestaltungskräfte des Göttlichen. Diese eigenartige Kraft nennt man *Shakti*. Auf jeder Ebene erzeugt die Seele (aus interner *Shakti*) die Hülle, passend für die nächst untere Ebene.

Die Schaffung der Hülle selbst bewirkt das Herabsteigen, und auf dem Niveau des Herabsteigens entsteht spontan die vorgesehene Ebene. Die Seele als solche (Nr. 8) steigt weder auf noch ab. Jede Umhüllung ihrerseits wirkt auf den Menschenverstand wie ein Herabsteigen; legt sie eine Hülle ab, so erscheint das wie ein Emporsteigen. Das sind aber nur Begleiterscheinungen der Um- und Enthüllungsvorgänge. Die Seele ist ihrem Wesen nach göttlich und bleibt unverändert göttlich, ganz gleich, auf welcher Ebene ihre äußerste Hülle sich angegliedert hat. So gesehen gibt es keine Unterschiede in bezug auf die Qualität der eigentlichen Seele (Nr. 8). Von einer Quantität der Seele kann man überhaupt nicht sprechen, es sei denn im übertragenen Sinne, wie wenn man sagt, diese oder jene sei „eine große Seele“. Man spricht auch von „einer edlen Seele“ usw. Die Volkssprache überträgt auf die Seele Qualitätsunterschiede (und Quantitätsbegriffe), die eigentlich nur in ihren feinstofflichen Hüllen zu finden sind. Also die Seele auf den feinstofflichen Ebenen hat eine Art von elektromagnetischer Hülle, die wie ein strahlender Ätherkörper wirkt. In diesem Bereich entstehen aber auch Zu- und Abneigungen, je nach Qualität und Intensität der in dem Gedankengewand aufbewahrten *Vāsanās*. Dadurch entsteht die Psyche, weil die meisten *Vāsanās* ein unterbewußtes Dasein führen.

Die Psyche ist die „Seele“, wie dieses Wort in der Psychologie gebraucht wird. Die Psyche ist aber nicht die Seele, sondern die äußerste Hülle ihrer Involution (TVIA). Im allgemeinen Sprachgebrauch wird aber dasselbe Wort „Seele“ benutzt einmal im Sinne des Höchsten-Selbstes (*Ātman*, Nr. 8) und zum anderen auch im Sinne der Psyche (Nr. 12). Das kann nur zu einem furchtbaren Durcheinander führen, da das Ego aus der Ebene der Psyche kommt, aber es ist keineswegs eine Hülle der Seele, wie die Psyche, sondern die Krönung der von unten kommenden Gegenrichtung der Evolution (im materiellen Sinne). Die Psyche ist der tiefste Punkt der Spirituellen-Involution; das Ego der höchste Punkt der Materiellen-Evolution (gemeint ist: Evolution im materiellen Sinne). Die Psyche als letzter Vertreter der Spirituellen-Involution und das Ego als höchste Errungenschaft der Materiellen-Evolution treffen sich auf einer Ebene. Deswegen ist auf dieser Ebene das Ego nicht mehr so materiell, sondern fast psychisch; und die Psyche nicht mehr so spirituell, sondern fast eine äußerst feine Materie. Jetzt findet auf dieser Ebene eine Gleichung statt, und zwar wie folgt:

$$\begin{array}{c} \text{Spirituelle-Involution} + \text{Materielle-Evolution} \\ \swarrow \quad \searrow \\ \text{= Spirituelle-Evolution} \end{array}$$

Also eine Evolution im spirituellen Sinne geht jetzt vor.

Aber um zurückzukommen zu der Entwicklung des Ego, müssen wir die Evolution (im materiellen Sinne) von unten her betrachten. Auf der untersten Stufe

der unteren Ebenen (Nr. 19) finden wir die „tote Materie“. Auch diese gröbste Materie (wie z. B. Sand) ist nicht ganz tot, denn das Prinzip der Evolution ist latent auch da vorhanden. Eine Ebene höher offenbart sich dieses latente Prinzip als das offen wirkende Prinzip der Organisation. *Organisation ist das Geheimnis der Evolution auf den grobstofflichen Ebenen*. Je höher der Grad der Organisation, desto höher die durch Evolution erreichte Ebene. Auch ist das Leben im rein materiellen Sinne und streng naturwissenschaftlich betrachtet nichts anderes als höchste Auswirkung der stets steigenden Komplexität in der Organisation der Materie. Auf der untersten Ebene ist gar keine Komplexität der Organisation, sondern nur die Anhäufung ungeordneter Teile, wie etwa eine Menge Sand. Auf einer Ebene höher finden wir zumindest eine geometrische, unbegrenzte Wiederholung von Einheiten. Diese ist die Ebene des fast unbeseelten Grobstofflichen (Nr. 18). Hier ist die Anhäufung nicht so ungeordnet wie bei einer Menge Sand, sondern das Auftreten eines Systems ist spürbar. Noch ist diese Organisation zufallsbedingt und abgegrenzt, wie z. B. bei Kristallen. Ihr fehlt die höhere Form der Organisation, die wir auch Ko-ordination nennen können, deren Charakteristikum es ist, eine konstante Gruppe von Einzelheiten zu einer in sich ko-ordinierten Einheit zu bilden, wie z. B. Atom oder Lebenszelle. Der Übergang von Ebene Nr. 19 auf Nr. 18 ist bezeichnend nicht nur für die Entstehung von Kristallen, sondern auch für die (materiell gesehene) Entstehung des (grobstofflichen) Weltalls, die wir auch Gestirne nennen. Das gleiche Prinzip liegt der Entstehung von Gestirnen und auch der Entstehung von Kristallen zugrunde.

Wie alle Sterne, so bildet sich auch die ganze grobstoffliche Schöpfung aus einer Ur-Wolke äußerst dünner Gase und teilweise radio-aktiven Staubes¹⁶). Die drehenden Bewegungen bringen eine Schwerkraft zustande. Mit zunehmender Dichte entsteht eine Steigerung des inneren Druckes und der Temperatur. Durch äußerste Zusammenballung kam Weißglut, und die Sonne, wie die unseres Sonnensystems, war geboren. Die fortlaufend wirkenden Zentrifugalkräfte innerhalb der diese Sonne umgebenden Scheibe von Ur-Materie verursachten wiederum Wirbel verschiedener Intensität, wodurch weitere Zusammenballungen der Materie erfolgten. Aus den größeren Wirbeln bildeten sich die Planeten, aus den kleineren Kometen und Satelliten. Der kleinste aller Wirbel war von dem kosmischen Ur-Geist (Nr. 6) mit einem besonderen Geist-Keim befruchtet, damit auch auf der Ebene der gröbsten Materie eine Rückverbindung zum Göttlichen erhalten bliebe.

Als schließlich die Temperatur der Erdoberfläche fortwährend absank, wurde der in der Ur-Atmosphäre vorhandene Dampf zu Regen, der niederfiel und den Ur-Ozean bildete. Jetzt setzte der Kreislauf des Wassers ein (Verdunsten, Aufsteigen, Wieder-zu-Boden-Fallen) und dadurch war die spätere Voraussetzung einer Entwicklung des organischen Lebens (als Pflanze, Ebene Nr. 16) eingeleitet. Jedoch auch unorganische Materie hat eine latente Energie in sich, die dynamisch werden kann. So gehören Elektrizität, Magnetismus, Licht etc. zu der Ebene des dynamisch Grobstofflichen. Sie wirken im Bereich der Materie und sind dennoch dynamischer als die Materie.

Wenn die stets komplexer gewordene Organisation der Materie einen bestimmten Punkt überschreitet, entsteht eine spezifische Wirkung. Diese Wirkung äußert sich als eine Art von Beseeltsein, also es ist die Ebene des vital Grobstofflichen. Aus dieser Ebene stammen die Pflanzen und die ganze Flora. Die Entstehung des Lebens auf dieser Ebene des Grobstofflichen finden wir bereits im Algonkium (das Wort Algonkium ist abgeleitet von dem Namen eines nordamerikanischen Indianerstammes und bedeutet die Periode der Erd-Urzeit vor 1000 Millionen Jahren), und zwar als verschiedene Algen sich schon damals am Aufbau von Kalkriffen beteiligten.

Durch verbesserte und komplexere Organisation wird die Materie mehr und mehr vital, d. h. belebt. Die Vitalität hat eine Intensivierung des Bewußtseins zur Folge, worauf eine erneute Verbesserung und gesteigerte Komplexität der Organisation erfolgt. Auf diese Art und Weise bringt das vital Grobstoffliche (Nr. 16) das höhere Vitale (Ebene Nr. 15) hervor. Zu dieser Ebene (Nr. 15) gehören die Tiere und sämtliche Faunen. Eine Ameise erscheint so winzig vor einem Riesen-Schrank; jedoch kann die Ameise sich erneuern, sich bewegen, sich vermehren und sich fortpflanzen. Das ist die Überlegenheit der kleinsten Wesen aus einer höheren Ebene über die größten Wesen einer niederen Ebene. Das Lebens-Prinzip der Belebtheit, die wir auf den sämtlichen Ebenen des Grobstofflichen finden, ist ein Impuls, der letzten Endes auch vom Göttlichen her stammt und deswegen als die Vitale-Seele bezeichnet werden darf. Hier wird das Wort Seele mehr im Sinne von „Leben“ benutzt, genauso wie in der Psychologie es im Sinne von „Psyche“ gebraucht wird. Die Vitale-Seele ist das belebende Prinzip in jedem grobstofflichen Körper. Im Menschenkörper ist sie durch die Atmung vertreten und ihr Wohnsitz ist der Solar-plexus (Sonnenflecht). Die Vitale-Seele ist jedoch eine „Seele“ nur dem Namen nach. Sie bedeutet schlechthin die wichtigste Funktion eines Lebensorganismus, wie das Wort „Seele“ eben das Wesentlichste einer Sache bedeutet. Jedoch hat die Vitale-Seele beim Menschen eine ganz besondere Bedeutung. Da sie die wichtigste Funktion eines lebenden Organismus darstellt, hat sie auch eine bevorzugte Verbindung mit der Psyche und steht in einer Wechselbeziehung mit ihr. Da man so oft die Psyche mit der Seele verwechselt, kommt es häufig vor, daß die Wechselbeziehung zwischen Psyche und Vital-Seele in sogenannten „seelischen Krankheiten“ oder „seelischen Leiden“ wie auch „*spiritual healing*“ und „seelischer Heilung“ ihren Ausdruck findet. Die eigentliche Seele leidet nie und ist niemals krank. Als solche kann sie auch nicht geheilt werden. Die eigentliche Seele (Nr. 8) kann aber in seltenen Fällen körperlich-organische Leiden heilen über die Vital-Seele, die ihr untergeordnet ist. Genauso kann die Psyche in gegebenen Fällen *nicht-organische* Leiden heilen. Die Vital-Seele spielt jedoch die erste Rolle bei Wesen, die keine eigene Individual-Seele (Psyche) haben, wie z. B. Pflanzen und Tiere. Die Vital-Seele ist eine Art Gruppenseele, die allen Pflanzen und Tieren gemeinsam ist. Auch der primitive Mensch nimmt die Vital-Seele für die eigentliche Seele an, indem er die Unsterblichkeit in der Unsterblichkeit der Sippe oder des Stammes sieht. Überall, wo von Rassenseele gesprochen wird, überall wo die Seele eine Pluralität von Entitäten

vertreten soll, da sehen wir eine Entartung auf der Ebene der Vital-Seele. Die Vital-Seele beim Menschen hat kein Erinnerungsvermögen an frühere Inkarnationen, da sie die einzelnen Inkarnationen nicht auf der Ebene des Ego überlegt. Die Vital-Seele ist unsterblich nur in dem Sinne, wie Materie und Energie als Materie und Energie unzerstörbar sind.

Für den *Atman* (Ebene Nr. 8) sind solche Erinnerungen ohne Belang, da der *Atman* sich niemals inkarniert oder geboren wird, sondern lediglich eine Serie von Re-Inkarnationen eines gegebenen Ego überwacht.

Und was ist das Gebot der Stunde? Nichts anderes als die Evolution des Ego, bis es den Zustand erreicht, in dem die ursprüngliche Selbstzwiespaltung der Mikrokosmischen Seele wieder, aber dieses Mal bewußt, zusammengefügt wird. Diese Vereinigung zwischen der Seele als Ur-Zustand (*Atman*, Nr. 8) und dem durch die Evolution zurückkehrenden Seelen-Kern des Ego wird auch versinnbildlicht als die *Mystische-Hochzeit*. JESUS sprach davon in dem Gleichnis des verlorenen Sohnes. Der Vater hatte zwei Söhne. Der eine blieb bei ihm zu Hause und der andere ging fort mit seinem Erbteil. Die Mikrokosmische-Seele (vergleichbar dem Vater in dem o. a. Gleichnis) entfaltet sich in zwei Aspekten (die zwei Söhne). Davon verläßt einer nicht seine göttliche Behausung, das ist der *Atman*. Der andere Aspekt „vergeudet“ gewissermaßen sein göttliches Momentum in der Involution, bis der Punkt erreicht wird, wo er seinen göttlichen Ursprung (seinen Vater und sein väterliches Haus) vergessen hat (Ebene Nr. 12). Diese Amnesia führt zur Entstehung der Vorstellung des Alleinseins, des Für-sich-Existierens. Davon kommt das, was wir Ego nennen. Es ist im Grunde genommen nur der in der Involution und Evolution befindliche Teil-Aspekt der Seele. Nicht Entartung oder Irrfahrt brachte diesen Teil auf Ebene Nr. 12, sondern die Notwendigkeit, dem erst auf dieser Ebene mühsam evoluierten Grobstofflichen Anschluß an einen schnelleren Gang der Evolution (d. h. Evolution im geistigen Sinne) zu verleihen. Das Ego bekommt zuerst kein Heimweh nach dem Göttlichen. Die Vergessenheit bringt eine Schein-Freiheit mit sich, die das Ego zuerst als sehr angenehm empfindet (wie der zweite Sohn im Gleichnis Jesu das flotte Leben in der Fremde genießt). Das unreife oder genußfreudige Ego hat eine unersättliche Begierde nach Erlebnissen aller Art, ganz gleich, ob sie Pein oder Freude mit sich bringen. Das Ego wird auch laienhaft „Individualseele“ genannt. Das ist, wie man jetzt sieht, eine irreführende, aber zum Teil berechnete Halbwahrheit. Das Ego ist der Urquell der Individualität und der Persönlichkeit. Es hat auch als zugrundeliegende Basis einen Kern, der den entferntesten (und deshalb entarteten) Aspekt der Seele vertritt. Also vom Standpunkt des Grobstofflichen ist das Ego direkt erhalten. Auch auf den feinstofflichen Ebenen spielt das Ego die zentrale Rolle. Die Psychologie hat es sogar zur „Seele“ befördert, indem man stets vom „Seelischen“ spricht, auch dann, wenn es sich nur um Abirrungen des Ego handelt. Hier findet sich der Fehlschluß, daß man einen entfernten Teil-Aspekt der Seele für die volle Seele hält. Auch BUDDHA hat die Psychologen seiner Zeit vor diesem Irrtum gewarnt, indem er sagte: „Ihr haltet einen kleinen Taschendieb (das Ego) für den Prinzen (die Seele)!“

Ebenso spricht man in der chinesischen Esoterik von der „mystischen Hochzeit“ als der Heimreise, d. h. der Rückkehr der Ego-Manifestation (Nr. 12) zur Ur-Seele (Nr. 8). Diese „Heimkehr“ hat ihr Äquivalent in dem englischen und betont christlichen Wort *Salvation*. Heute versteht man unter *Salvation* Heil oder Erlösung, jedoch ursprünglich bedeutete das Wort = *the safe return* oder die ungescheiterte Rückkehr. So auch ist das Wort *repent*, in dem biblischen Satz *repent and be saved* von LUTHER mit Reue übersetzt und heute überall so verstanden. Die originale griechische Wiedergabe des Wortes JESU ist jedoch *metanoia* bzw. *metanoein*. Das würde auf englisch heißen: *turning inwards*, d. h. die Umdrehung nach Innen. Also die Involution war die Umdrehung von Innen nach Außen, die Manifestation der Seele in den immer größeren Schichten der Außenwelt bis zu einem radikalen Bruch in ein subjektives Ich der Innen-Welt (Ego) und eine objektiv gesondert erscheinende Außenwelt. Die Subjekt-Objekt-Diskrepanz wurde immer mehr durch die in der Schöpfung vorhandene Polarität, und die integrale Sicht ging verloren. *Metanoia* ist das Umkehren von Involution zur Evolution — das ist die sog. Reue, die als Rettung wirkt. Der Mensch ist der Knotenpunkt und die Übergangsstation von drei kosmischen Hauptströmungen. Nirgendwo ist die Schöpfung so verheißungsvoll, weil nirgendwo so viele Faktoren und Gegenfaktoren zusammentreffen. Das menschliche Leben ist der interessanteste und ereignisreichste Vorgang überhaupt. Die drei Hauptrichtungen der kosmischen Grundtendenzen, die den Menschen ausmachen, sind:

1. die materielle
2. die psychologische
3. die spirituelle.

Dank dem Ego ist der menschliche Körper das Höchste, was die Evolution auf niederen Ebenen fertigbringen konnte. Dank der Psyche ist der Mensch Endstation der spirituellen Involution. Diese zwei Hauptrichtungen wirken aufeinander so ein, daß nur die dritte Richtung dem Menschenleben Sinn und Bedeutung geben kann. (Jetzt ist der Mensch vergleichbar mit dem verlorenen Sohn in JESU Gleichnis, wo er seine peinige Situation bedauert und zurück möchte zu seinem Vater. Das Ego möchte zurück zu seinem Vater, dem *Ātman*. Oder besser gesagt: der Ego-Aspekt und der *Ātman*-Aspekt der kosmischen Seele möchten wieder miteinander verschmelzen wie bei einem liebenden Ehepaar. So spricht man von einer *Mystischen-Hochzeit*.) Obwohl dies die einzige Richtung ist, die den Menschen offen steht, ist es nur selten, daß das Ego bereit ist, diese Umwechslung zu akzeptieren. Die unreife Psyche hat noch stärkere Rückerinnerungen an die mentale Ebene (Nr. 13), wo die Bildung eines Sprach-Zentrums (*Spina-mentalis*) stattfand und Gefühle und Intellekt integriert wurden. Der Mensch allein kennt eine Sprache als eigentliches Kommunikationsmittel; auch die höchst entwickelten Tiere haben keine Sprache, sondern lediglich einen Katalog der Gefühlsausdrücke. Eine Sprache setzt ein Sprachorgan (*Spina mentalis*) voraus, und das hat nur der Mensch. Die *Spina mentalis* ist der Vorläufer der Psyche. Mühsam mußte sich die Evolution in dem grobstofflichen zum Ego hocharbeiten. Natürlich möchte sie nicht gleich auf ihr kostbares End-

produkt verzichten, sondern eher das Ego ins Grobstoffliche verwickeln. So kommt es auch hin und wieder zu einem atavistischen Rückfall. Das Ego erreicht, nachdem es die grobstofflichen Errungenschaften unbefriedigend findet, einen Wendepunkt. Bislang war das unreife Ego nur auf Anhäufung von Erlebnissen gerichtet. Jetzt wird es metaphysisch veranlagt und fragt nach dem Sinn der Erlebnisse. So haben verschiedene Menschen einen verschiedenen „Individualcharakter“, je nach der Reife ihres Ego (die sog. „Individual-Seele“). Der sog. „Individualcharakter“ hängt von der Konstitution der *Vāsanās* und anderen Umweltfaktoren ab; die Reife des Ego wächst allmählich mit jeder Wiedergeburt und den daraus mit Sicherheit folgenden Enttäuschungen. Die fortlaufenden Enttäuschungen dienen dazu, das Ego durch Demütigungen zur Demut zu bringen; und Demut ist neun Zehntel der Erlösung. Die Enttäuschungen machen das Ego nachdenklich, ähnlich wie ein schrecklicher Traum das Aufwachen verursacht. So kommt ein Moment, wo das Ego satt ist von allen Erlebnissen, den angenehmen wie den unangenehmen, und nichts anderes will, als seine RUHE haben. Das Bedürfnis nach Ruhe, nach Besinnung, nach Stillsein, nach Nichts-mehr-erleben-Wollen ist ein eindeutiges Zeichen der Reife. (Jetzt ist der verlorene Sohn unterwegs zu seinem Vater. Und der Vater heißt ihn willkommen.) Der *Ātman* freut sich, das abgeplagte Ego liebevoll aufzunehmen. In dem Moment erlebt das Ego das Glück, das es bisher vergebens in Erlebnissen aller Art gesucht hatte. Dieses Glück ist das Ziel der Evolution und zugleich der Sinn des Lebens.

„In jenem selgen Augenblicke
 Ich fühlte mich so klein, so groß;
 Du stießest grausam mich zurücke
 Ins ungewisse Menschenlos.
 Hier soll ich bangen, soll ich wähen
 Und hoffen in erneuter Pein,
 Soll an Verzweiflung mich gewöhnen
 Und größer als Verzweiflung sein.
 Du Erdengeist, kennst Du die Macht,
 Was eine Menschenbrust vermag?
 Ich breche durch! nach dieser Nacht
 Was kümmert mich ein neuer Tag!
 Ich sollte wohl im Jammer weilen,
 Nachdem ich einmal dich geschaut?
 Sieh mich entschlossen, sieh mich eilen:
 Das Ende such ich, . . .“¹⁷⁾

Damit der Mensch wirklich vollends glücklich werde, muß er in einem absolut angemessenen Zustande sein¹⁸⁾. Der Wunsch nach einem absolut angemessenen Zustand ist somit die Ursehnsucht aller Wesen; und diese Ursehnsucht ist wiederum der Motor der Evolution. Nur eine *pur-nastische* Evolutionslehre ermöglicht eine *philosophia totalis*, d. h. eine Philosophie, die vom Weltgeist geforderte integrale Einsicht ankündigt; sie ist das neue Ganzheits-Wissen, das uns nach oben reißt. Denn was die Evolution von uns fordert, entspricht auch der aufbringbaren Kraft.

NACHTRAG

Die Gobi enthüllt ihre Geheimnisse

(Bericht der KIELAN-JAWOROWSKA-Expedition und seine Bedeutung für Evolutionstheorien)

Gleich nach meiner Abfassung der *pur-nastischen* Evolutionslehre kam eine naturwissenschaftliche Bestätigung derselben von einem höchst seltsamen Ort, und zwar aus der Wüste GOBI in der Äußeren Mongolei. Dort haben polnische Fachleute unter der genialen Leitung von Prof. Dr. Zofia KIELAN-JAWOROWSKA eine seltsame und für die Evolutionstheorie eine sehr lehrreiche Entdeckung gemacht. Der Bericht der KIELAN-JAWOROWSKA-Expedition muß nun Ausgangspunkt für alle künftigen Evolutionstheorien werden. Die neuen Entdeckungen haben die Evolutionslehre in ein völlig neues Licht gestellt, und dadurch sind viele fromme Gedankengänge TEILHARD DE CHAR-DINs zum Teil überholt.

Erstaunlich und zugleich erfreulich ist, daß der KIELAN-JAWOROWSKA-Report, obwohl von kommunistischen Wissenschaftlern verfaßt, meine religiös gesinnte *pur-nastische* Erklärung der Evolution indirekt bestätigt. Es ist noch zu früh, auf die paläontologischen Einzelheiten hier einzugehen, da viele Funde, die nach Warschau geschickt worden sind, noch die Form von Versteinerungen haben, die erst genauer ausgearbeitet werden müssen. Dennoch kann man die ungeheure Bedeutung dieses Fundes bereits teilweise bewerten. Man hat dort z. B. die ältesten Schädel der Säugetiere gefunden; Gebeine von Dinosaurier-Arten, die uns noch unbekannt waren, darunter auch das größte vollständige Skelett eines Dinosauriers. Interessant ist, daß von den hundert gefundenen Schädeln (die alle über eine Million Jahre alt sind) 18 Schädel eines *nicht* fleisch-fressenden Tieres sind. Gefunden wurde auch der Überrest eines 22 Meter langen sogenannten Sauropod-Dinosauriers, der eng verwandt zu sein scheint mit den *Brontosaurus* und *Brachiosaurus*, die in der jurassischen Periode vor 140 Millionen Jahren florierten.

Die Gobi-Wüste war seit je eine Art von Buch mit sieben Siegeln gewesen. Auch heute wissen wir nicht einmal einen Bruchteil von den dort begrabenen Geheimnissen. Noch heute haben wir keine Erklärung für die seltsamen Geräusche, die der Gobi-Reisende verängstigt wahrnimmt und worüber schon MARCO POLO uns die ersten Berichte erstattet hat. Seit MARCO POLO wissen wir nicht viel mehr über die Gobi-Wüste. Auch hat sich unsere Gewohnheit, allem Unbekannten mit Spott oder Skepsis zu begegnen, nicht geändert. Mitnichten ist unser Zeitalter das Zeitalter der Wissenschaft. Es ist ein Zeitalter, in welchem die Wissenschaft zunehmend ihre eigenen Grenzen aufdeckt. Der Fund in der Wüste Gobi hat uns gezeigt, daß, bevor wir fremde Planeten erobern,

es noch genügend Rätsel auf dieser Erde gibt, die einer Lösung harren. Leider werden wir nie in der Lage sein, den ganzen Gobi-Fund wissenschaftlich auszuwerten, da die Regierung der Äußerer Mongolei die Hälfte der Fundobjekte in ihrer Hauptstadt Ulan Bator festgehalten hat, wo sie allmählich verkommen. Aber jeder, der den Bericht der KIELAN-JAWOROWSKA-Expedition liest, muß zugeben, daß nur auf Grund einer *purnastischen* Evolutionslehre es überhaupt möglich ist, die neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen in einem geordneten Schema so zusammenzufügen, daß sie auch einem integralen Weltbild zugänglich sind. (Der interessierte Leser wird im Anhang eine fachkundliche Erklärung der naturwissenschaftlichen Aspekte von einem großen Experten, Dr. G. AUMANN, Direktor des Coburger Naturwissenschaftlichen Museums, finden. Er ist jedoch für eventuelle Irrtümer in diesem Buch nicht verantwortlich zu machen.)

Es sei mir gestattet, noch ein anderes naturwissenschaftliches Anliegen zu erwähnen, das bis jetzt von den Rätselratern des Evolutionsprozesses völlig übersehen worden ist:

Man hat es für selbstverständlich gehalten, daß die (magnetischen) Pole der Erde, Nord und Süd, unvertauschbare und beständige Gegebenheiten seien. Was aber nun, wenn das nicht der Fall ist; wenn periodisch die Nord- und Südpole ihre Stellung gegenseitig wechseln, wie es doch zu sein scheint. Diese Umkehrung der magnetischen Verhältnisse würde sich sofort auf die Evolution auswirken. Bestimmte Gattungen könnten eventuell dadurch erloschen sein und neue Gattungen könnten so entstehen.

Es gibt eine Evolutions-Konstanz und einen Evolutions-Wandel. Alle bisherigen Theorien der Evolution waren *statisch* (wie das Abbild eines Wasserfalls), d. h. sie haben nur den einen oder anderen Aspekt als endgültig berücksichtigt. Infolgedessen werden solche Theorien immer durch neuere Erkenntnisse überholt. Die Purnastische Evolutionslehre ist *dynamisch*, d. h. sie ist vergleichbar mit dem Wasserfall selbst, in dem die sich stets ändernden Wassertropfen einen konstanten Wasserfall bilden. Eine Erklärung ist *purnastisch*, wenn die erklärende Theorie nicht durch neue Fakten und Erkenntnisse überholt wird, sondern diese Fakten selbst einbezogen werden und umgearbeitet Träger der Neugestaltung dieser Theorie sind, die wiederum stets nach dem neuesten Stand der Forschung die Beziehungen zum Weltganzen aufrechterhält. Was nicht *purnastisch* ist, ist dogmatisch. Und es gibt sowohl Dogmen in der Wissenschaft als auch wissenschaftliche Dogmen. Wenn es nun eine ständige Änderung im Sinne der Evolution geben sollte, dann muß ja die Erklärung für solch eine ständige Änderung eben *purnastisch* sein, sonst gäbe es nicht eine Erklärung, sondern nur Spekulationen. Die *purnastische* Evolutionslehre will eben nicht zu erklären versuchen, wo jede Erklärung von einem neueren Stand der Forschung überholt werden kann, vielmehr will sie die Basis für alle möglichen Erklärungen schaffen. Eine solche Basis oder Grundlage muß alle Aspekte berücksichtigen; also muß sie eine *philosophia totalis* sein. Alle Erklärungen der Evolution auf solch einer Basis, auch künftige Erklärungen, sind dann Spiegelungen einer *purnastischen* Evolutionslehre.

ANHANG

Evolution und Gottesidee in integral-hinduistischer Sicht

von Staatspräsident RADHAKRISHNAN¹⁾

EVOLUTION

Die Entsprechungen zu den Qualitäten der Kontinuität und Veränderung, des Erhaltens und Fortschreitens in der physikalischen Welt, sind in der Welt des Lebendigen Vererbung und Variation. Die lebenden Organismen vererben eine planvolle Anordnung und variieren sie auch. Neue Strukturen und Organe, neue Funktionen und Kräfte erscheinen. Lebende Geschöpfe sind, offensichtlich durch stufenweise Veränderung, aus ihren einfacher gebauten Vorfahren entstanden. Die Hypothese von der Evolution wird als eine Erklärung für die Entstehung neuer Arten vorgeschlagen.

Wenn wir die alten Philosophien der Inder und Griechen übergehen, ist die moderne Evolutionstheorie in der Hauptsache das Werk von LINNÉ (1707 bis 1778), BUFFON (1707–1788), ERASMUS DARWIN (1731–1802), LAMARCK (1744–1829), CHARLES DARWIN und seinen Nachfolgern. Während LINNÉ zunächst an die getrennte Schaffung jeder Art von Pflanze und Tier glaubte, erklärte er in seinem späteren Werk, daß in bestimmten Fällen neue Formen durch Kreuzungen zwischen den ursprünglichen Arten entstehen können. Er war jedoch der Meinung, daß die Veränderung eine Verschlechterung darstelle, da sie dazu neige, die Vollkommenheit des ursprünglichen Types zu verbergen. BUFFON begann mit dem Glauben an die Festigkeit der Arten, wenn er auch die Vollkommenheit des Planes, nach dem die Arten ursprünglich errichtet waren, in Frage stellte. Aus seiner Kenntnis der vergleichenden Anatomie argumentierte er, daß der ursprüngliche Plan nicht als vollkommen anzusehen sei, weil er Teile enthalte, die nur von kleinem oder gar keinem Nutzen für das Lebewesen und offenbar von anderen Lebewesen übernommen seien. Dies führte ihn zu der Feststellung, daß die Glieder einer Gruppe von Arten auffallende Verwandtschaft zeigten und durch progressive Veränderung oder Degeneration aus einem gemeinsamen Vorfahren entstanden sein könnten. Er gab wertvolle Hinweise über die bei Pflanze und Tier durch die Umwelt hervorgerufenen Veränderungen. ERASMUS DARWIN und LAMARCK zeigten, daß veränderte Umweltverhältnisse das Tier zu Änderungen in seinen Lebensgewohnheiten veranlassen.

Diese Veränderungen in den Gewohnheiten resultieren aus der mehr oder weniger starken Inanspruchnahme mancher Organe. Manchmal verändern sie auch die Gestalt der Tiere.

MALTHUS' „Essay on the Principle of Population“ (1798) veranlaßte DARWIN, die Bedeutung des Prinzips der natürlichen Auslese als einen Faktor in der Auslösung progressiver Veränderungen zu erkennen. In seinem Werk „Die Entstehung der Arten“ (1859) gab er Einzelheiten und Beweise für seine Ansicht von der Evolution, nach der das Leben auf diesem Planeten sich durch einen stufenweisen und doch kontinuierlichen Prozeß von den frühesten Formen lebender Organismen bis zu dem letzten Produkt, dem Menschen, entwickelt habe.

Natürliche Auslese, Variation und Vererbung werden als die Faktoren für die Entstehung neuer Arten bezeichnet. Natürliche Auslese allein kann die neuen Veränderungen nicht erklären. Sie ist ein Aussonderungsprozeß, der auch die beiden anderen Faktoren – Variation und Vererbung – aufnimmt. Nicht zwei Tiere und Pflanzen sind, nach dem oben Gesagten, einander ganz gleich. Selbst die Nachkommen des gleichen Elternteiles oder gleicher Eltern variieren mehr oder weniger von ihren Eltern oder voneinander. Die Neuheiten oder die neuen Abweichungen werden Variationen genannt. Wird eine neue Variation von den Nachkommen nicht übernommen, dann ist sie von geringem Wert in der entwickelten Veränderung. Aus dem Vererbungsprinzip erfahren wir, daß die von den Eltern gezeigten Besonderheiten in mehr oder weniger großem Umfang an die Nachkommen übermittelt werden. Natürliche Auslese entscheidet über Weiterleben oder Tod der von der Veränderlichkeit der Organismen hervorgebrachten neuen Eigenschaften. Passen sich die Eigenschaften der Umwelt nicht an, so werden sie im Lebenskampf abgestoßen. Rüsten sie andererseits ihre Besitzer für den Lebenskampf besser aus, dann überleben sie häufig. Die Nachkommenschaft des Erfolgreichen versucht, die begünstigte Variation noch stärker, als es ihre Eltern taten, zu entwickeln. Durch kontinuierliches Anhäufen kleiner, sinnvoller Wachstumsabschnitte entsteht im Laufe vieler Generationen ein neuer Typus.

In der Zeit nach DARWIN und SPENCER stellte man sich vor, daß die Entwicklungsstadien nicht stufenweise, sondern plötzlich einander ablösten. BATESON zeigte, daß Variationen in vielen Fällen nicht kontinuierlich eintraten. Hugo DE VRIES war der Meinung, Variationen entstünden entweder plötzlich oder stufenweise. Die ersteren nannte er Mutationen, die letzteren Fluktuationen. DE VRIES schrieb allen spezifischen Fortschritt groß angelegten Variationen oder Mutationen zu. Mutationen sind frei vererbbar und illustrieren die MENDELschen Vererbungsgesetze.

WEISMANN stellte sich gegen LAMARCKs Theorie von der Weitergabe erworbener Merkmale, woran sowohl DARWIN als auch SPENCER geglaubt hatten. Er unterschied zwischen dem Keim-Plasma oder reproduktiven Gewebe und dem Somato-Plasma oder körperlichen Gewebe und er glaubte, daß am Organismus veranlaßte Veränderungen nur dann weitergegeben werden könnten, wenn das Keim-Plasma gereizt worden sei. Erbliche Variationen sind in den Keim-Zellen vorhanden, nicht aber die nicht-erblichen.

Wie erklären wir die Variationen, die kleinen oder großen, die stufenweisen oder unvermittelten? Wir können sie nicht auf den Einfluß der Umwelt zurückführen, denn die Typen ohne Variationen scheinen an diese ebensogut angepaßt wie die mit Variationen. WEISMANNs Theorie der physikalischen Notwendigkeit kann sie nicht erklären. DARWINs Ansicht von der Zufälligkeit der Variationen ist ein Bekenntnis zur Unerklärbarkeit ihrer Entstehung. Komplexe Organe wie das Auge scheinen nicht durch eine Reihe zufälliger Variationen hervorgebracht worden zu sein und noch weniger zufällig weiterzuleben. Modifikationen und Variationen erscheinen nicht einzeln, sondern in Zusammenhängen und schließen viele kleinere und mittelbare Modifikationen und Variationen ein. Nicht jede einzelne kleine Variation ist frei ausgewählt. Mit anderen Worten: offenbar „variiert“ der Organismus als Ganzes.

BERGSON entdeckt, daß die Mollusken in der Ordnung der Evolution stufenweise fortschreitend ein Auge heranbilden, welches dem von den Wirbeltieren in unabhängiger Linie entwickelten sehr ähnlich ist. Wie geschieht es, daß ähnliche Wirkungen in verschiedenen Entwicklungslinien auftreten, die auf verschiedene Weisen hervorgebracht wurden? Wie können die gleichen kleinen Variationen in zwei voneinander unabhängigen Entwicklungslinien auftreten, wenn sie rein zufällig sind? Die beiden Reihen müssen von einem gemeinsamen Lebensimpuls zu diesem nützlichen Ziele geleitet worden sein. In der Evolution verbirgt sich mehr als nur ein mechanischer Trieb. BERGSON ist geneigt, ein „Rudiment freier Wahl“ den Arten zuzuschreiben, welche, auf verschiedenen Wegen sich vorwärtsbewegend, das gleiche Ziel erreichen. Gegenüber einer neuen Situation empfinden alle Glieder den „Trieb“, eine neue Methode für deren Bewältigung zu entwickeln. Wenn diese relativ neue Verhaltensweise eine feste Form erhalten hat, läßt die natürliche Auslese die übereinstimmenden Variationen fortbestehen und löscht die gegensätzlichen aus. Für BERGSON ist es der innere Drang, die Lebenskraft oder eine aufwärts gerichtete Triebkraft, welche die ganzen Arten in eine bestimmte Richtung treibt. Seine Ansicht steht der von LAMARCK sehr nahe. Nach Meinung von LAMARCK rufen neue Umweltverhältnisse neue Bedürfnisse hervor und lösen neue Funktionen aus. Tiere, die sich bemühen, ihre Lebensbedingungen zu verbessern, erwerben Modifikationen, welche sie ihren Nachkommen übermitteln. Wir können die Entstehung neuer Organe, das Zusammenwirken von Variationen oder auch ihr Entstehen nicht hinreichend erklären, wenn deren Nützlichkeit nicht wahrgenommen werden kann, es sei denn, wir nehmen mit LAMARCK und BERGSON an, daß es ein tieferes Gesetz eines inneren Strebens nach höheren Formen des Lebens gibt. Das Streben des Organismus ist die schöpferische Anstrengung, der die Entwicklung ihr Dasein verdankt. Die Hormontheorie erklärt, jedes Tier habe eine besondere Natur, nach der es auf eine begrenzte Anzahl von Zielen zustrebt. Die von den Hormonen geleiteten Neigungen der verschiedenen Arten sind unterschiedliche Formen eines ursprünglichen Lebensdranges. Die Variationen sind Ausdruck der Bemühungen des Lebewesens, den neuen Situationen entgegenzutreten.

LAMARCKs Theorie von der Weitergabe erworbener Eigenschaften wird aus dem Grunde zweifelhaft, weil keine mechanische Einrichtung da ist, die Ver-

änderungen in einem Organismus – wie das Anwachsen der Körpergröße – durch Veränderungen in der Struktur der Keimzelle darstellen könnte, und weil die Vererbbarkeit der nützlichen und nutzlosen Wirkungen keine Unterstützung durch einen experimentellen Beweis erfahren kann. Wenn wir nicht wissen, wie die Keimzelle auf körperliche Veränderungen reagiert, so zwingt uns diese Tatsache nicht, bei allen Veränderungen in der Keimzelle zu leugnen, sie seien die Folgen körperlicher Veränderungen. Die Bedingungen, unter denen allein hier Experimente möglich sind, machen es nicht leicht, endgültige Schlüsse zu ziehen. Wir müssen durch einen mehr oder weniger unnatürlichen Eingriff von außen Veränderungen im Organismus herbeiführen, und die bei solchen auf künstliche Weise veranlaßten Kennzeichen gemachten Beobachtungen müssen nicht unbedingt für die natürlich herausgebildeten Veränderungen zutreffen. Überdies nimmt das Beweismaterial, welches für die Hypothese LAMARCKs spricht, ständig zu.

Außerdem erklärt das Funktionieren jener Gesamtheit, in der der Organismus und die Umwelt Teile sind, die Tätigkeit und Wechselwirkung der Teile selbst, wie das systematische Zusammenwirken von Organen verschiedener Arten. Das Protoplasma entwickelt sich zu den beiden Hauptzweigen des Lebens, dem pflanzlichen und dem tierischen. Ihre wechselseitige Abhängigkeit ist ein erneuter Beweis für den sozialen und integralen Charakter des Universums.

Alle Biologen sehen in der Evolutionsidee eine völlig zufriedenstellende Darstellung der bereits vollzogenen Veränderung. Es bestehen aber weitgehende Meinungsverschiedenheiten über die Ursachen, die diese Evolution bewirkten. Ungeachtet des großen Fortschrittes unserer Erkenntnis ist das, was DARWIN in seinem Werk „Die Entstehung der Arten“ sagt, immer noch gültig „Die Gesetze, welche die Vererbung regieren, sind zum größten Teil unbekannt.“ Die von der Biologie erkannten Tatsachen können in der Feststellung zusammengefaßt werden, daß tief im Leben selbst eine Kraft der Variation und eine ständige Neigung zur Selbstvervollkommnung liegt.

DARWINs Theorie bezog sich nur auf das Gebiet der Biologie. Er beobachtete die Veränderungen innerhalb der verschiedenen Lebensformen und er nahm an, daß Leben immer nur aus dem Leben entstünde. Er zerbrach nur die Trennlinien zwischen den Arten, zwischen den niederen und höheren Formen des Lebens. Herbert SPENCER machte aus DARWINs Beobachtungen eine Philosophie und glaubte, die Entstehung des Lebendigen aus dem Nicht-Lebendigen, des Geistigen aus dem Nicht-Geistigen zu erklären. Den Unterschied zwischen beiden führt er auf den Grad der Komplexität in der Anordnung zurück.

Evolution ist keine Erklärung. Sie sagt uns nicht, warum der Prozeß und warum Leben überhaupt begonnen hat. Die Theorie vom Überleben des Tauglichsten bringt uns nicht weit. Im Hinblick auf das Überleben hat das Leben gegenüber der Materie einen geringen Wert. Ein Felsen überlebt Millionen von Jahren, während selbst der älteste Baum nur ein paar tausend Jahre alt wird. Wenn es die Absicht der Natur gewesen ist zu überleben, sie hätte das Leben niemals hervor gebracht. Die Biologie beobachtet nur die Tatsachen, daß es im Leben verschiedene Gruppen von Erscheinungsformen gibt und auch Neuheiten mit Berechtigung

entstehen, die Pflanzen und die Tiere in ihren Formen nicht festgelegt sind und sich aus anderen Formen oder in andere Formen entwickelt haben und in der Tat der gesamte Herrschaftsbereich des Organischen eine stufenweise Entwicklung erfahren hat, welche durch einen inneren Zwang und den Druck der äußeren Umstände geformt wurde.

Was wir als charakteristisches Merkmal für die physikalische Welt herausgefunden haben, trifft nun auf einer höheren Stufe auch für die lebenden Organismen zu. Sie sind Repräsentanten einer anderen Klasse von Tatsachen als die der atomistischen Systeme und sie scheinen der Realität näher zu sein als diese. Sie sind individuelle Ganzheiten und als solche handeln sie. Im Hinblick auf ihre äußere und innere Umgebung haben sie eine größere Beständigkeit. Es besteht keine Trennung zwischen dem Organismus und seiner Umgebung. Sie sind der Ausdruck eines größeren, umfassenderen Ganzen. Obwohl sie dazu neigen, ihr ursprüngliches Aussehen und ihre Form zu bewahren, gibt es in ihnen auch eine schöpferische Veränderung. Weder die Physik noch die Biologie kann für diese eigentümlichen Merkmale eine Erklärung abgeben.

GOTT

Die geschichtliche Welt des Werdens kann nicht aus sich erklärt werden. Diese Tatsache wird an den berühmten „Beweisen“ für die Existenz Gottes deutlich. Sie können uns zwar Gottes Existenz nicht logisch demonstrieren, aber wenn wir die Überzeugung schon besitzen, können sie uns zeigen, daß diese vernünftig ist. Es ist nicht so sehr die Aufgabe der Vernunft, zu beweisen, als vielmehr die Unbestimmtheit eines Objektes zu bestimmen. Die von den Mystikern gemachte Erfahrung der Realität Gottes ist mit den wissenschaftlichen Tatsachen und der auf ihnen gegründeten logischen Überlegung vollkommen vereinbar.

An der Unangemessenheit des Naturalismus wird deutlich, daß Ordnung und Schöpferkraft im Weltprozeß durch eine schöpferische Kraft erklärt werden müssen. Wenn wir noch so weit zurückgreifen in Raum oder Zeit, wir können Raum oder Zeit nicht überspringen und die raum-zeitliche Struktur erklären. Die Vernünftigkeit des Universums legt uns nahe, die schöpferische Kraft als Geistkraft oder Geist zu denken. Es besteht kein Grund, warum wir sie, wie BERGSON, mit vitaler Lebenskraft identifizieren sollten anstatt mit Geist. Ist doch Geist das Höchste, was wir kennen. DESCARTES' Argument ist uns bekannt: Da wir unsere eigene Existenz weder ihrer Herkunft nach noch jetzt in der Zeit uns selbst oder anderen, uns ähnlichen Wesen verdanken, muß es eine erste und zugrunde liegende Ursache geben, nämlich Gott. Gott ist nicht eine Ursache im gewöhnlichen Sinne, denn dann wäre er ein Ereignis in der Folge der Ereignisse. Die Ursache der Welt liegt in gewissem Sinne außerhalb derselben: Gott ist vor der Welt, wenn auch nicht in zeitlichem Sinne. Er ist das logische prius der Welt. Die höchste Schöpferkraft des Universums ist Einheit und nicht Vielheit, denn der Zusammenhang der Natur ist zu eng, um Kampfplatz von zwei oder mehr Mächten zu sein. Das erste Prinzip des Universums besitzt also Einheit, Bewußtsein und Priorität der Existenz.

Im teleologischen Argument wird schöpferischer Wille und Zweck als erstes Prinzip gesetzt. Die unendliche Vielfalt der Welt unterwirft sich dem Dienst am Geist. Gegen einen Zweck in der Evolution kann man vorbringen, daß der Zweck oder die Geisteskraft offenbar aus ihren Fehlern nicht lernt. Ist aber das Ziel des kosmischen Prozesses die Vollendung der durch Not und Irrtum zur Freiheit gelangten menschlichen Persönlichkeiten, dann verbindet sich dieses Element der Ungewißheit und Abenteuerlichkeit auf natürliche Weise mit dem Universum. Der Zweck wirkt im Raum der Ereignisse. Trotz des offensichtlichen Fehlens eines Planes besteht in der Evolution der allgemeine Trieb zu noch nicht verwirklichten, spezifischen Formen. Das Vorhandensein des Bösen, Schlechten und Irrigen verträgt sich durchaus mit dem Walten eines Zweckes in der Welt. Diese Elemente sind nicht, wie MCTAGGART sagt, „zu schlecht, um wahr zu sein“. Vielleicht sind sie für das größere Gut, für die Herrschaft im Universum, notwendig. Das überwältigende Gutsein des Universums muß geordnet werden, und daraus können wirkliches Leid und die anderen, mit der Zweckhaftigkeit des Universums scheinbar unvereinbaren Erfahrungen hervorgehen. Ist das menschliche Leben durch das, was wir sehen, begrenzt, gibt es nichts vor der Geburt und nichts über den Tod hinaus, dann werden wir das auf Kosten unermeßlichen Leides und unerträglichen Übels erreichte Gutsein der Welt vielleicht nicht vollenden können. Die Prinzipien des Karma und der Wiedergeburt aber zeigen uns, daß die Werthaftigkeit der Welt durch die Wirklichkeit des Bösen, Irrigen und Schlechten in keiner Weise beeinträchtigt wird. Vielmehr werden diese Elemente im Universum in einem stufenweisen Prozeß in ihr Gegenteil verwandelt.

Von der Realität der geistigen Erfahrung und der Aufgabe der Religion dürfen wir folgerichtig auf eine Welt schließen, im Hinblick auf die diese Aufgabe sinnvoll wird. Wie wir gesehen haben, leben Ding und Umwelt voneinander. Sie können als Ausdruck eines größeren, sie umschließenden Ganzen angesehen werden. Die religiösen Aktivitäten des Menschen können sich nicht auf die zeitliche Welt beschränken. Sie bedürfen eines überzeitlichen Gutes, das nicht Objekt der zeitlichen Welt ist. In ihrer Wechselbeziehung haben Ich und Universum diese Bestrebungen gemeinsam hervorgebracht. Die Welt der wetteifernden Ansprüche und Gegenansprüche genügt dem moralischen Empfinden nicht. Nicht die zeitliche Welt ist die einzige, die höchste Welt. Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit des Universums berechtigen uns, die Realität eines uns umgebenden Geistigen anzunehmen.

Gott als die nach einem bewußten Plan wirkende, universale Geisteskraft, zugleich Anfang der Welt, Urheber ihrer Ordnung, Prinzip des Fortschrittes und Ziel der Entwicklung – dieser Gott ist nicht der der Religion, es sei denn, wir nehmen die Tatsachen des religiösen Bewußtseins mit hinzu. Aus unserem moralischen Empfinden spüren wir, daß Gott nicht nur das Ziel, sondern der Quell und der Erhalter des moralischen Bemühens ist. In unserer geistigen Erfahrung offenbart sich uns das höchste, allumfassende Eine. In ihrer Struktur sind Welt und menschlicher Geist einander verwandt. Unsere Sinneswahrnehmungen, unsere logischen Begriffe, unser intuitives Begreifen sind nicht der Realität von oben

aufgezwungene Formen, sondern sind bestimmte Formen der Realität selbst. Von Anfang an stehen wir in etwas Gegebenem, Erfahrenem. Aus der Tatsache, daß wir die Dinge nur wahrnehmen, wenn unsere Geisteskräfte geübt sind, folgt nicht, daß die Dinge subjektiv sind. Wenn wir eine Rose anschauen wollen, müssen wir unsere Augen auf sie richten. Zur Verwirklichung des höchsten Geistes bedarf es der Läuterung des Verstandes. Die Realität des Geistes ist nicht deshalb ungültig, weil sie uns nur in Menschen mit reinem Herzen begegnet. Geist ist die Realität des kosmischen Prozesses. Von keiner persönlichen Erfahrung kann mit vollkommener Wahrheit etwas von der höchsten Realität vorhergesagt werden, obschon kein Element dieser Erfahrung sinn- oder wertlos ist. Kein Element unserer Erfahrung ist illusorisch, wenn auch der Grad seiner Realität davon abhängt, wie weit es ihm gelingt, die Natur des Realen auszudrücken. Die Vorstellung von Gott als Weisheit, Liebe und Gutsein ist nicht nur die abstrakte Forderung des Denkens, sondern ist die der religiösen Forderung genügende Realität. Verbinden wir die verschiedenen Gottesvorstellungen der Metaphysik, der Moral und der Religion, so erscheint uns Gott als der liebende Erlöser und der heilige Richter des Universums. Die drei Wesensmerkmale Gottes spiegeln sich in der hinduistischen Vorstellung von BRAHMA, VISHNU und SHIVA. BRAHMA ist die ursprüngliche Natur Gottes. Er ist die „Heimat“ der Bedingungen der Weltmöglichkeiten oder der „ewigen Objekte“, wie WHITEHEAD sagt. Spiegelt die Ordnung der Welt Gottes Geist, so ist der Geist eher als die Welt. Aber die Gedanken BRAHMAs, des ursprünglichen Geistes, müssen sich in den Dingen der Welt verkörpern. Stufenweise geschieht diese Umwandlung der Ideen in die raum-zeitliche Ebene, welcher Gott mit seiner schöpferischen und selbstvermittelnden Lebenskraft beisteht.

Alle Dinge im Weltprozeß verlangen nach ihrer idealen Gestalt. Sie ringen darum, ihre Unvollkommenheiten abzulegen und die Urbilder im göttlichen Geist widerzuspiegeln. Der dem Prozeß immanente Gott wird zum Lenker und Grund des Fortschrittes. Er ist nicht nur Zuschauer, sondern greift ein in das Ringen der Welt. Als VISHNU ist Gott Opfer. Ständig ist er bemüht, sich allem, das Irrtum, Schlechtes und Böses im Universum hervorrufen möchte, entgegenzustellen; denn diese Kräfte sind nicht nur abstrakte Möglichkeiten, sie sind vielmehr konkret, sie sind die Realität des kosmischen Ringens. Gott verströmt den ganzen Reichtum seiner Liebe, um seine Vorhaben mit uns zu verwirklichen. Er nimmt die Last auf sich, uns im Widerstand gegen die Kräfte des Bösen, Irrigen und Schlechten zu helfen und diese in Wahres, Schönes und Gutes umzuwandeln. Der Rigveda sagt: „Alles Bloße bedeckt er; alles Kranke heilt er; durch seine Gnade wird der Blinde sehend und der Lahme gehend.“ „Gott ist unser aller Zuflucht und Freund.“ „Du bist unser, und wir sind Dein.“ Gott läßt uns in der Wildnis nicht ohne Steg. In der hinduistischen Mythologie erscheint Gott als Bettler, der ewig darauf wartet, in die Dunkelheit hinter der verschlossenen Tür einzutreten und unser ganzes Wesen mit dem strahlenden Funken zu erhellen. Nicht der Mensch sucht Gott, sondern Gott sucht den Menschen. Er kommt in die Gefahren der Wildnis und führt uns aus ihr heraus.

Gottes Liebe ist so groß, daß er sich der Welt schenkt. Indem wir an seinem Wesen teilhaben, macht er uns zu Miteigentümern seiner Schöpferkraft. Er erwartet, daß wir ihn anerkennen, seinem Rufe folgen und mit ihm gemeinsam wirken. Er möchte, daß wir in ihm unseren Freund, Liebenden und Kameraden sehen. Gott mißtrauen, seinem Vorhaben die Anerkennung und seiner Forderung die Antwort verweigern, das ist unsere Sünde. Unsere Tugend besteht darin, daß wir uns dem Göttlichen in uns angleichen und teilhaben an seinem Vorhaben. Seine Liebe gehört zu seinem Wesen, sie vergeht nie. Auf ewig erlöst er die Welt. Zwar brauchen wir, solange Gottes Liebe am Werke ist, nicht zu befürchten, die Welt taumle in ihr Verderben, wohl aber hängt die Verwirklichung des Weltzieles von unserem Mitwirken ab. Wir sind freie Wesen, und unser Mitwirken ist ein freies Geschenk, das wir ablehnen können. Diese Möglichkeit bringt in das Universum das Element der Zufälligkeit. Der schöpferische Prozeß ist zwar geordnet und schreitet voran, doch er ist unvorhersagbar. Es herrscht wirkliche Unbestimmtheit. Gott selbst ist am Werke. Sagen wir, Gott habe einen festen, in der Materie abgebildeten Plan, so verpflichten wir uns einem kosmologischen Determinismus. Für den Fortschritt der Welt ist das Mitwirken der Menschen entscheidend, ihre Freiheit aber schafft ein Element der Unsicherheit. Kampf ist keine Schauparade, und Geschichte kein bloßer Prunkzug. Gott ist zwar immer zur Hilfe bereit, doch unsere Torheit und Selbstsucht verhindern das dauernde Wirken seiner Liebe.

Die Ansicht, daß der Gott der Liebe der Vollender des Weltplanes sei, darf nicht mit der Lehre der absoluten Prädestination verwechselt werden, in der die Vernichtung menschlicher Freiheit und die Lähmung der moralischen Anstrengung zu sehen wäre.

Schließlich gibt auch der Kampf und nicht das endliche Resultat dem Leben seinen Wert, und auch die Vollendung im Resultat hängt ab von der Leidenschaft, mit der das Individuum sich eingesetzt hat. Es bleibt die Hoffnung, daß auch der Eigenwilligste der geduldig leidenden Gottesliebe antworten wird. Zwar wirkt Gott immer in den Herzen der Menschen und wendet sie sich zu, aber es gibt Augenblicke, in denen wir die Antwort schuldig bleiben und eine ernste Situation schaffen. Gottes immerwährende Liebe manifestiert sich zuweilen, wenn ihre Macht über die Welt zweifelhaft wird, in überraschender Weise. Das Christentum berichtet, wie in solchen verzweifelten Situationen Gott einst eine Sintflut schickte, welche nahezu das ganze Menschengeschlecht auslöschte, und wie er ein andermal seinen eingeborenen Sohn sandte. Man darf nun aber nicht meinen, Gottes Liebe sei eine zufällige Eigenschaft, welche erst beim „Fall“ der Menschen offenbar wird. Wir dürfen nicht denken, Gott befreie uns nur, weil seine Schöpfung aus den Fugen geraten sei. Die Liebe ist Gottes innerstes Wesen. Gänzliche und vollkommene Selbstaufgabe gehört zur Natur des Göttlichen; die Macht des Segens aber hängt ab von denen, die ihn empfangen.

Unablässig ist Gottes Erlösertat am Werke, obwohl sie erst dann besonders hervortritt, wenn die sittliche Ordnung ins Wanken gerät. Gott manifestiert sich in überraschenden Formen überall da, wo neue Ordnungen entstehen sollen. Diese einzelnen Offenbarungen nennt die hinduistische Mythologie *avatara*, Herab-

steigen Gottes. Im Volke meint man, Gott selbst verkörpere sich in einmaliger Weise, wenn Finsternis sich zusammenballt, die Meere anschwellen und die Dinge im Chaos zusammenzubrechen drohen. Aber die ständigen Beweise geistigen Lebens, die zunehmende Enthüllung der das göttliche Leben vollendenden Ziele, das der Einheit der Welt und den Bedingungen der Wechselwirkung verschiedener Elemente immanente Gesetz sind mit der Vorstellung einmaliger Offenbarungen der gesamten Gottheit auf Erden vereinbar. Ununterbrochen verkörpert sich Gott in der gesamten auf die Verwirklichung der Möglichkeiten gerichteten Bewegung. Jedenfalls steht fest, daß die Manifestation geistiger Werte entweder als Offenbarung Gottes oder als Verwirklichung der Fähigkeiten des Menschen angesehen werden kann. Mögen göttliche Offenbarung und menschliche Verwirklichung auch unterschieden sein, so sind sie doch voneinander nicht zu trennen. Sie sind zwei Aspekte des gleichen Prozesses. BUDDHA und JESUS zeigen uns in ihrem Leben, in dem sie uns auf den gewaltigen Gott und die Natur der Welt als einen Tempel Gottes hinweisen, wie wir Sünde und Selbstsucht überwinden können. Was menschliches Leben für die unter ihm stehende Natur vollbracht hat, vollbringen sie für das menschliche Leben.

Der Lebenskampf wird nicht dadurch unwirklich, weil wir Gewißheit über den Sieg der göttlichen Liebe haben. Gott ist nicht nur Wahrheit und Liebe, sondern auch Gerechtigkeit. Er ist die alles Böse zurückweisende Vollkommenheit. SHIVA zeigt in seinem Wesen Gottes Oberhoheit an. Gott handelt nach festen Gesetzen, denn seine eigenen Gesetze zerbricht und verwirft er nicht. Änderung der Gesinnung ist keine wahre Freiheit. Gott kann dem Verbrecher nicht vergeben, auch wenn dieser bereut, denn die moralische Ordnung, die als Liebe und nicht als Haß verstanden wird, verlangt, daß schlechte Tat ihre natürlichen Konsequenzen hat. PLATON sagt uns in Worten, die wie ein Echo auf die Texte der Hindus lauten: „Ganz gewiß wird dich Gottes Urteilsspruch nicht übergehen, auch dann nicht, wenn du dich so klein machtest, als verstecktest du dich in den Löchern der Erde oder als erhöhst du dich in den Himmel. Die fällige Strafe mußt du zahlen, sei es solange du noch bei uns weilst, oder wenn du von hier fortgehst zum Hause des Hades oder vielleicht auch zu einer noch öderen Region.“ Der eine Gott ist Schöpfer als BRAHMA, Erlöser als VISHNU und Richter als SHIVA. Diese repräsentieren die drei Stadien des Planes, des Prozesses und der Vollendung. Die Quelle, aus der alle Dinge kommen, der Brunnquell, der sie erhält, und das Gute, in das sie eingehen, sind eine Einheit. Gott liebt uns, erschafft uns und regiert uns. Schöpfung, Erlösung und Gericht sind die Namen, mit denen wir die Wirklichkeit Gottes bezeichnen.

Gott gehört organisch zur Welt. Man kann ihn von der Welt nicht loslösen. Der hinduistische Theologe RAMANUJA vergleicht die Beziehung von Gott und Welt mit der von Seele und Körper und macht dadurch die organische, vollständige Abhängigkeit der Welt von Gott deutlich. Gott ist der Erhalter des Körpers und zugleich ihr innerer Lenker. Im Leben Gottes sind Kampf und Wachstum Wirklichkeiten. Auch die Zeit, die wesentliche Form des kosmischen Prozesses, einschließlich des moralischen Lebens, hat ihre Bedeutung für Gott.

Das ewige Leben, in dem wir die Grenzen zeitlichen Wachstums übersteigen, führt uns zum Absoluten, aber Gott ist wesentlich mit dem zeitlichen Leben verknüpft. Gegenüber dem Absoluten mag Fortschritt ein Nachteil sein, aber nicht für Gott, für den er von höchster Bedeutung ist.

Der Weltprozeß ist Emergenz, aber nicht von der Art, wie ALEXANDER meinte. Sie ist eine von Gott gelenkte Emergenz, denn Gott ist dem Prozeß immanent, obschon das Ziel ihm transzendent ist. Im Weltprozeß entfaltet sich nicht nur, was schon zu Beginn vorhanden war. Es ist nicht bloße Präformation. Das Ende der Welt ist nicht in ihrem Anfang enthalten in der Weise, daß Gott sich ganz aus dem Prozeß zurückziehen könnte. Diejenigen, die in irgendeiner Form an die Tatsache der Evolution glauben, können sich der Vorstellung der Präformation nicht anschließen, obschon selbst BERGSON, der das Schöpferische der Evolution hervorhebt, zu denken scheint, daß die ganze Evolution mit ihrem fortschreitenden Sichtbarmachen der Struktur latent im Leben liegt. Er sagt: „Der Fortschritt des Lebens geschieht nicht durch Assimilation und Addition von Elementen, sondern durch Dissoziation und Division.“

Diese Ansicht aber ist unvereinbar mit dem Hauptanliegen der BERGSONschen Theorie. Die Welt ist im Entstehen und wird ständig geschaffen. Die Realität der Veränderung bezieht sich auf eine veränderbare Welt und nicht auf ein festgeprägtes Universum. Von Anfang an ist der schöpferische Impuls zwar vorhanden, aber die Formen schafft erst der kosmische Zwang. Erst aus dieser Tatsache erklärt sich das Geordnetsein der von vielfältigen Neigungen bestimmten Welt. Hätte jedes, Materie, Leben, Bewußtsein und Werthhaftigkeit, seine unabhängige Entwicklung, so bedürftten wir eines Prinzips, das etwa der prästabilierten Harmonie des LEIBNIZ entsprechen würde. Die Realität ist eine Ganzheit und als solche handelt und schreitet sie fort. Als herrschendes Prinzip ist die Ganzheit im Wachstum der Teile gegenwärtig, ganz gleich, ob sie chemische Gemische oder kulturelle Entwicklungen darstellen. Der Weltprozeß ist schöpferische Synthese, in dem gestaltende Energie, räumliche Situation und kosmische Kontrolle die wirkenden Faktoren sind. Das endgültige Ziel ist im Anfang nicht enthalten. Das Interesse und die Anziehungskraft des Zieles kann aus dem darauf hinführenden Prozeß nicht fortgedacht werden. Ein Gott, der zu Beginn der Welt alles eingerichtet hat und nun nichts verändern, nichts Neues schaffen kann, ist überhaupt kein Gott. Ist das Universum aber wirklich schöpferisch, so wirkt Gott in ihm als ein schöpferischer Genius. Das Ziel wächst mit dem Prozeß und nimmt durch die Merkmale der Teile des Prozesses endgültige Gestalt an. Während des ganzen Prozesses besteht also ein Element der Unbestimmtheit, doch dieses wird in dem Umfange geringer, in dem die Wirklichkeit zunimmt. Gott, der den Plan entworfen hat, handelt gegenüber wirklichen Situationen mit wahrhaftem Genius.

Bis zum eigentlichen Ende ist Gott, obwohl er immanent ist, nicht mit der Welt identisch. Während des ganzen Prozesses bleibt etwas in Gott unverwirklicht. Doch am Ende verschwindet auch dieses. Wenn die Herrschaft absolut ist, beginnt das Reich. Gott, der mit dieser eine Einheit bildet, weicht zurück in den

Hintergrund des Absoluten. Anfang und Ende sind Grenzen, und das ganze Interesse der Welt richtet sich auf den Prozeß zwischen Anfang und Ende. Gott ist mehr Erretter und Erlöser als Schöpfer und Richter. Die Religion, als typisch menschliches Phänomen, betont das „Anderssein“ Gottes, denn ohne ein solches wären Verehrung, Liebe und Reue bedeutungslos. Wir suchen Gemeinschaft mit Gott, eine Gemeinschaft des Willens und der Kameradschaft. Gott ist wahrhaft lebendiges Sein, das in uns Liebe, Vertrauen, Ehrfurcht und Selbstaufgabe anregt. Durch *bhakti* oder Gottvertrauen und durch Hingabe wird uns Gottes Gnade in der Erlösung zuteil. In jeder wirklichen Religion finden wir Glauben und Erfahrung eines lebendigen Gottes, der uns von unseren Sünden errettet und erlöst. Die Liebe Gottes ist entscheidender als seine Weisheit und oberste Herrschaft. Diese Herrschaft kann zu den Theorien der Prädestination führen, die im Prozeß der Welt nur eine Täuschung sehen, in der menschliche Freiheit und göttliche Liebe nur Illusion sind. Wäre die Prädestination wahr, dann wären liebendes Vertrauen und Hingabe des Menschen an Gottes Gnade Illusionen. In dem alten Epos „*Mahabharata*“ beschwert sich DRAUPADI, die Frau des YUDHISTHIRA, bitterlich über ihr Schicksal und setzt sich für die Wahrscheinlichkeit der Prädestinationstheorie ein. Die sittliche Lenkung der Welt hält sie für eine bloße Fiktion. Zur Unterstützung ihrer Zweifel beruft sie sich auf eine alte Sage. Im Hinblick auf ihren des rechtmäßigen Thrones beraubten Gatten, der verfolgt von Armut und Not durch die Wildnis wandert, erklärt sie, die Welt befände sich in den Händen einer planlosen Allmacht, die ihren Geschöpfen zu ihrem eigenen Vergnügen Glück oder Elend, Wohl oder Wehe spendet. Die Welt spielt mit uns, wie Kinder mit ihrem Spielzeug, und wenn wir meinen, wir könnten uns frei entscheiden, so sind wir getäuscht. Wir spielen die uns vorbestimmte Melodie. Blind, machtlos gegenüber seinem Wohl und Wehe kommt der Mensch in den Himmel oder die Hölle, ganz nach dem Willen des Herrn. Wie kann ich glauben, daß Gott nach Gesetzen handelt und nicht ungerecht ist, wenn edle und lautere Menschen entehrt werden und es den Ehrlosen wohlergeht? „Ich sehe dich im Elend und DURYODHANA im Glück. Ich verlache den Gott, der so willkürlich handelt.“ „Nicht wie Vater oder Mutter handelt der Herr an uns, sondern als sei er getrieben vom Zorn, und andere Leute folgen seinem Beispiel.“

Als YUDHISTHIRA ihre Klagen und ihre Verzweiflungsschreie, die uns an das Buch HIOB gemahnen, ihre Andeutung der Prädestination und die der schrecklichen Allmacht, die sich dem Glauben an einen liebenden und gerechten Gott entgegenstellt, vernimmt, da weist er sie zurecht und sagt, sie mache sich der Gotteslästerung schuldig. Er verwirft ihre Ansicht, die, mag sie auch noch so alt sein, atheistisch ist (*nastika*), und er fordert sie auf, den höchsten Gott nicht länger zu schmähen, durch dessen Gnade die in der Welt Erniedrigten Unsterblichkeit gewinnen. Gott will das Rechte und erwartet, daß wir mit ihm und für ihn wirken. Seine Gnade ist unerschöpflich. In der Liebe offenbart sich Gottes Natur mehr als in der Unendlichkeit und der Herrschermacht. Die Theorie der Prädestination wird zugunsten der göttlichen Liebe und der menschlichen Freiheit verworfen.

Bestimmte lebendige Werte der Religion treffen sich mit göttlichen Eigenschaften wie Weisheit, Liebe und Gutsein. Werte erwerben kosmische Bedeutung, und ethisches Leben wird sinnvoll. Bis zur Vollendung des kosmischen Prozesses behält der einzelne seine Individualität, und die Vollendung ist für ihn immer transzendent. Daher ist Gott für ihn ein „Anderer“, der in ihm das Gefühl der Bedürftigkeit hervorruft. Gott wird als personales Wesen begriffen, gegen das sich das Individuum im Verhältnis des Zusammenwirkens und der Abhängigkeit befindet. Gott ist die endgültige Befriedigung. In ihm findet der Mensch seine Erfüllung. Er verlangt danach, ein Ebenbild Gottes zu werden, vollkommen an Macht und Weisheit.

Ogleich Gottes Eigenschaft der personalen Liebe einem bestimmten religiösen Verlangen entgegenkommt, gibt es doch andere, die durch sie nicht zufriedengestellt werden. In der höchsten geistigen Erfahrung haben wir die Empfindung der Ruhe und Erfüllung der Ewigkeit und Vollständigkeit. Vom Anbeginn menschlichen Reflektierens an verursachten diese Verlangen Vorstellungen vom Absoluten als eines reinen und leidenschaftslosen Wesens, welches über der rastlosen Unruhe des kosmischen Lebens steht. Ist Gott mit der Welt verbunden, der Kategorie der Zeit unterworfen, ist sein Werk durch die Freiheit des Menschen und die Bedingungen der Existenz begrenzt, dann ist er auch unendlich in der Qualität des Lebens, der Macht, des Wissens und der Gerechtigkeit, nichts weiter als ein Ausdruck des Absoluten. Aber der Mensch verlangt danach, die Wahrheit der Dinge an sich zu erkennen, in ihrem Anfang, ja sogar vor der Zeit und vor der Vielheit, das Eine, „das ohne Atem atmet“, wie der Rigveda sagt, das Reine, Einzige und Nichtoffenbare, das Nichts und das Alles, was jede endgültige Ausdrucksform übersteigt und doch jeden Ausdruck erst möglich macht, das Eine, in dem alles sich findet und doch alles sich verliert.

Es war die gewaltige Aufgabe der Religionsphilosophie, eine Einheit zu schaffen zwischen dem Absoluten als dem in gewissem Sinne ewig Vollkommenen und Gott als einem in einer zeitlichen, Natur und Mensch einschließenden Entwicklung manifestierten, selbstbestimmenden Prinzip. Die von den italienischen Idealisten vorgeschlagene Identifizierung des absoluten Lebens mit dem Lauf menschlicher Geschichte mag für den Höchsten als Gott der Welt richtig sein, nicht jedoch für das Absolute, den Herrn aller Welten. Die Schöpfung fügt der Realität des Absoluten nichts hinzu und nimmt nichts hinweg. Evolution mag ein Teil unseres kosmischen Prozesses sein, aber das Absolute ist ihr nicht unterworfen. Das Absolute kann nicht größer werden.

Das Absolute ist zwar reines Bewußtsein und reine Freiheit und unendliche Möglichkeit, aber von der einen besonderen Möglichkeit, die verwirklicht worden ist, aus gesehen, scheint es Gott zu sein. Während Gott dem Universum organisch verbunden ist, ist das Absolute dies nicht. Die Welt reinen Seins erschöpft sich nicht im kosmischen Prozeß, welcher nur einer der Wege ist, auf dem die alle Aufeinanderfolge übersteigende absolute Realität sich offenbart. Das Absolute ist die Grundlage und das prius aller Wirklichkeit und Möglichkeit. Dieses Universum ist für das Absolute nur eine Möglichkeit. Seine Existenz

ist ein Akt freier Schöpfung. Aus den unendlichen, ihm offenstehenden Möglichkeiten ist diese eine ausgewählt. Analysieren wir unser Freiheitsempfinden, so finden wir, daß es in der Annahme oder Verwerfung einer Gruppe von uns dargebotenen Möglichkeiten besteht. Das Absolute hat eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten zur Auswahl, welche alle durch seine Natur bestimmt sind.

Es besitzt die Macht, zu jeder von ihnen ja oder nein zu sagen. Während das Mögliche durch die Natur des Absoluten begrenzt ist, ist das Wirkliche aus der Gesamtheit des Möglichen durch die freie Aktivität des Absoluten ohne irgendeine Begrenzung ausgewählt. Es hätte eine Welt schaffen können, die in jeder Einzelheit anders ist als die wirkliche. Es steht in der Freiheit des Absoluten, welches Drama gespielt und welches aufgeschoben wird.

Dieses Universum muß nicht notwendig ein unendlicher und endloser Prozeß sein. Die Endlichkeit des Universums ist mit der Unendlichkeit des Absoluten nicht unverträglich. Wir können unendliche Reihen von endlichen Bestimmungen haben. So hat das Absolute viel mehr in sich, als durch diese Welt zutage tritt. Auf die Frage, warum aber gerade diese Möglichkeit verwirklicht worden ist, können wir nur sagen, daß es für uns in der Höhle nicht möglich ist zu erkennen, was jenseits der Mauern geschieht. Dieses ist maya oder ein Mysterium, welches wir ehrfürchtig hinzunehmen haben.

Zuweilen hat man gezeigt, es sei die eigentliche Natur des Absoluten, Möglichkeiten zu überströmen und zu verwirklichen. Der Hinduismus gebraucht hierfür das gewaltige Sonnensymbol, PLATONS System und die persische Mythologie beschreiben das freigebige Sich-Schenken und die Begeisterung des Absoluten, welches sich verströmt und sich freiwillig und freigebig an alle verschenkt. Bei PLATON sagt TIMAIOS, daß die Welt geschaffen sei, weil der All-Gute seine Güte in ihr verströmen möchte. In der Gestalt des indischen *lila* wird die Schöpfung des Universums zu einem Akt des Mutwillens. Spiel ist im allgemeinen der Ausdruck idealer Möglichkeiten. Es ist sich selbst Ziel und ständiger Lohn. Das Absolute hat einen vollkommenen Bereich idealen Seins und ist zugleich freie Schöpferkraft.

Obschon die Schöpfung der Welt in der nie endenden Aktivität des Absoluten nur eine Zufälligkeit ist, erfüllt sie doch ein tiefes Verlangen Gottes. Die Welt ist für Gott ebenso unentbehrlich wie Gott für die Welt.

Gott, der Schöpfer, Erhalter und Richter dieser Welt, ist nicht gänzlich ohne Beziehung zum Absoluten. Gott ist das Absolute des menschlichen Zieles. Wenn wir das Absolute auf seine Beziehung mit der wirklichen Möglichkeit beschränken, dann erscheint das Absolute als höchste Weisheit, Liebe und Güte. Das Ewige wird das Erste und das Letzte. Das bleibende „Ich bin“, die unwandelbare Mitte und die Ursache aller Veränderung wird betrachtet als die erste und die letzte Bestimmung in der Ordnung der Natur. Er ist der schöpferische Geist der Welt, der den gesamten Plan und die Richtung des Kosmos, noch ehe dieser in Raum und Zeit verwirklicht ist, in seinem Bewußtsein trägt. Er gibt den aufeinanderfolgenden Einzelheiten ihre angemessene Perspektive und verbindet alle Dinge in Liebe und Harmonie. Er ist der liebende Erlöser der Welt. Als Schöp-

fer und Erlöser ist Gott dem eigentlichen Prozeß transzendent, gleichwie Verwirklichung dem Fortschritt transzendent ist. Diese innere Transzendenz Gottes gegenüber dem eigentlichen Prozeß gibt den Wertunterscheidungen ihren Sinn und verleiht Kampf und Anstrengung Realität. Getrennt vom Kosmos nennen wir das Höchste das Absolute, Gott nennen wir es in seiner Beziehung zum Kosmos. Das Absolute ist die präkosmische Natur Gottes, und Gott ist das Absolute in der Sicht des Kosmos.

Evolution und Gottesidee in parsi-zarathustraischer Sicht

von Prof. Dr. Dr. Dastur FRAMROZE BODE
(Oberpriester der Parsengemeinde)

Die Lehre ZARATHUSTRAS ist eine monotheistische Religion mit dem festen Glauben an AHURĀ MAZDĀ, die höchste Gottheit und den allmächtigen Schöpfer des Universums. Die *Gāthās* und das *Avesta* halten daran fest, daß das Universum eine geistige Schöpfung ist, die aus der göttlichen Klugheit des AHURĀ MAZDĀ heraus entstand und die von Seiner göttlichen Einsicht erhalten wird und von ihr abhängt. (Vgl. die Konzeption der *Dhyāni* BUDDHAS, die im göttlichen Bewußtsein existieren.) Am Lebensende wird der Mensch seine ganz bestimmte Eigenart bewahren und in Seiner göttlichen Einsicht aufgehen; und zwar in dem Sinne, daß er ein Wesen wie Er wird (Ys. 48,3). Nach Avesta war das WORT, das aus der Vibration des Ersten Gedankens entstand, vor aller Schöpfung. Durch das Hervorbringen dieses Wortes entstanden alle anderen Schöpfungen.

Der endgültige Zustand der Seele besteht in dem Erreichen der *Uštā* – dem Zustand der Erleuchtung und der Seligkeit. Dieser wird erreicht durch das volle Bewußtsein unserer Ganzheit und Vollkommenheit, durch die vollkommene Integration, durch das Abstreifen der letzten sichtbaren Merkmale unserer Stofflichkeit und Sterblichkeit und durch das Hinübergleiten in das volle Bewußtsein der Unsterblichkeit. Diese *Uštā* ist ein unverfälschter Zustand, bar jeglicher Relativität, ein Zustand, wo jeder unstete Gedanke aufgehört hat zu bestehen. Er wird erreicht durch die Reinheit des Gedankens, des Wortes und der Tat, und die vollkommene Integration des Körpers, des Willens und des Geistes. In seinem individuellen Geist erkennt der Mensch die Einheit mit einem Geist, der allgegenwärtig ist. Der Mensch schreitet fort in seinem Seelen-Bewußtsein und jeden Tag wird der trennende Abgrund zwischen ihm und seinem Schöpfer geringer und geringer; aber, da Er ewig und endlos ist, wird auch das Fortschreiten ewig und endlos sein und der Abgrund zwischen Mensch und Gott kann niemals völlig überbrückt werden.

Da wir das äußerst vielschichtige Problem der Natur und der Konstitution des Menschen und die Lehre von der Seele und der Unsterblichkeit zu betrachten haben, wird es für uns notwendig sein, einige Grundgedanken der Weltentstehungslehre ZARATHUSTRAS zu erfassen. Das ganze Universum ist in zwei Hauptteile geschieden: *Mainyu*, das, was erfassbar ist, erschließbar, aber nicht

durch die Sinne erkennbar, somit geistig und unsichtbar und *Gaēthā*, das, was mit den Sinnen erkennbar ist, die materielle Schöpfung, die Welt, sachliche Dinge, somit also materiell sichtbar. Zuerst wurde die unsichtbare, geistige Welt erschaffen, aus der die sichtbare und materielle Welt geformt und hervorgebracht wurde. Alle qualitativen Dinge gehören zur geistigen Welt, alle quantitativen zur materiellen. AHURĀ MAZDĀ allein ist ein geistiges, unsichtbares, göttliches Wesen; alle anderen unsichtbaren Dinge sind Seine eigenen Erscheinungen, Seine eigene Macht und Seine Attribute. Es wird gesagt, daß durch das Zusammenkommen von *Mēnōk* und *Gētāk* die Schöpfung und die Offenbarung möglich wurden. Wenn *Mēnōk*-Geist, *Mēnōk*-Kraft und *Mēnōk*-Macht auf *Gētāk*-Materie einwirkt, wird die Welt erschaffen. Wiederum ist die Materie nur ein Ausströmen des Geistes und daher ist der Funke des Geistes in aller Materie gegenwärtig. Der Mensch ist ein sterbliches, leibliches, materielles Wesen, aber in diesem materiellen Gebilde befinden sich die unsichtbaren geistigen Prinzipien. So verschmelzen die geistigen und materiellen Bereiche und Dinge. Solange Geist und Substanz im Körper zusammenarbeiten, solange gibt es das, was Leben genannt wird. In der zoroastrischen Terminologie bedeutet Tod die Trennung von stofflichem und geistigem Teil.

Die Seele bestand in der geistigen Welt schon vor ihrer Geburt in einem gegenständlichen Körper und auch auf dieser Erde lebt sie noch immer in der geistigen Welt, unsichtbar für menschliche Augen; aber es ist sicher, daß diese geistige Welt, in der die Seele wohnt, das physische Dasein des Körpers durchdringt. Ebenso besteht die Seele, nach dem Tode und der Auflösung des physischen Körpers, in der geistigen Welt der Zukunft weiter. Es besteht ein tiefverwurzelter Glaube an die Ewigkeit und die Endlosigkeit von AHURĀ MAZDĀ und der Unsterblichkeit der Seele und an die Ewigkeit und Endlosigkeit des *Fravašis* – Seines eigenen göttlichen innersten Wesens. Nach der zoroastrischen Religion muß der Mensch die Rettung und Vollkommenheit durch seine eigenen Anstrengungen erreichen.

Der Mensch ist ausgestattet mit dem *Daēnā* – dem Inneren Selbst, der erfassenden Einsicht oder Offenbarung, durch die er in ihm selbst mit Gottes eigenem Heiligen Geist sich in Verbindung setzen muß. Der Mensch ist mit allen Kräften und Eigenschaften, mit der Freiheit der Wahl und mit der Möglichkeit ausgestattet, sein eigenes, endgültiges Ziel des *Uštā*, *Haurvātā* und *Amərətātā* – Glückseligkeit, Vollkommenheit und Unsterblichkeit – zu erreichen.

Vom ersten Augenblick an wohnt die Polarität dem Wesen von Offenbarung und Schöpfung inne. Die geistige Welt war in sich vibrations- und bewegungslos, genau wie die materielle Welt leblos war. Bevor Sonne, Mond und Sterne erschaffen wurden, sind das *Rōšān* und das *Fravahr* allen Seins vom Anfang bis zum Ende, die sogar höher als jene sind, ins Dasein gerufen und im endlosen Raume bewahrt worden. Hier wurde die geistige Welt vervollständigt und alles befand sich im Ruhezustand. Als die Schaffung der stofflichen Welt unternommen wurde, brachte *Mainyu* (männlich) seinen Einfluß auf *Gaēthā* (weiblich) zur Anwendung. In der dichterischen Sprache wurden diese *Gōuš-Urvan*, die Schöpfungs-Seele oder die Seele der Mutter Erde, und *Gōuš-Tašan*, der Former der

Erde. Es wird uns gesagt, daß zuerst „*Mainyava Stiš*“ oder „*Paoiryō ašaono Stiš*“ (unterschiedslose Substanz oder noumenon) unsichtbar und geistig da war; durch die Tätigkeit der Wirkkraft, der Macht und des Geistes wurde „*Gaēya Stiš*“ (bestimmte oder phänomenologische Natur) hervorgebracht. Die geistige Welt wird *Xvaδtā* (selbsterzeugt) und die gegenständliche Welt *Stiδata* (stofflich-geschaffen) genannt. Die stoffliche Welt wurde aus dem Grundelement *Asman* – (*Ākāša*) – Äther erzeugt, aus dem andere Elemente hervorgebracht wurden bis schließlich der Mensch geschaffen wurde. Die physikalischen Atome waren ursprünglich unsichtbar, unberührbar und nur denkbar (*Mainyava Stiš*); dann wurden sie sichtbar, blieben aber unberührbar, dann waren sie beides, sichtbar und berührbar (*Gaēya Stiš*). Der Vorgang von Anhäufung und Spaltung von stofflichen Atomen ist ständig im Gange. Diese Polarität, notwendig für die Schöpfung, wird im späteren zoroastrischen Schrifttum als *SPANTA MAINYU* bezeichnet, dem beständig sich vergrößernden leuchtenden Geist des Lichtes, der Gottheit und der Wahrheit, und als *AjRA MAINYU*, dem ständig abnehmenden Geist der Finsternis, des Übels und der Falschheit. Die Seelen müssen eine dieser Polaritäten wählen und die Auswirkungen ihrer Wahl auf sich nehmen; und dies wird so weitergehen, da es einen Zustand gibt, bekannt als die Ständige Regeneration des Daseins des Geistes (*frašəm kərənāum ahūm*). Nach der zoroastrischen Weltentstehungslehre war am Anfang alles ruhig, dann setzte die Bewegung ein und das Universum, gefolgt von den Welten, entstand. AHURĀ MAZDĀ und Seine Geistige Welt überschreiten die Region von *Asman*. Die stoffliche Welt erstreckt sich bis in ätherische Sphären. Eine abgestufte Reihe von gegenständlichen Bereichen wird angegeben, vom höchsten ätherischen in sternenhaften Bereichen, bis zum stofflichen Atom. Dieses letzte ist bekannt als leblos (*Uz-uštāna*). Durch die Gewalt der *Fravahrs*, die zusammen mit AHURĀ MAZDĀ ewig waren, entstand Bewegung, und ein Bereich nach dem anderen trat in Erscheinung. Schließlich wurde der Mensch geschaffen, indem die Seele in sein Dasein trat. Ihm wurden *Abu* und *Daēnā* gegeben. Jene stofflichen Dinge wurden als leblos betrachtet, die tot waren und nicht die Kraft der Bewegung und des Wachstums hatten; als belebt wurden jene stofflichen Dinge betrachtet, die lebend, fühlend, denkend, einen Willen besitzend, wachsend und fortschrittlich waren (*Uštanavā*). In die letzte Kategorie werden Tiere und Menschen eingestuft. Die geistigen Fähigkeiten der Tiere sind geringeren Grades, denn sie besitzen nicht *Daēnā*. Der Mensch wird als halb materiell und halb geistig betrachtet und in die Mitte der beiden Welten placiert.

Nach zoroastrischem Schrifttum sehen wir also den Menschen eine sehr bedeutende und einzigartige Stellung im Plan, Entwurf und Schicksal der Welt innehalten. SKAND GUMĀNIK VIČAR sagt, daß, wer auch immer seinen Schöpfer zu verstehen wünscht, sich der Kontemplation im Glauben hingeben und seinen eigenen Körper und seine eigene Seele verstehen und wissen sollte, wer ihn erschuf und zu welchem Zwecke. Nach ZARATHUSTRAs Lehre hat die Materie keine unabhängige Existenz, die Materie (*Gētāk*) ist nach dem Geist (*Mēnōk*) geschaffen. Der menschliche Körper ist *Xvfrā*, Staub, und er ist mit einem freien Willen (*Kāmak*, *Xvray*) ausgestattet. „*Hač Yazdān ēvak Xvray*

martōm – Außer Gott ist der Mensch der einzige Meister. Das *Denkart* sagt: „Der Mensch herrscht über den Rest der Welt.“ Der Mensch war die letzte Schöpfung AHURĀ MAZDĀs, und der verderbliche Geist war nie in der Lage, ein ihm entgegengesetztes Wesen zu erschaffen. Die Seele wohnt im Körper genauso wie AHURĀ MAZDĀ im physischen Universum weilt, aber nicht ein Teil desselben ist.

Auf diesem Hintergrund von einigen der fundamentalen Gedanken der zoroastrischen Religion bezüglich der Schöpfung, der Weltentstehung und des Monotheismus wollen wir nun mit unserer Untersuchung des Menschen, seiner ihn bildenden Teile und der geistigen Natur der menschlichen Erscheinung fortfahren. Die zoroastrische Metaphysik, wie sie sich in den Gāthās findet, handelt von der Natur des Seins oder der Realität AHURĀ MAZDĀs. Im Avesta sind die ontologische Behandlung dieser höchst komplexen Kreatur „Mensch“ und die verschiedenen geistigen Fähigkeiten und Grundzüge des Menschen, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, tiefgehend und weitreichend. ZARATHU-STRĀ predigt einen kraftvollen Glauben an das Leben und eine optimistische Ausrichtung auf das körperliche Leben. Der Mensch ist ein sehr lebendiger Teil der Natur und spielt eine bedeutende Rolle im kosmischen Vorgang. Er ist sowohl mit physischen Sinnen und Organen als auch mit geistigen Grundlagen ausgestattet. Dieses Leben ist eine große Wohltat, dieser physische Körper ist das feinste und wundervollste Instrument, das je geschaffen wurde. Der Mensch ist der Mikrokosmos des Makrokosmos. In den Worten von PARACEL- SUS, dem bekannten Schweizer Wissenschaftler, Physiker und Alchemisten „ist der Mensch die Quintessenz aller Elemente und ein Sohn des Universums oder ein Miniatur- Abbild seiner Seele, und alles, was besteht oder im Universum stattfindet, besteht oder mag stattfinden in der Körperbeschaffenheit des Menschen.“ Seit undenk- baren Zeiten wird der Mensch als eine Epitome der gesamten universalen Ordnung angesehen und daher als eine Art Textbuch aller Geheimnisse, irdischer oder göttlicher Art. In der Antike wurden Anatomie und Physiologie als göttliche Wissenschaften gepflegt und nicht nur ihrer selbst wegen studiert, sondern als Bestandteile geheiligter Lehre und als Schlüssel zum himmlischen Geheimnis. Dem Menschen prägte Gott, Sein Siegel und Sein Zeichen der Macht auf, dem Menschen drückte Er Sein Ebenbild und Seine Überschrift, Sein Wappen und Sein Portrait auf. Daher wird der Mensch Mikrokosmos genannt. Vgl. Ys. 43,7. „Wie soll ich dem Tage Zeichen des Überragens über Deine stoffliche Existenz und Personen anzeigen?“ So ist der Mensch der lebende Tempel Gottes und sein Herz das Heiligste des Heiligen dieses Tempels. Die Konzeption der Dreiheit in der Einheit, des im Wesen Eins-Sein in der Erscheinung aber Drei; Bewußtsein, Einsicht, Macht; Himmel, Erde und Hölle; Geist, Seele und Körper; diese Kon- zeption findet sich bei vielen. In der physischen Zusammensetzung finden sie ihre Analogie in den drei größeren Hohlräumen des Körpers – der Geist wird dem Brusthohlraum zugeordnet, die Seele dem Kopf, der Körper dem Bauch. Dies sind die drei bedeutendsten Kammern der Pyramide und auch die symbo- lischen Räume, in die in der modernen Freimaurerei der gerade eingetretene Lehrling, der Geselle und der Meister eingeführt werden. Von der Dreiheit des

Menschen glaubte man daher, daß sie in den drei Höhlen des Körpers residieren; BRAHMA im Herzen, VIŠNU im Gehirn, ŠIVA (dessen angemessenes Sym- bol das lingam ist) im Zeugungssystem, den schöpferischen, bewahrenden und disintegrierenden Bestandteilen.

Entsprechend Yasna 55.1 wird die menschliche Persönlichkeit als aus neun Teil- en bestehend betrachtet; drei materiellen oder physischen oder körperlichen; drei ätherischen oder gestirnten oder lebenswichtigen und drei rein geistigen Teilen. Wir geben im folgenden die Avestan-Termini mit ihrer Bedeutung:

1. *Gaēthā* Substanz oder stoffliche Elemente, Körpersubstanz, Sinnes- wahrnehmung.
2. *Tanu* der Körper, das physische Gehäuse; das Nervensystem.
3. *Azdi* das Skelett, die Knochensubstanz, das System der Sehnen.
4. *Uštāna* der Atem, die Lebenskraft, das (physische) Leben, die Wärme des Herzens.
5. *Kəhrp* gestirnter oder ätherischer Körper, die Form, ätherische Ver- körperung.
6. *Təvīši* die vom Lebensprozeß losgelöste subtile ätherische Substanz, die geformte Natur, das Sehnen nach Vollkommenheit.
7. *Baodəṅh* Bewußtsein (Träger der Botschaften der fünf Sinne an die Seele).
8. *Uruvan* die Seele, der realisierte Teil des Selbst, menschlicher Geist, das bewußte Selbst.
9. *Fravaši* das universale geistige Wesen, der göttliche Funke des Geistes, der Heilige Geist.

Der physische Mensch besteht aus stofflichen Elementen (*Gaēthā*). Durch das Vermischen dieser stofflichen Elemente entsteht der leibliche Körper mit seinem System von Sinnen, Nerven, Sehnen. Durch die Tätigkeit der körperlichen Sinne, die sich durch das Nerven- und das Sehnensystem fortsetzen, erreichen die Ein- drücke von Gegenständen das Gehirn – den Sitz des Bewußtseins, das alle phy- sische Aktivität kontrolliert. Das Band, das Körper und Seele zusammenhält, ist der *Uštān*. *Kəhrp* wird von der Seele erreicht dank ihrer Tätigkeit nach dem universalen, ätherischen Wesen. Während unserer Lebensspanne erschaffen wir sozusagen *Təvīši*, die individuell geformte Natur.

Wenn wir alle Stellen untersuchen, wo diese Wörter vorkommen, haben wir Grund zur Annahme, daß *Təvīši* nicht physisches Können bedeutet; es ist die innere, sich angeeignete Erfahrung, die die wahre Natur des Menschen aus- macht. Es ist die Kraft der Seele auf dem Wege der Vollkommenheit. *Təvīši* und *utayūiti* vermitteln den Vorgang der Loslösung der geistigen Veranlagung von der Seele während des Lebens, um das letzte Ziel, die Erlangung des endgültigen glückseligen Zustandes von *Hauravatāt* (Vollkommenheit, Errettung) und *Amərətāt* (Unsterblichkeit) zu erreichen. In der Zeit unseres Lebens erschaffen wir sozusagen ein *Təvīši* oder eine sublimierte, individuell geformte Natur als Ergebnis der ständigen und gewohnheitsmäßigen Gedanken, Worte und Taten in diesem Leben.

In den obigen *Gāthā*-Strophen haben wir die enge Verbindung des letzten Strebens nach menschlicher *Hauravātā* und *Aməratata* mit *təvīsi* und *utayūiti* gesehen. Um dieses letzte Ziel zu erreichen, sollen wiederum die vier göttlichen Eigenschaften gepflegt werden, um in diesem Leben wenigstens eine Andeutung jenes Zustandes zu erlangen. Angewandt auf AHURĀ MAZDĀ bedeuten *Haurvātā* und *Aməratātā* losgelösten, endlosen Raum und losgelöste, endlose Zeit.

Der Mensch soll diese Zustände erreichen durch *Təvīsi* und *utayūiti*, die das Ergebnis der vier fundamentalen Eigenschaften oder Tugenden – Weisheit, Recht, Kraft und Liebe sind. Es ist interessant, die ständige Assoziation von *Aramaiti* mit der Konzeption von *Təvīsi* und *utayūiti* zu betrachten. Wenn der Mensch die Vergeistigung seiner emotionalen Liebe erreicht hat, dann wird er Seelenstärke und das Bewußtsein der Kontinuität erlangen. In der *Visparad* und der *Vendidād* werden *Kəhrp* und *Təvīsi* zusammen erwähnt. In der *Vendidād* wird gesagt, daß *Mātha Spənta* den gestirnten oder ätherischen Körper und die geistige Seelenkraft reinigt.

Es scheint, daß, wenn dem Menschen die geistigen Prinzipien gegeben werden, besondere ätherische Vermittler für notwendig erachtet werden, die diese Prinzipien übermitteln. Zwischen Substanz und Geist gibt es eine astrale Ebene oder ätherische Region, denn die Seele, da sie dimensionslos ist und beständig auf die universale ätherische Substanz einwirkt, kann nicht ohne einen Vermittler von ihrem eigenen Wesen tätig sein. In dem Schema der neun Bestandteile menschlicher Persönlichkeit werden auch – zwischen den substantiellen und geistigen Bestandteilen – gestirnte und ätherische Zwischen-Bestandteile entworfen. Die ersten drei physischen Bestandteile lösen sich beim Absterben des physischen Körpers auf. Die zweite Gruppe der drei astralen, ätherischen Teile, die unsichtbar sind, sollen den körperlichen Tod überstehen, aber auch sie lösen sich nach den Gesetzen ihrer Wesenhaftigkeit auf. Es scheint, daß der Geist (oder der Rückstand) der physischen Teile absorbiert wird von den ätherischen und der Geist der gestirnten Teile absorbiert wird von den rein geistigen Urgründen. Die drei letzten geistigen Prinzipien, von denen das *Fravaši* – die ewige, universale geistige Wesenheit – das höchste ist und allein wirklich das Selbst begründet, während das *Urvan* – die Seele – und das *Baōdayh* – das Bewußtsein – nur Erscheinungsformen oder Projektionen dieser höchsten Wesenheit sind (überleben den körperlichen Tod). In Ys. 26.4 werden zwei weitere geistige Bestandteile des Menschen hinzugefügt (*Ahu* und *Daēnā*) und insgesamt werden fünf geistige Wesenheiten aufgeführt, die den körperlichen Tod überleben sollen.

Ahu als geistiges Prinzip im Menschen bedeutet die belebende Kraft des Geistes. *Ustana* repräsentiert den Atem, das physische Leben, während *Ahu* das innere, geistige Leben repräsentiert. Es wird auch in der Bedeutung von Herz oder Gewissen gebraucht. Aus dem Avesta erhalten wir bezüglich dieses Wortes keine nähere Definition. Im *Saddar Bundeheš* wird gesagt, daß es die Funktion des *Akbo* (Gewissen) sei, Körper und Seele zu ermahnen, Gutes zu tun und Böses zu vermeiden. Es ist bestrebt, die Anfälle von Leidenschaften und Lastern zu vertreiben, und bewirkt das Nachdenken über die zukünftige Welt, die Auf-

erstehung und das endgültige Dasein. *Ahu* (Pahlavi *Akbo*) ist die unterscheidende, ethische Sinnesfunktion des Lebensgeistes, normalerweise Gewissen oder moralisches Empfinden genannt.

Daēnā wird mehrere Male in den *Gāthās* erwähnt und ist eine der wichtigsten geistigen Sinnesfunktionen der Seele. *Daēnā* ist das Innere Selbst, die geistige Individualität, der Sinn der geistigen Perzeption, das sich entfaltende, Erfahrung sammelnde Ich und der erworbene Charakter des Menschen. In einem erweiterten Sinne wird somit das, was dem Inneren Selbst enthüllt wird, in der zoroastrischen Terminologie Offenbarung oder Religion (*daēnā* oder *Din*). Im späteren Avesta finden wir eine weibliche Gottheit DAÉNĀ vor, die sozusagen das personifizierte Innere Selbst darstellt; sie ist eng verknüpft mit *Čisti*, dem Strahl der perzeptionalen Weisheit, die den ganzen Geist aufhellt. In den *Gāthās* wird von *Daēnā* als einem geistigen Prinzip im Gegensatz zur materiellen Substanz gesprochen (Ys. 31.11). Die *Daēnā* der Frommen stimmen nicht mit denen der Verderbten (Ys. 45.2) überein, deren eigene Seelen und eigene *Daēnā* sie an der Brücke zur Gerechtigkeit foltern (Ys. 51.13). Der spätere Schreiber der *Hādoxt* entnimmt den *Gāthās* seine Inspiration und malt ein Bild der *Daēnā* als der Personifikation des eigenen Gewissens und Charakters (*kəratā* und *kerdār*). Die *Daēnā* eines durch seine eigenen verderbten Taten schlechten Menschen wird ihn in den schlimmsten zukünftigen geistigen Zustand führen (Ys. 31.20). In der *Vendidād* (5.21; 10.19) steht an Stelle von *Daēnam aḥvəām*. Der Pahlavi-Kommentar führt aus, daß das Innere Selbst und der Lebensgeist identisch seien. Wir sind geneigt, aus den obigen Hinweisen zu schließen, daß *Daēnā* das Selbst-Sein des Menschen bedeutet. Es ist die Gesamt-Summe der menschlichen Kenntnis seines Inneren Selbst, der Lebensführung und des Charakters des Menschen. Die Funktion des *Baōdayh* (Bewußtsein) ist, die Sinneswahrnehmungen an die Seele (*Urvan*) weiterzugeben. Während des Schlafes erlischt offenbar die Funktion des Bewußtseins, und die Kraft der Seele zu denken, zu fühlen und zu handeln, ist für eine Weile entlastet, um sich zu regenerieren und den Körper zu erfrischen, Körper und Seele erhalten eine Ruhepause (Zsp. 7:3). Im Pahlavi ist es *Bōd*, dessen Funktion es ist, die Botschaften durch das zerebral-spinale Nervensystem weiterzugeben und auf diese Weise die Verbindung zwischen Außen- und Innenwelt herzustellen. Beim Tode trennt es sich vom Körper und zur Zeit des Gerichts, am Morgen des dritten Tages nach dem Tode, gibt es einen Bericht über die Informationen, die es während seines Erdendaseins an die Seele weitergegeben hat (X Vd. 19:29). Was danach mit ihm geschieht, ist nicht aus dem Text zu ersehen. Es scheint so, daß es, als eines der geistigen Prinzipien und des Sinnesvermögens der Seele, schließlich von der Kraft der Seele absorbiert wird.

Alle diese elf die menschliche Persönlichkeit bildenden Teile sind untereinander abhängig und ein zugeordnetes, einzelnes Ganzes. Wenn einige von diesen nicht richtig handeln, ist die Seele, der oberste Herrscher, verantwortlich.

DĀTASTĀN-E-DENIK (22:14) sagt: „Wenn die physischen Organe und Einrichtungen unbrauchbar werden, verläßt der Gebieter der unsterblichen Seele mit dem belebenden Lebensurgrund den Körper und wandert in das unsterbliche, geistige Reich.“

Diese die menschliche Persönlichkeit bildenden Teile kann man vergleichen mit der siebenteiligen Natur des Menschen in den Hindu-Schriften.

1. *Rūpa* oder *Sthūla-Sarira* physischer Körper, der Träger aller anderen Prinzipien während des Lebens.
2. *Prāna* Leben oder Lebensprinzip, notwendig für die physischen wie astralen Teile.
3. *Linga-Sarira* ätherischer oder astraler Körper.
4. *Kāma rūpa* allgemein als Sitz tierischer Instinkte oder Leidenschaften angesehen.
5. *Manas* (höher und niedriger) der Geist, der während der Lebenszeit den Urkörper mit dem sterblichen Menschen verbindet.
6. *Buddhi* die geistige Seele, Vermittler oder reiner Geist. Er neigt zu *Buddhi* hin und erhält ein größeres Bewußtsein oder nach *Kāma rūpa* oder der tierischen Natur.
7. *Ātman* Geist, eins-seiend mit BRAHMAN, Seine Ausstrahlung.

Zum Abschluß können wir sagen, daß wir in der Lage sind, einen bloßen Umriss der physischen, lebenspendenden, psychologischen, ethischen und geistigen Bestandteile des Menschen zusammenzustellen. Der physische Mensch besteht aus stofflichen Elementen, leiblichem Körper mit Skelett und hat ein Sinnes-, Nerven- und Sehnensystem und viele Glieder und Organe des Körpers.

Der wesentliche oder astrale Mensch setzt sich aus *uštāna*, *kəhrp* und *Təvīsī* zusammen.

Der psychologische Mensch besteht aus *Āorā*, *Manah*, *xrtu*, *Baodəḡb* und *Sraoš*. Der ethische Mensch ist ausgestattet mit *Ahu*, *Daēnā*, *Čisti*.

Der geistige Mensch ist ausgestattet mit *Urvan*, *Fravaši*, *uštā*, *utayūti*, *Haurvatāt* und *Amərətāt*.

Der physische Mensch ist sterblich; aber der geistige Mensch ist hier auf dieser Erde, um sein höheres Bewußtsein zu erreichen und um in seinem individuellen Geist eine Harmonie mit dem Geist, der überall ist, zu erleben.

Evolution und Gottesidee in integral-christlicher Sicht

von ARTHUR SCHULT

Die kosmologisch-heilsgeschichtliche Schau des Urchristentums, die ihren klassischen Ausdruck fand im Johannes-Evangelium und in der Johannes-Apokalypse, in dem vom johanneischen Geiste durchwehten Hebräerbrief, sowie im Epheser- und Kolosserbrief des Paulus, läßt uns Mensch, Kosmos und Gott in lebendigem Zusammenhang erleben. Da wird Christus erschaut zugleich als überkosmischer Mensch in Gott, als kosmischer Christus und als göttlicher Erdenmensch. Im Fortgang der abendländischen Entwicklung aber wurde diese weltweite Schau vom kosmischen Christus immer mehr verdrängt von dem Erlöserchristus, der die menschliche Einzelseele ihre persönliche Seligkeit suchen und finden ließ in einem überweltlichen Gott, bis dann Jesus von Nazareth in der Moderne nur noch betrachtet wurde als irdischer Mensch, als einer der großen prophetisch-religiösen Führer der Menschheit.

Heute stehen wir mitten in einem epochalen Bewußtseinswandel darinnen. Immer mehr Menschen beginnen heute zu spüren, daß das allgemeine denkerische Selbstbewußtsein, das sogenannte wissenschaftliche Welterkennen, nicht Endstufe und Ziel der Menschheitsentwicklung ist, sondern nur eine von vielen Stufen, nur Übergang zu höheren Bewußtseinsformen, die ebenso hoch über dem Intellektual-Bewußtsein liegen, wie dieses über dem Bewußtsein des Tieres. Ein neues übersinnliches, ins Kosmische geweitetes, supramentales Bewußtsein wird von Jahr zu Jahr immer stärker im Gegenwartsmenschen realisiert. Bahnbrechend im Sinne eines ins Kosmische geweiteten Bewußtseins wirkte sich in Europa aus die Erkenntnis vom makrokosmischen Wesen des Menschen im Zusammenhang mit einer esoterischen Christosophie, wie sie in der Neuzeit von PARACELTUS, Jakob BÖHME, Emanuel von SWEDENBORG, Jakob LORBER, Rudolf STEINER und PAUL SÉDIR vertreten wurde.

Unter den großen Indern der Gegenwart sei vor allem hingewiesen auf AURO-BINDO GHOSE. Von ihm sagt der indisch-christliche Professor CHENCHIAH von der Universität Madras: „Fast 20 Jahrhunderte nach Jesus und Paulus hat Indien den besten Ausleger der Menschwerdung Christi hervorgebracht, und zwar aus dem inneren Bereich des Hinduismus. Er verkündigt, daß das supramentale Leben jetzt schon vorhanden und lebendig geworden ist, indem es auf uns herabkam, seine Verleiblichung in uns suchte und auf die Schöpfung einer neuen Rasse von Übermenschen hinwirkte, die christlichen Söhne Gottes, die inkarnierten

Gottmenschen.“ (Sri CHENCHIAH, „The destiny of man and interpretation of history“, in den Supplements to Madras University Journal vol. XXIX Nr. 1.) Das Christentum wird so in Europa wie in Asien erkannt als eine mystische und weltumgestaltende kosmische Tatsache, viel weiter und größer als die Bereiche des kirchlichen Lebens. Das kommende Zeitalter wird damit auch die Versöhnung bringen zwischen den Hochreligionen Großasiens und dem Christentum des Okzidents, wird die ganzen Erfahrungen der vergangenen Menschheitsepochen in allen Erdteilen sichten, klären und zu neuem Leben wiedergebären im Lichte der Ewigkeit. Das Christentum der Zukunft wird universal-johanneischen Charakter tragen.

Schon im Jahre 1939 hat Walter SCHUBART in seinem Buche *Europa und die Seele des Ostens* unsere Zeitsituation treffend gekennzeichnet mit folgenden Worten: „Europa treibt einer blutigen Katastrophe entgegen. Es naht das Ende, das schon im Ursprung unentrinnbar vorbereitet war. Dieses Schicksal ist nicht mehr aufzuhalten. Der Stein ist im Rollen, nicht erst seit 1914. Er rollt bereits seit 4 Jahrhunderten. Aber schon schimmert am Horizont die zarte Morgenröte einer neuen Welt. Das johanneische Zeitalter kündigt sich an, in dem das messianische Urbild den Menschen prägen wird. Hauptaufgabe lebendigen Denkens ist immer die Mitgestaltung des notwendig Kommenden. Dieses Kommende aber ist der Weltkampf und Ausgleich zwischen Westen und Osten und die Geburt einer west-östlichen Weltkultur durch den johanneischen Menschen als Träger eines neuen Zeitalters.“

Durch die Upanishaden Indiens wird uns ein vertieftes Verstehen des Johannes-Evangeliums ermöglicht, und das johanneische Christentum der Zukunft wird die indische Esoterik in sich aufnehmen. Im Lichte der Upanishaden können wir, unbelastet von einseitig abendländischer Tradition, die ganze Tiefe des Christentums, das wahre Wesen seines ursprünglichen Kernes, seine unverwüstliche Strahlkraft, sein ewiges Leben erkennen. Der ursprüngliche Kern des Christentums, wie es durch Jesus offenbart wird, liegt nicht in der Lehre, im Bekenntnis oder im Kultus, sondern in jener Kraft des Heiligen Gottesgeistes, der schon in der hohen Mystik der Upanishaden sich offenbarte und in Jesus Christus Fleisch wurde, um eine neue Schöpfung, einen neuen Menschen, eine neue Lebensordnung zu inaugurierten, das Reich Gottes, das erst sein wird und doch ewig gegenwärtig ist.

So kann uns die geistige Schau der Inder, wie sie bereits vor 3 Jahrtausenden ihren Niederschlag fand in den Upanishaden, dienen zur Wiedererweckung der Botschaft des Christentums in seiner göttlichen Fülle. Die Lehre vom „Ewigen Menschen“, wie wir sie in den Upanishaden finden, diese großartige kosmische Anthropologie, steht in immer gewandelter, aber im Grunde doch einheitlicher Gestalt hinter allen Hochreligionen des Ostens. Auch vom christlichen Evangelium wird diese kosmische Anthropologie allenthalben vorausgesetzt, aber nicht selber gelehrt. Diese Lehre vom „Ewigen Menschen“, diese mikro- und makrokosmische Anthropologie, könnte daher zu einer umfassenden Einigungsbasis aller Menschheitsreligionen werden. Es ist heute an der Zeit, das zu sehen und danach zu handeln.

Mikrokosmos und Makrokosmos, Mensch, Kosmos und Gott wollen in lebendigem Zusammenhang erlebt sein. Aber seit den Tagen des großen Kirchenvaters AUGUSTINUS hat die abendländische Menschheit den Geist nicht mehr in der Natur gesucht und darum die Natur nicht mehr im Geiste erlebt. Indem AUGUSTINUS sich als Ich-Menschen persönlich erlebte, ließ er sich genügen an dem Verhältnis der Seele zu Gott. Die Geister der Natur wurden ihm zu Dämonen, der Kosmos selber immer mehr zur toten Werkwelt Gottes. Verloren ging die Auffassung von dem hellen, kraftvoll schöpferischen Ideen- und Wesensreich Gottes, das in die zum Starren tendierende, zwischen Tag und Nacht ewig wechselnde Welt hineinwirkt. Das Johannesevangelium dagegen weiß um diese kraftvoll helle Welt der schöpferischen Ideen, weiß um den lichten Urkosmos und den Logos, der als Licht und Leben den ganzen Kosmos durchstrahlt. Mag die Natur, wie ARISTOTELES sagt, dämonisch, nicht göttlich sein, mögen die Urbilder der Natur durch den kosmischen Sündenfall getrübt und dämonisiert sein, alle kranken Urbilder der Natur haben ihre heile und heilende Basis im Logos. Dieser Logos, die göttliche Idee aller Ideen, durchkragt als ewiges Licht und Leben Mensch und Kosmos. In der Natur gilt es den Geist, im Geiste die Natur zu finden. So erschließt sich auch durch die Natur ein Weg zu Christus.

„Jesus spricht: ‚Wer sind, die uns ziehen in das Königreich, wenn das Reich im Himmel ist? Die Vögel unter dem Himmel und von den Tieren, was unter der Erde ist oder auf der Erde, und die Fische des Meeres: Das sind die euch Ziehenden. Und das Reich der Himmel ist inwendig in euch, und wer sich selbst erkennt, der wird es finden. Erkennet euch selbst, und ihr werdet wissen, daß ihr die Söhne des Vaters seid.‘ – ‚Wo zwei sind, da sind sie mit Gott, und wo einer ist mit sich allein, da sage ich: Ich bin mit ihm. Hebe den Stein auf, und du wirst mich finden; spalte das Holz, und Ich bin darin.“ (Papyrus Grenfell und Hunt, Logion II, 2.I, 5.)

Die Christologie weitet sich zur Kosmologie und Anthropologie. Zum in Christo wiedergeborenen Menschen kehrt der Kosmos zurück. Der Mensch erfährt sich als Uridee des Kosmos und als Gottes Ebenbild. Das ist johanneisches Naturempfinden.

Die seiende, lebendige Wahrheit, das schöpferische Wort, das durch die Welten geht aus Gottes Munde, das Urlicht, das da ist das ewige Leben, der Ursinn, der sich in allem Sein offenbart, ist überweltlich, schafft die Welt und ist zugleich innerweltlich, wird offenbar im Menschen-Ich, kommt in die Welt, verkörpert sich in ihr. Die außerchristliche Philosophie spricht von dem außer- und überweltlichen Gott oder von dem innerweltlichen Gott. Die Außerweltlichkeit und Überweltlichkeit Gottes steht da im Gegensatz zur Innerweltlichkeit Gottes. Wenn aber das Urlicht, das göttliche Weltenwort, sich verkörpert in Kosmos und Mensch, so verschwinden jene Gegensätze von Transzendenz und Immanenz Gottes. Weil Gott der Welt einwohnt, gibt es keine Transzendenz an sich mehr, keine Immanenz an sich mehr. Alle Dinge sind jetzt transzendente, hinübergehende geworden. Der transzendente Gott ist immanent und verwandelt die Welt und den Menschen. Die Menschwerdung Gottes ist die Heimholung der

Welt. Das Wort war bei Gott, hat alle Dinge geschaffen, war in der Welt und kommt in die Welt.

„Gnade euch und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommt.“ (Offenb. 1,4)

Christus sagt im Johannesevangelium von sich: „Ich und der Vater sind eins“ (Johann. 10,30) oder: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14,9). Zugleich aber sagt er auch: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh. 14,28).

Trotz der innigen Wesenseinung zwischen Gott und Jesus ist also nach Jesu eigenem Wort Gott größer als Jesus. Entsprechend ist Gottes Wahrheit unendlich größer als ihre rein historische Offenbarung in Jesus von Nazareth.

„Der Name, den man kennen kann,
ist nicht der ewige Name.

Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt,
Diesseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe.“

(LAOTSE, *Tao-tê-King* 1)

Die Verkörperung des Logos im Fleische ist zu unterscheiden von der Verkörperung des Logos im Geiste, die sich in den großen Sehern und Mystikern aller Zeiten und Zonen vollzieht. Das neue Testament kann in seiner vollen Tiefe nur verstanden werden im Lichte aller Menschheitsreligionen. Alle Religionen sind Dialekte der einen umfassenden Logos-Religion der Menschheit. Denn im Sinne des Johannesevangeliums ist der Logos das Licht der Welt, das einen jeden Menschen erleuchtet und das in der Welt ist, noch bevor es in die Welt kommt. Dieses Licht der Welt ist der allumfassende kosmische Christus.

So universal ist die Offenbarung des kosmischen Christus. Sie durchdringt als das göttliche Urlicht alle Räume und Zeiten. Sie ist auch im Sinne des Johannesevangeliums nicht abgeschlossen, nie fertig, sondern fortlaufend.

„Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Nicht aus sich wird er reden, sondern, was er hört, wird er reden und euch das Zukünftige kund tun.“ (Joh. 16,12–13).

„Alles, was der Vater hat, ist mein“, sagt Christus (Joh. 16,15). D h.: Die ganze Weite und Tiefe der göttlichen Wahrheit, alle Menschheitsreligionen sind Christentum.

Im gleichen Sinne sagt NOVALIS: „Wer hat die Bibel für geschlossen erklärt?“ „In den Evangelien liegen die Grundzüge künftiger und höherer Evangelien.“ „Der Heilige Geist ist mehr als die Bibel. Er soll unser Lehrer des Christentums sein – nicht toter, irdischer, zweideutiger Buchstabe.“ „Am Christentum hat man Ewigkeiten zu studieren, es wird einem immer höher, mannigfacher und herrlicher.“

So ist die christliche Offenbarung allumfassend und doch zugleich auch einzigartig. Denn Christus ist mehr als ein großer Mystiker und Religionsstifter unter anderen. Wohl hat Christus in seiner Erleuchtung die Selbst-Identifizierung mit Gott erlebt, wie sie alle großen Mystiker erfahren, doch findet sich in der gesamten Weltliteratur keine Anweisung für das Leben des Mystikers, die an Reich-

haltigkeit der in der Bergpredigt oder in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums gleichkäme. Alle echte Mystik ist Verkörperung des Logos im Geiste. Daneben aber gibt es die Verkörperung des Logos im Fleische. Und die vollzog sich nur einmal und zu bestimmter historischer Stunde in Palästina. Im Logos-Hymnos des Johannesevangeliums heißt es präzise: „Der Logos ist Fleisch geworden und hat in uns wie in seinem heiligen Zelte Wohnung genommen, und wir haben seine Gottesglorie geschaut, eine Gottesglorie als des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1,14). Hier steht beides nebeneinander, das einmalige historische Faktum der Verkörperung des Logos im Fleische und seine mystische Einwohnung in uns als Verkörperung des Logos im Geiste.

Der Prolog des Johannesevangeliums ist die neutestamentliche Schöpfungsgeschichte und zeigt uns Evolution und Gottesidee in integral christlicher Sicht. Der erste Satz dieser neutestamentlichen Schöpfungsgeschichte: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ist exakt zu parallelisieren mit dem ersten Satz der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte: 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, hebräisch: „Bereschit bara elohim eth haschama-jim whet harez“, „Im Urbeginne schuf die Gottheit der Elohim Himmel und Erde.“ Das hebräische „Bereschit“ „im Urbeginne“, ist mit „Rosch“ – „Haupt“ – verwandt und hat den Nebensinn „Zuerst im Geiste“, „In der Alleinheit“, deutet also ebenso auf den Urkosmos und die Schwelle zwischen Urkosmos und Kosmos, zwischen Ewigkeit und Zeit hin wie das griechische Wort ἀρχή.

Es ist wohl angebracht, hier daran zu erinnern, daß die moderne Physik heute empirisch an die Grenze von Raum und Zeit gestoßen ist, wie der Atomforscher Niels BOHR sagt, und die Realität einer überräumlichen und überzeitlichen Kraftsphäre anerkennt. Die Geistesschau der alten Naturphilosophen über die ἀρχή des Kosmos findet damit eine experimentelle Bestätigung im Gebiet der sinnlichen Naturwissenschaft. Die Atomphysik kann heute Licht in Materie und Materie in Licht verwandeln.

Die moderne Psychologie aber, die Tiefenpsychologie, schlägt zum ersten Male in der modernen Wissenschaftsgeschichte die Brücke von der heutigen Naturwissenschaft zur alten Entsprechungslehre der Astrologie, zur kosmischen Signaturenlehre, wie sie den Anschauungen HERAKLITs und des Johannesevangeliums zugrunde liegt. Prof. JUNG, der weltbekannte Züricher Psychiater, kommt in seinen neuesten Arbeiten (Eranos-Jahrbuch 1946, Der Geist der Psychologie) zu der Überzeugung, daß die Archetypen des überpersönlich Unbewußten nicht mit Sicherheit als psychisch angesprochen werden können, daß sie vielmehr in einer realen Verbindung mit dem objektiven Raum-Zeit-Kontinuum stehen. Alle Einzelseelen sind dabei als Elemente einer umfassenden Überseele aufzufassen.

So wird auch unser Geist vom Übergeist, vom Logos, umfaßt. „Keinem von uns ist Gott ferne. Denn in ihm leben, weben und sind wir“, sagt Paulus. Johannes aber kündigt vom Logos „Der einen jeden Menschen erleuchtet.“ Überblicken wir zunächst einmal den Hymnos auf den Logos als Ganzes in seiner Gliederung.

Es künden :

Vers 1– 5 von Gott,

Vers 6– 8 vom Menschen, repräsentiert von Johannes dem Täufer,

Vers 9–13 vom Eingang des Logos in den Kosmos,

Vers 14 von der Fleischwerdung des Logos,

Vers 15–18 stellen die Antwort der Erdenmenschheit auf die Fleischwerdung des Logos dar, vertreten durch Johannes den Täufer und Johannes den Evangelisten, den größten vorchristlichen und den größten christlichen Propheten.

So durchschreitet der Prolog die ganze Stufenfolge der Schöpfung. Gehen wir nun im einzelnen die Stufen durch, zuerst die Gottesstufe: „Im Urbeginne war der Logos, und der Logos war zu Gott hingewendet, und Gott war der Logos. Dieser war im Urbeginne zu Gott hingewendet. Alles ist durch denselben geworden, und ohne diesen ward auch nicht eines, was es geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht aufgenommen.“

In den Eingangsversen wird gesprochen von dem Verhältnis des Logos zu Gott. Der Logos war zu Gott hingewendet und war zugleich Gott. Später wird dann in V. 14 der Logos bezeichnet als „Der Eingeborene vom Vater“ und V. 18 als „Der Eingeborene, Gott von Art, der an der Brust des Vaters ruht“. Was Vater und Sohn aneinander bindet, ist also die Liebe, und in dieser Liebe wirkt der dritte Aspekt der Gottheit, der Heilige Geist. Der Logos, der Sohn, löst sich nicht vom Vater ab, wird nicht für sich selber Gott, sondern ist zum Vater hingewendet, ruht an seiner Brust, so daß die Einheit Gottes erhalten bleibt, und eben darin, in dieser liebenden Einigung, wirkt der Heilige Geist. So künden diese Verse auf geheimnisvolle Weise vom innergöttlichen Leben.

Die Übersetzung „Ein Gott war der Logos“ würde das ganze Mysterium der innertrinitarischen Einheit Gottes zerstören. Mit Betonung sagt Johannes: „Im Urbeginne war der Logos, und der Logos war zu Gott hingewendet, und Gott war der Logos. Dieser war im Urbeginne zu Gott hingewendet.“ Kreisend kehrt in dem zweimaligen „Zu Gott hingewendet“ die Rede in sich zurück und deutet so auch in der äußeren sprachlichen Formulierung auf den zwischen Vater und Sohn kreisenden Strom des Heiligen Geistes.

PHILON von Alexandrien, der große jüdische Philosoph, ein Zeitgenosse der Apostel, sagt: „Der Logos ist das älteste Bild Gottes, der Mensch nach seinem Bilde.“ (De confus. Ling. 145–147) Der Logos ist also der „Mensch in Gott“, der „Menschensohn“. Er war im Urbeginne bei Gott, war selber Gott, der „offenbare Gott“, der „deus revelatus“, während $\delta \theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ „der verborgene Gott“, der „*deus absconditus*“, der „Ungrund in Gott“ ist. Der Logos hat alles geschaffen. Auch hier wird wieder deutlich, daß der Logos nicht „ein Gott“, sondern ein Aspekt des einen, ewigen Gottes ist. Denn der Logos ist nicht der Schöpfer eines Weltsystems, sondern *aller* Welten.

„In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“ In dem Worte für „Licht“ schwingt im griechischen die Bedeutung „Mensch“ unwillkürlich mit, denn im Griechischen heißt $\tau \acute{o} \varphi \acute{\omega} \varsigma$ das Licht und $\delta \varphi \acute{\omega} \varsigma$, der Mensch.

Die Dreieinheit Logos, Leben, Licht ist wieder ein deutlicher Hinweis auf Vater, Sohn und Geist in Gott und zugleich auf das in Körper, Seele und Geist dreifach gegliederte Wesen des noch ungefallenen, in Gott geborgenen Menschen.

Der erste Abschnitt des Prologes, der von Gott spricht, schließt mit den Worten: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht aufgenommen.“ Der erste Teil dieses Satzes weist hin auf den Schöpfungsakt, der zweite spricht vom kosmischen Sündenfall. $\tau \acute{o} \varphi \acute{\omega} \varsigma \acute{\epsilon} \nu \tau \eta \sigma \kappa \omicron \tau \iota \varphi \alpha \lambda \nu \epsilon \iota$

heißt es hier, nicht $\tau \acute{o} \varphi \acute{\omega} \varsigma \varphi \omega \tau \iota \xi \epsilon \iota$, wie Joh. 1,9 von der Erleuchtung des Menschen durch das wahrhaftige Licht gesprochen wird. Das Licht „erleuchtet“ nicht die Finsternis, sondern „es scheint in der Finsternis“, d. h. es entsteht eine Schein- und Schattenwelt, die das wahrhaftige Licht nicht aufnimmt. Alles Gewordene, auch wenn es durch das Licht entsteht, gehört der Schattenwelt, der Finsternis an. Das Geistlicht, das wahrhaftige Licht, ist nicht sichtbar, ist über dem Gegensatz von Hell und Dunkel. Sichtbares Licht ist immer Gegenpol zur Finsternis. In der Schattenwelt ist das wahrhafte Geistlicht gespalten in Licht und Finsternis. Die Finsternis ist verdunkeltes Licht, die das wahrhafte Licht nicht aufnimmt. Damit realisiert sich der kosmische Sündenfall.

Dann kündigt Johannes im zweiten Abschnitt des Prologes vom Menschen, repräsentiert durch Johannes den Täufer. „Es entstand ein Mensch, abgesandt von Gott, sein Name Johannes. Dieser kam zum Zeugnis, damit er Zeuge sei für das Licht, damit alle durch dasselbe glauben sollten. Jener war nicht das Licht, sondern damit er Zeugnis ablege für das Licht.“

Das ist der Mensch als Gottes Geschöpf und Gesandter, der selber nicht das Licht ist, aber Zeugnis vom Lichte geben soll. Da, wo das wahrhaftige Licht in der Finsternis scheint, in einer Schein- und Schattenwelt, kann der Mensch zeugen für das Licht, wenn er losläßt von seinem Schein-Ich und sich dem wahrhaften Lichte öffnet. Johannes symbolisiert das Menschen-Ich, den Gottesboten, der zwischen Gotteswelt und Kosmos, zwischen Gottesgeist und Seele vermitteln soll. Johannes heißt zu deutsch „Gotthold“. Damit ist gemeint der Mensch, der in der Huld Gottes steht und selber guten Willens ist. IOA, das ist die spiegelbildliche Umkehr des Namens IAO. IAO ist eine uralte Form des Gottesnamens Jahwe. Wenn der Mensch den Namen IOA trägt, so wird in dieser Umkehrung des Gottesnamens IAO darauf hingewiesen, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, $\epsilon \iota \kappa \acute{\omega} \nu \kappa \alpha \iota \delta \acute{o} \xi \alpha \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$, wie Paulus (1. Kor. 11,7) sagt, „Bild und Abglanz Gottes“.

Nachdem so von Gott und Mensch gesprochen ist, berichtet der Prolog im dritten Abschnitt vom Eingang des wahrhaften Lichtes in den Kosmos. „Das wahrhaftige Licht, das einen jeden Menschen erleuchtet, war kommend in den Kosmos. Es war im Kosmos, und der Kosmos ist durch es geworden, und der Kosmos hat es nicht erkannt. Es kam in sein Eigentum, und die Eigenen (die Ich-Menschen) nahmen es nicht auf. Allen aber, die es aufnahmen, gab es die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden. Das sind die, welche an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.“

„Weil der Mensch als Gottes Bild und Abglanz, als Gottes Du und Gottes Gesandter unmittelbar zu Gott gehört, steht er über dem Kosmos, so wie im Menschen selber das Geist-Ich als personhaft individuelles Wesen über dem niedern Ich und der kosmisch-gebundenen Trieb- oder Astralseele steht. Darum wird im Prolog zuerst von Gott und Mensch und dann erst vom Eingang des Lichtes in den Kosmos gesprochen. Das Licht geht in den Kosmos ein – und ist doch seit der Schöpfung schon im Kosmos, d. h. der Logos ist außerweltlich und innerweltlich und geht in einem fortschreitenden Prozeß verklärend und durchlichtend in den Kosmos ein.

Das Licht war im Kosmos und war kommend in den Kosmos. Damit ist noch nicht die physische Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth gemeint, sondern das dauernde Kommen des Lichtes, das präexistente Licht des dauernd im Kosmos wirksamen kosmischen Christus. Mit dem fortschreitenden Kommen des Lichtes in den Kosmos wirkt sich auch fortschreitend die Sonderung von Gott, die Sünde, der Abfall vom göttlichen Urbild, die Gespaltenheit und Zersplitterung der planetaren Kräfte aus.

Hier sei daran erinnert, daß durch die Forschungen des bekannten Paläontologen der Münchener Universität, Prof. Dr. Edgar DACQUÉ, heute die uralten Ideen der kosmophischen Gnosis, welche im Menschen die Krone und das geistige Zentralwesen der Schöpfung sieht, auch vom empirisch naturwissenschaftlichen Standpunkt aus bestätigt worden sind. Nicht der Mensch stammt vom Affen, sondern der Affe stammt vom Menschen ab. Denn DACQUÉ weist nach, daß der Mensch die Urform des ganzen organischen Reiches ist und alle Tierformen aus sich entlassen hat. (Edgar DACQUÉ, *die Urgestalt*, Leipzig 1940 und *Das verlorene Paradies*, München 1938.)

Richtig sagt Hans BLÜHER (*Die Achse der Natur*, Hamburg-Bergedorf 1949, S. 344) im Anschluß an Edgar DACQUÉ: „Während nach unten zu der Mensch sich über seine Kümmerrassen in den Wald hinein verklettert und verdirbt, öffnet sich nach oben hin über die epische Schicht eine neue Aussicht, und die einzige. Denn noch einen Schöpfungsruck weiter über sie hinaus, und wir stehen vor dem Thema des Menschensohnes, um welches das Leben Jesu von Nazareth kreist.“

Die Finsternis, der Kosmos, die Tiernischen, die Ich-Menschen nehmen das Licht nicht auf. Nur wer dem menschlichen Urbild treu bleibt, wer losläßt von seinem Schein-Ich, findet sein wahres Ich. Aus vertrauender Hingabefähigkeit, aus tiefer Gottgelassenheit, aus lebendigem Glauben quillt die Kraft zur Aufnahme des Lichtes. Glauben ist Durchbruch aus dem Oberflächensein zum wahren Wesen.

Im griechischen Worte πιστις steckt die indogermanische Wurzel „fest“ und πιστεειν, glauben, bedeutet so viel wie „festen Grund gewinnen“. Das griechische Wort ονομα, „Name“, gehört lautmäßig zu νόμος, „Gesetz“, und μόνοις, „einzig“, ονομα könnte man wiedergeben mit „Eigenwesen“ oder „Wesensgesetz“. Wer den wahren Namen eines Wesens kennt und ausspricht, verbindet sich mystisch mit ihm. Πιστεειν εις το ονομα αυτου, „glauben an seinen Namen“, wäre dann zu verstehen als „Vertrauen haben zum wahrhaften

Eigenwesen des Logos“. In solcher geistigen Kommunion und Wesenseinigung werden die zu Gotteskindern, „welche an seinen Namen glauben“, sich wesensmäßig mit dem wahren Licht verbinden. In dem Maße, als die zum Wesen geöffnete Haltung wurzelecht Leben gewinnt, wird der Mensch erst wirklich er selbst, lebendig im Geiste.

Der das Urlicht aufnehmende, gläubig hingebungsfähige Mensch wird selber durchlichtet, wird als Sohn des Lichtes aus Gott geboren. Dieses beseligende, sich öffnende Erhellen der letzten Wirklichkeit im Menschen drückt der Inder in den Worten „Atman ist Brahman“ aus. Atman aber ist der Atem Gottes im Menschen oder das Gotteslicht in uns. Dieser leuchtende Mensch, der sich seines Ursprungs im Lichte bewußt ist, das ist der wahre Mensch, der mit seiner Strahlenglorie durch alle Weiten des Kosmos bis in die Tiefen der Gottheit hineinreicht.

Nun erst, auf der vierten und letzten Stufe, spricht Johannes von der irdischen Menschwerdung des Logos: „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat in uns wie in seinem heiligen Zelte Wohnung genommen, und wir haben seine Gottesglorie geschaut, eine Gottesglorie als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“

Das ist die historische Menschwerdung des Logos, das Erscheinen des Übermenschen, für das alles Bisherige nur Vorbereitung war. Nur im Anfang des Prologes erklang dreimal nacheinander feierlich das Wort Logos: „Im Urbeginne war der Logos, und der Logos war zu Gott hingewendet und Gott war der Logos.“ Dann wurde das Wort Logos im ganzen Prologe nicht mehr gebraucht.

Erst jetzt ertönt bei Beginn der vierten Stufe des Prologes das Wort Logos wiederum, und nun zum vierten und letzten Male. Gleichzeitig tritt zum ersten Male Johannes der Evangelist selber als Zeuge hervor, indem er in der ersten Person pluralis spricht: „Wir haben seine Gottesglorie geschaut.“

Hochbedeutsam wird in diesen Worten hingewiesen auf die einmalige geschichtliche Menschwerdung des Logos: „Der Logos ist Fleisch geworden“ und zugleich auf seine mystische Einwohnung in uns allen: „Und er hat in uns wie in seinem heiligen Zelte Wohnung genommen.“ In dem Verbum εσκηνωσεν steckt das Hauptwort σκηνη „Zelt“, das hindeutet auf das „Heilige Zelt“, die Stiftshütte, deren Allerheiligstes von der Scheschina, dem Strahlenglanz Jahwes, überleuchtet war. Die griechische Übersetzung für das hebräische Wort Scheschina das gewöhnlich mit „Herrlichkeit“ übersetzt wird. „Strahlenglanz“, ist δόξα. Von nun an ist der Mensch das heilige Zelt. Der Logos hat uns zu seinem Zelt und Tempel gemacht und seine δόξα, sein Strahlenglanz, die Gottesglorie, überleuchtet uns.

Das will sagen, es gibt fortan keinen Menschen auf der Erde, gleichviel ob er im bewußten Zusammenhang mit dem Christentum steht oder nicht, der von dieser Einwohnung des Logos in der Menschheit unberührt bliebe. Denn der Logos ist der höchste Genius der Menschheit, nicht ein Mensch oder ein Gott, sondern „der Mensch in Gott“, das wahre Urbild der Menschheit, das höhere Ich aller Menschen, in dem jedes menschliche Antlitz geborgen ist.

So steigen wir auf der Himmelsleiter des Prologes abwärts von Gott zum Menschen, vom Menschen zum Kosmos, vom Kosmos zur Erde und zum physisch inkarnierten Menschen. Die gleiche Stufenfolge von Gott abwärts zum Menschen, zum Kosmos, zur Erde, wird offenbar in der Wesensgliederung des Menschen als Gottes-Ich, Menschen-Ich, Seele und Körper. Der Körper gehört zur Erde, die Triebseele ist als Astralseele von den Mächten des Kosmos geformt, das Ich als Person konstituiert den Menschen, und das Gottes-Ich ist der göttliche Funke im Menschen. So ergibt die Gliederung des Prologes ein Bild des vollkommenen, des gottmenschlichen Menschen mit allen seinen Wesensgliedern und zeigt uns den Genius der Menschheit in makro- und mikrokosmischer Sicht.

Dem zu Gott hingewandten Logos mit seinem Leben und Licht im Eingang des Prologes entspricht am Ende der fleischgewordene Logos mit seiner Gottesglorie voller Gnade und Wahrheit. Licht und Wahrheit, Leben und Gnade, Logos und verklärte Leiblichkeit gehören zusammen. Licht und Wahrheit weisen auf die göttliche Durchlichtung der menschlichen Seele. Leben und Gnade deuten auf die göttliche Durchstrahlung der menschlichen Lebenskräfte. Der verkörperte, fleischgewordene Logos mit seiner Doxa weist hin auf die verklärte Leiblichkeit des Menschen.

In Jesus Christus – darum steht hier der historische Name – wird zum ersten Male der nach Seele, Lebenskräften und Leiblichkeit voll göttlich durchstrahlte Mensch irdische Wirklichkeit. „Die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus entstanden.“

Durch ihn, den fleischgewordenen Logos, wirkt dieses Mysterium der vollendeten Menschlichkeit weiter in allen Menschen. Was am Urbild geschieht, wirkt sich in allen Individuen aus. „Aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade über Gnade.“ In dieser Vollendung der Menschwerdung wird Gott aus der Verborgenheit herausgeführt, wird der verborgene Gott im Menschen offenbar. Darum schließt der johanneische Hymnos auf den Genius der Menschheit mit den Worten: „Gott hat niemand jemals gesehen, der Eingeborene, Gott von Art, der an der Brust des Vaters ruht, der hat Gott aus der Verborgenheit herausgeführt“ (Joh. 1,18).

Mit diesen gewaltigen Schlußworten, die vom irdischen Offenbarwerden des unsichtbaren Gottes in der Gestalt des historischen Christus-Jesus sprechen, greift der Evangelist zugleich zurück auf den Eingang des Prologes, der von dem Gott wesensgleichen und zu Gott hingewendeten Logos kündete. Der Gott offenbarende, Fleisch gewordene Logos ist wesenseins mit dem Logos, der zu Gott hingeneigt, an der Brust des Vaters ruht und selber Gott ist. Kreisend kehrt die hymnische Rede des Evangeliums so in sich selbst zurück, ewiges Sein und zeitliche Gestalt, Himmel und Erde, Gott und Mensch in gleicher Weise umschließend. Aus Gott geboren ist der himmlische Urmensch, aus dem himmlischen Urmenschen geboren ist der Kosmos. Aus dem Kosmos geboren ist die Erde mit dem Erdenmenschen, und Mensch, Erde und Kosmos werden in Gott verklärt, wie Gott im Menschen verklärt wird. So schaut Johannes Evolution und Gottesidee in integral-christlicher Sicht²⁾.

Evolution und Gottesidee in integral-buddhistischer Sicht

von

Bodhisattva DHAMMAPĀLO (Max Hoppe)

Die sich immer mehr entwickelnde Technik demonstriert uns eine äußere Entwicklung, wie sie beispiellos in der Geschichte ist. Damit geht Hand in Hand eine Steigerung der Bedürfnisse, die unsere Gesellschaft als Verbrauchsstiegungsgesellschaft charakterisiert. In einer Gesellschaft also, in der die Produktion die höchste Bedeutung haben muß, wird der einzelne nur nach seiner Leistungsfähigkeit eingestuft. Damit wird er ein Stückchen in der großen Maschinerie. Innerlich unbefriedigt in seiner Tätigkeit sucht er die Zerstreuung, die sich ihm heute so überreich bietet. Die Fülle der Eindrücke, die auf ihn einströmt, vermag er nicht mehr zu verarbeiten. Ein vages Sehnen nur bleibt, das er aber durch gesteigerte Betriebsamkeit unmerkbar zu machen sucht. So wird er zum ruhelosen Planer und plant auch seinen Zeitvertreib und seine Ferien. Die meisten suchen in dumpfer Angst sich ganz in das Kollektivbewußtsein hinein zu bergen, und daß ihnen das zu gelingen scheint, gibt dem Zeitgeist weithin das Gepräge. Da aber zeigt es sich mit ganz besonderer Evidenz, daß eine bloß exogene Evolution, eine nur von außen, von der Umwelt her gegebene für den einzelnen Menschen selbst bloß eine unechte, uneigentliche Entwicklung bleibt, während als echte Entwicklung nur die endogene Entwicklung sich auswirkt, eine Entwicklung also, die im Innern des sich Entwickelnden vonstatten ging und in den Stufen einer wachsenden Reife sich zeigt. Für viele Menschen, für die der Fortschritt in der umspannenden technischen Welt allein maßgebend zu bleiben scheint, ist dies doch nur insoweit der Fall, wie es für manchen Menschen von gewaltigem Unterschied ist, ob man sich „an ihn selbst“ wendet, an das Maßgebende für sein ganzes Menschsein, um ihn zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen, oder ob man zu demselben Zweck unmittelbaren körperlichen Zwang anwendet oder seine Triebe und Gelüste dafür ausnützt. Nur im ersten Fall hat er das Gefühl als Mensch behandelt zu werden, im zweiten aber fühlt er sich zur Sache erniedrigt.

Daher gibt es so viele Suchende. Sie wollen nicht ganz zu Sklaven des herrschenden Massenbewußtseins werden, daher sie einen Weg des Lebens zu finden suchen, der ihnen eine gewisse Unabhängigkeit gibt. Unter ihnen sind manche, für die der Buddhismus sehr anziehend ist. In ihm erblicken sie den willkommenen Umwerter, der von der schrecklichen Unruhe stets neu angestachelter Un-

zufriedenheit zur Zufriedenheit führt, aus einem Hin- und Hergerissenwerden zu Leidenschaftslosigkeit und Unabhängigkeit, aus friedloser Zerrissenheit zu friedvoller innerer Einheit, sie sehen, daß er den einsamen Sucher respektiert.

Ihnen kommt es darauf an, in diesem Leben einen Weg zu finden, der menschenwürdig ist. Anderen scheint der Buddhismus vorzugsweise eine Religion zu sein im Sinne der rein anthropologischen Deutung von FEUERBACH als einer mythologischen und ideologischen Selbstausslegung des Menschen.

Es gibt aber auch den Sucher, der in der Buddha-Lehre die tiefsten Antworten auf Fragen findet, die schon seit je ebenso bei uns religiöse Denker beschäftigt haben. Bereits MARCION, der in der römischen Christengemeinde des 2. Jahrhunderts so große Bedeutung gewann, sah im *Demiurgen* einer Welt, in der das Elend so offensichtlich überwiegt, nicht das religiöse Ziel, sondern er sah es im fremden Gotte, der nicht wie der Schöpfergott des Alten Testaments Gerechtigkeit verkörpere, sondern in dem als Höchstem erbarmende Liebe zur Wirklichkeit werde. Seine Betrachtungen der Körperlichkeit gleichen buddhistischen *Satipatthāna*-Betrachtungen. Damit stimmten die Gnostiker überein: „Nach gnostischer Meinung ist die Schöpfung nicht der Akt eines Höchsten Gottes, sondern eines geringeren Demiurgen. Der Gott der Religion und der Gott der Schöpfung werden voneinander unterschieden . . .“⁹⁾. Der große PLOTINOS (204–270) lehrt uns aus eigener Erfahrung: „Durch Meditation können wir die Seele von ihrer Unterwerfung unter den Körper befreien und die Vereinigung mit dem Höchsten erreichen. . . . Wir müssen uns unabhängig machen vom Körper, der nicht zum wahren Wesen des Selbsts gehört, von der Seele, die den Körper gestaltet, von den Sinnen, Vorstellungen, Wünschen und Emotionen und auch vom Intellekt mit seiner Zwiespältigkeit. Dann erst berührt und schaut die Seele das höchste Licht . . .“⁴⁾. Von PLOTINUS geht über PROKLOS ein roter Faden über AUGUSTINUS bis hin zu Meister ECKHART, alle christliche Mystik befruchtend. Von mächtigem Einfluß waren die christlich-neuplatonischen Schriften des Endes des 5. Jahrhunderts, die dem DIONYSIUS Areopagita zugeschrieben wurden. Von seiner negativen Theologie gilt, was RADHAKRISHNAN sagt:

„ . . . Eine negative Darstellung Gottes bestätigt zugleich die Unermeßlichkeit seines Wesens. Wenn ihm Persönlichkeit abgesprochen wird, so nur im Interesse seiner Überpersönlichkeit. Wenn wir aufgefordert werden, das vergängliche Wesen irdischer Güter zu erkennen, so nur um des Lebens im Lichte ewiger Wahrheiten willen . . .“⁶⁾. „In verschiedenen Gegenden und Zeiten und im Schatten jeder Religion hat sich die Mystik entwickelt. Wir können annehmen, daß sich unter im allgemeinen ähnlichen Bedingungen der menschliche Geist in ähnlichen Formen zum Ausdruck gebracht hat. Obwohl die Wege des menschlichen Denkens variieren und seine Schlüsse oft widerspruchsvoll sind: gibt es etwas, was universale Wahrheit genannt werden kann, dann ist es nur natürlich, daß Intuition, Philosophie und Ethik unter verschiedenen Umständen bisweilen zu ähnlichen Ergebnissen gelangen. Die indische Mystik erkennt diese Universalität offen an, und auf sie gründet sich eine Religionsphilosophie. Sie bestätigt, daß die mystische Anlage überall in der Menschheit latent ist und nur günstiger Ver-

hältnisse bedarf, um sich zu offenbaren . . .“⁶⁾. Wir denken dabei an die Worte Arthur SCHOPENHAUERS: „Nichts kann überraschender sein als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller untereinander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer inneren Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwa eine *Sekte*, die ein theoretisch beliebtes und einmal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistens nicht voneinander, ja, die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in allem heterogen, nur nicht im Sinn und Geiste ihrer Lehren . . .“⁷⁾. Die Buddha-Lehre spricht gerade deshalb manchen entschiedenen Sucher an, weil sie immer wieder auffordert: „So macht denn euch selber zu einer Insel, nehmt zu euch selber eure Zuflucht, nirgends sonst“⁸⁾. Im Gespräch des BUDDHA mit VACHAGOTTA heißt es: „Der Vollendete ist frei von jeder Theorie; denn er hat es *gesehen*“⁹⁾. In diesem *Sutta* finden wir auch das Gleichnis: „Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Sāl-Baum befände, und auf Grund der Vergänglichkeit fielen Zweige und Blätter von ihm ab, fielen Rinde und Sprößlinge ab, fiel das weiche Holz ab, so daß er späterhin frei von Zweigen und Blättern, frei von Rinde und Sprößlingen, frei von weichem Holz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn GOTAMA Darstellung frei von Zweigen und Blättern, frei von Rinde und Sprößlingen, frei von weichem Holz, rein aus Kernholz bestanden.“ Diese Lehre wird charakterisiert als „klar sichtbar, jederzeit zugänglich, sie heißt: *Komm und sieh!*“, ist Führer, Verständige können sie in sich selber feststellen“. Das ist ja wohl auch die große Anziehungskraft, die in einer geplagten, unruhigen Zeit Zen heute ausübt, daß es sagt: Es liegt ganz an dir, denn du bist völlig ausgerüstet, schon in der Gegenwart einen Zipfel der Ewigkeit zu fassen.

„Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften“¹⁰⁾. Ein Anfang der Welt überhaupt ist nicht zu erkennen. Die Welt *an sich* gehört nach dem BUDDHA zu den für alles Denken unerfaßbaren Dingen. Jeder hat es nur mit der Welt *seiner Wahrnehmung* zu tun, die durch die fünf Haftensgruppen (*pañc' upādāna-khandhā*) als Inbegriff seiner Persönlichkeit für ihn da ist, und diese fünf Haftensgruppen sind die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütsregungen und das Erkennen. Der Buddha nahm einmal in einem Walde einige Blätter in die Hand und fragte die Mönche, was denn mehr sei, die Blätter, die er in der Hand halte, oder die Blätter, die an den Bäumen sich befinden. Und als die Mönche natürlich erwiderten, daß viel mehr der Blätter seien droben in den Bäumen, sagte er: „So auch, Mönche, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch *nicht* verkündet habe, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, Mönche, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Verblässen der Gier, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum *Nibbāna* führt. Deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, Mönche, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, was die Entstehung des Leidens ist,

was die Aufhebung des Leidens ist, was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, das habe ich euch verkündet¹¹).

Hier kann allerdings wegen der Knappheit des Raumes nur wenig über diese Verkündigung, die den BUDDHAS eigentümlich ist, gesagt werden. Die erste der vier Hohen Wahrheiten, die das Leiden aufzeigt, läßt uns das Leben ohne Illusion sehen, der Wirklichkeit gemäß (*yathā bhūtam*), wie es im Pāli-Kanon immer wieder heißt. Überall zeigt sich die vergängliche, hinfällige Natur alles Gewordenen, die uns schließlich immer nur Leiden bringt. „Es sah nun der Erhabene, als er mit dem Buddha-Auge die Welt betrachtete, wie die Wesen in mancherlei Gluten geglüht, in mancherlei Fiebern verbrannt werden, die aus Gier, Haß und Verblendung entstanden sind. Da tat der Erhabene, nachdem er erkannt, was dies zu bedeuten hatte, folgenden feierlichen Ausspruch: ‚Diese von Gluten erfüllte, gänzlich im Sinnenkontakt befangene Welt erklärt die Krankheit für das Selbst. Anders wird es hernach, als man immer denkt. Die Welt, die im Anderswerden besteht, die am Werden hängt, in das Werden verstrickt ist, hat am Werden sogar noch ihre Freude. Wessen man sich freut, das bringt Furcht; wovor man sich fürchtet, das ist Leiden... Auf die gesamten Beilegungen (*upadhī*) geht ja das Zustandekommen dieses Leidens zurück; wenn alles „Ergreifen“ vernichtet ist, ist eine fernere Entstehung von Leiden nicht vorhanden. Siehe diese weite Welt: in Nichtwissen verstrickt sind die Geschöpfe, die am Gewordenen Gefallen finden, gänzlich unerlöst; denn was es auch an Arten des Werdens gibt, überall und in jeder Hinsicht – alle diese Arten des Werdens sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen“¹²). „Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt (*ādīnavo ettha bhīyyo*)“¹³). Und doch ist dies nur der ungetäuschte Blick, der die Wirklichkeit so sieht, wie sie ist. Es ist kein Pessimismus um seiner selbst willen; es ist nicht die düstere Weltansicht eines Enttäuschten. Aus dieser klaren Sicht erst ergibt sich der rechte Ausgangspunkt. Weil es ein Ausgangspunkt ist, so kann er durch Worte wie diese charakterisiert werden: „Diese existentialistische Furcht und Angst kann durch die unmittelbare Erfahrung des Unwandelbaren in uns überwunden werden, was Thomas von AQUINO *cognitio dei experimentalis* nennt“¹⁴). „Das“ Drängen der verborgenen Wirklichkeit bewirkt die Unruhe in uns“¹⁵). Wie bekannt aber ist AUGUSTINS Wort und wie ansprechend für den Menschen in seiner Not: „Du hast uns, o Gott, für dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruhet in dir.“ Es ist eben in Ost und West das Problem des Menschenherzens: „Ach, was beglückt, das müßte dauernd sein!“¹⁶) Wir denken dabei an Edward CONZES Worte: „Gleich von Anfang an muß ich gestehen, daß ich nicht an einen scharfen Unterschied zwischen der ‚östlichen‘ und der ‚westlichen‘ Mentalität glaube. Bis etwa 1450 stimmten die indischen und europäischen Philosophen als Vertreter der Zweige derselben ‚perennis philosophia‘ miteinander besser überein als mit vielen der späteren Entwicklungen der europäischen Philosophie“¹⁷).

Ein Zeitkritiker macht uns darauf aufmerksam, daß das Massenbewußtsein wohl für uns reflektiere und denke, unsere Bedürfnisse erwecke und steuere und uns infolge seiner Rationalität auf unser höheres Selbst vergessen lasse, aber es leide

nicht für uns. „Die Schlaflosigkeit, an der ich leide, ist meine eigene, auch wenn sie durch die Bedingungen einer unnatürlichen Zivilisation entstanden ist. Im Schmerz bleiben wir auch heute noch einzelne, ja es scheint, als sei der Schmerz einer der letzten noch offenen Zugänge zu unserem untergegangenen Ich“¹⁸). In Schmerz, Gram und Kummer werden wir schonungslos auf uns allein zurückverwiesen. Die daraus resultierende Leidenserkenntnis wird oft, wie gesagt, auch heute noch der Zugang zum Wege des Heiles.

Bei Georg GRIMM wird der Ausgangspunkt deutlich in den Worten: „Was ich an mir und um mich entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein“¹⁹). Ein Mitarbeiter Georg GRIMMs, der bekannte Tuberkuloseforscher Prof. Hans MUCH (1880–1932) brachte das in den Worten zum Ausdruck: „Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand, urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, daß wir unvergänglich sind“²⁰).

Schon in der ersten der vier Hohen Wahrheiten schwingt es also mit: Es kann nicht sein, daß diese peinvolle Situation die Situation schlechthin ist. Ich kann unmöglich letzthin in dem bestehen, das mir durch seine quälende Art, durch drohende Zerstörung so ganz und gar unangemessen ist. Die zweite Hohe Wahrheit läßt uns schon das Zustandekommen dieses Leidenszustandes sehen: „Es ist jener Wiedergeburt-erzeugende, von Wohlgefallen und Lust begleitete Durst (*tanhā*), der bald hier, bald dort sich ergötzt, das will sagen: Der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Vernichtung“²¹). Die dritte Hohe Wahrheit zeigt uns die Aufhebung des Leidens, durch „eben dieses Durstes spurloses, restloses Aufheben, Aufgeben, Verwerfen, Ablegen, Vertreiben“. Die vierte Hohe Wahrheit aber stellt den Hohen Achtfachen Pfad dar, der zur Aufhebung des Leidens führt: Rechte Anschauung, rechtes Sichentschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechte Besonnenheit, rechte Konzentration. Erst die zunehmende Loslösung von den Fesseln des Triebens befähigt uns, die feineren spirituellen Seiten in uns zur Ausbildung zu bringen. Hier kann nur gesagt werden, daß es der Pfad ist, der die Wesen, „die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“²²), zum wahren unverlierbaren Glück führt. „Sobald ich aber, *Mahānāma*, den Satz: ‚Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt‘, der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hatte und außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit gefunden hatte und Besseres, da gewahrte ich, daß ich nicht mehr um die Sinnenfreuden herumtanzte“²³).

„Wahrlich, nicht ist man imstande, Bruder – das sag‘ ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. Doch nicht kann man, Bruder – das sag‘ ich – ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Das aber verkünde ich, Bruder: In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahrnehmung und Denken behafteten Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad“²⁴). Diese Worte müssen in ihrer ganzen Bedeutung verstanden werden.

Eine äußere Evolution mag hinführen, wohin sie will, sie mag auch zu manchen „Zielen“ führen, aber, was sie auch erreicht, es ist immer nur ein Ziel im Veränderlichen, im Wieder-Untergehenden. Die wirkliche Evolution aber, die zum Ende des Leidens und damit zum Heile führt, liegt in uns selbst. Auch jede äußere Evolution gewinnt nur dann für uns Wert, wenn durch die innere Evolution die Reife dafür da ist, daß sie uns zur Belehrung diene.

Seine grundlegende Erkenntnis trägt der BUDDHA gleich in seiner ersten Rede im Gazellenpark zu Benares den Mitasketen vor, die ihn verlassen hatten, als er die Schmerzensaskese aufgegeben. Jetzt macht sie sein überzeugendes Auftreten zu seinen ersten Jüngern. Und diesen wichtigsten Gedanken wiederholt der BUDDHA immer und immer wieder: „Der Körper – die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütsregungen – das Bewußtsein sind nicht das Selbst; wären diese fünf Haftensgruppen – (aus denen die Persönlichkeit sich zusammensetzt) das Selbst, so würden sie nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte von ihnen sagen: ‚Sie sollen so und so sein; sie sollen nicht so und so sein.‘ Da die fünf Haftensgruppen aber nicht das Selbst sind, so sind sie der Krankheit unterworfen, und man kann von ihnen nicht sagen: ‚Sie sollen so und so sein; sie sollen nicht so und so sein.‘“ – „Was meint ihr: Sind die fünf Haftensgruppen ewig oder nicht ewig?“ – „Nicht ewig, Herr.“ – „Und was nicht ewig ist, bringt das Leid oder Glück?“ – „Leid, Herr.“ – „Und was nicht ewig, leidvoll, vergänglich ist, kann man das etwa in diesem Sinne betrachten: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?‘“ – „Das ist unmöglich.“ – „Darum also, was es auch an diesen fünf Haftensgruppen gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, niedrig oder erhaben, fern oder nahe, alle diese Haftensgruppen sollte man in rechter Weisheit der Wirklichkeit gemäß also ansehen: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘“²⁵).

Im 148. *Sutta* des Majjhima-Nikāya wird uns der Gedanke vom Nicht-Selbst, von an-attā in folgender Form vorgetragen: „Das Auge ist das Selbst: eine solche Behauptung ist nicht zulässig. Denn man nimmt ein Entstehen und Vergehen des Auges wahr. Wenn nun aber etwas, das entsteht und vergeht, das Selbst wäre, so käme man zum Resultate: ‚mein Selbst entsteht und vergeht!‘ Deshalb ist es nicht zulässig zu sagen: ‚Das Auge ist das Selbst.‘ Somit ist das Auge nicht das Selbst.“ Das gleiche wird dann hinsichtlich des Ohres, der Nase, der Zunge, des Leibes (als Tastorgan) und des Denkorgans sowie hinsichtlich des Bewußtseins ausgeführt, das durch die Tätigkeit der sechs Sinnesorgane aufgelöst wird²⁶).

Herbert GÜNTHER belehrt uns ganz im Sinne Georg GRIMMS: „In allen Fällen, wo im Pāli *anattan* als Prädikat gebraucht wird, was die Mehrzahl aller Belegstellen ist, lautet die Übersetzung, wie zu erwarten, ‚ist nicht das Ich‘, ‚ist nicht das Selbst‘, aber auch die Wiedergaben durch ‚ist ohne Selbst‘ und ‚wesenlos‘ kommen vor. Die beiden letztgenannten Übertragungen sind für den Pāli-Kanon unbegründet und lassen sich unter keinen Umständen aufrechterhalten“²⁷). Und dann stellt „anattā“ nur die Zusammenfassung der ständig wiederkehrenden Formel dar: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht

mein Selbst (*N'etam mama, n'eso 'hamasmi, na me so attā ti*)“, wie es uns Samyutta-Nikāya XXXV, 1–6, gezeigt wird: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist *anattā*. Was *anattā* ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ „Der Körper ist *anattā*, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Bewußtsein“, „was da gesehen, gehört, erkannt, erforscht, im Geiste untersucht wird“, kurz, „die ganze Welt ist *anattā*“, nicht mein Selbst, nicht mein wahres Ich, nicht mein eigentliches Wesen.

„Allerdings hat man versehentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den BUDDHA herauslesen wollen“, wie Erich FRAUWALLNER in seiner *Geschichte der indischen Philosophie*²⁸) ausführt. „Aber das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, und das ist auch der einzige Zweck, dem diese Beweisführung dient. Jeder Versuch, mehr darin zu finden, würde über diesen Zweck hinausgehen und ihn verfehlen. Ja, man könnte eher aus der Behauptung, daß alles, was vergänglich und leidvoll ist, nicht das Ich sein kann, die Folgerung ziehen, daß das Ich also unvergänglich und vom Leiden frei ist, und daß jemand, der so argumentiert, das Vorhandensein einer solchen Seele voraussetzt. Überdies wird im Anschluß an die obige Beweisführung in den Texten des buddhistischen Kanons nie davon gesprochen, daß ein Ich nicht vorhanden, sondern höchstens, daß es nicht faßbar ist. Das hat man wieder so zu deuten versucht, daß der BUDDHA diese Ausdrucksweise gewählt hat, um nicht die schwächeren unter seinen Jüngern durch die Leugnung des Ich und die sich daraus ergebende Vernichtung bei der Erlösung abzuschrecken. Aber solche Gedankengänge liegen der Verkündigung des BUDDHA vollkommen fern. Er wirbt nicht um Jünger, am allerwenigsten auf solchen krummen Wegen.

Schließlich verwahrt sich der BUDDHA selbst gegen eine solche Deutung seiner Worte. In einer der Lehreden, in der er wieder in der gewohnten Weise gezeigt hat, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, bricht er anschließend daran in die Worte aus: „Und mich, der ich also rede, also lehre, ihr Mönche, mich beschuldigen einige Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ‚Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens (*sataḥ sattvasya*).‘ Was ich nicht bin, ihr Mönche, und nicht rede, dessen beschuldigen mich diese Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ‚Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens.‘ Nur eines, ihr Mönche, lehre ich, jetzt wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens.“

Dort lesen wir auch: „Der gewöhnliche Mensch läßt sich leicht verleiten, seine irdische Persönlichkeit für sein wahres Ich (*ātmā*, Pāli: *attā*) zu halten. Das führt dazu, daß er diesem Ich und Allem, was damit in Verbindung steht, besonderen Wert beilegt. Dadurch erwacht die Begierde, der Durst. Er klammert sich daran, er greift danach (*upādānam*), wie der Buddhismus sagt, und schafft so Bindungen, die ihn an dieses Dasein fesseln und ihn von Wiedergeburt zu Wiedergeburt zu neuem Werden (*bhavaḥ*) führen. Erkennt er dagegen, daß dieses Alles nicht

sein wahres Ich ist und ihn in Wirklichkeit nicht berührt, dann erlischt die Begierde, er wendet sich von allem Irdischen ab, die Fesseln, die ihn an das Dasein binden, zerreißen und er erlangt die Erlösung.

Diese Vorstellungen knüpfen letzten Endes an Anschauungen an, die uns bereits aus der Philosophie der *Upaniṣaden* vertraut sind. Dort gilt als entscheidend für die Gewinnung der Erlösung die Erkenntnis des *Ātman*, des Selbstes, also des wahren Ich. Denn wer dieses wahre Ich erkennt, wird sich von allem anderen abkehren und dadurch vom Irdischen loslösen. Wie nämlich YAJNAVALKYA in seinem letzten Gespräch mit seiner Gattin MAITREYI eindrucksvoll ausführt, ist es nur das Ich, der *Ātman*, der allen Dingen Wert verleiht, und ihm hat daher allein das rechte Streben zu gelten. Was von ihm verschieden ist, ist leidvoll (*tato 'nyad ārtam*). Es sind also hier wie dort die gleichen Gedanken, auf die wir stoßen, nur sind sie im Buddhismus anders gewendet und sozusagen negativ formuliert. Es heißt hier nicht, daß man das wahre Ich erkennen soll, sondern daß man das, was nicht das Ich ist, nicht für das Ich (*ātman*, Pāli: *attā*) halten darf. Denn sonst klammert sich die Begierde an dieses falsche Ich und bewirkt dadurch die Verstrickung in den Wesenskreislauf. Und die Erlösung erfolgt nicht dadurch, daß man sich des wahren Ich bewußt wird, sondern dadurch, daß man Alles, was fälschlich für das Ich gehalten wird, als Nicht-Ich (*anātmā*, Pāli: *anattā*) erkennt und so die Begierde davon löst²⁹).

Leider hat der moderne Buddhismus es heute weitgehend vergessen, daß der BUDDHA als größter Sohn Indiens ohne die tiefste Verwurzelung in dessen Geist gar nicht zu denken ist. Weitgehend gilt, was C. JINARAJADASA gerade beim Buddhismus Ceylons beklagt: „Wenn ich offen zu der jungen Generation spreche, die heute viel leistet, so möchte ich eine tiefe Ursache meiner Unzufriedenheit erwähnen, als ich versuchte, etwas für den Buddhismus und für Ceylon zu tun. Es ist die vollkommene geistige Trennung, die zwischen Ceylon und der großen Tradition Indiens existiert. Jeder, der auch nur einen Blick auf die Traditionen der Hindus wirft, weiß, daß alles, was in der singhalesischen Tradition von wirklicher Bedeutung ist, eng mit der Hindu-Zivilisation verknüpft ist, wenn es nicht überhaupt davon abgeleitet ist. . . . Alle jene, die sich als intelligente Buddhisten betrachten – insbesondere die führenden Priester – schienen sich niemals darüber klar geworden zu sein, daß es kaum möglich ist, irgendeinen buddhistischen philosophischen Ausdruck zu verstehen, ohne eine gründliche Kenntnis der Philosophien der Hindus zur Zeit des Herrn Buddha³⁰).

Wir müssen uns immer klar darüber sein, daß der BUDDHA im alten Indien lehrte, das von tiefmetaphysischem Geiste erfüllt war. „Hier reichen sich die äußerlich verschiedensten Religionen die Hand in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten, mag dieses Brahman oder das Nirvāna oder anders genannt werden³¹). Dabei gab es auch Materialisten, und auch diese konnten ungescheut das aussprechen, was sie dachten. Aber es waren Außenseiter, charakterisiert als Leugner, als Verneiner. Der echt indische Geist tritt uns z. B. im *Mahāvagga* I, 14, einer Schrift des *Vinaya-Pitaka*, entgegen, wo uns geschildert

wird, wie dreißig brahmanische Jünglinge den BUDDHA fragen, ob er nicht ein Weib gesehen, das ihnen davongelaufen, nachdem es einen der ihnen bestohlen habe. Der BUDDHA stellt ihnen feierlich die Gegenfrage: „Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?“ Der altindische Geist macht die Jünglinge gleich aufgeschlossen für die Frage des Meisters; sie lassen alles und nehmen ihn zum Lehrer.

Gerade am Buddhismus hat es sich gezeigt, daß eine Lehre, die von Weisen im eigenen Innern erkannt wird, besonders anfällig ist, wenn sie in die Deutung von Schriftgelehrten gerät, denen das fehlt, was die Lehre erst lebendig macht: das innere Erlebnis. Dann wird nämlich aus der großen Idee der Loslösung der kleine Gedanke der Verneinung. Eine in die Breite gehende Gelehrsamkeit wird den tiefen Gedanken der Lehre immer weniger gerecht. Das gilt noch vielmehr als für den *Abhidhamma* für die Kommentarliteratur seit Buddhaghosa (5. Jahrhundert nach der Zeitwende). Der *Abhidhamma* wirkte durch wertvolle Gedanken auf dem Gebiet der Bewußtseinsanalyse oft sehr anregend, wenn auch gerade die fruchtbaren Gedanken in den Schulen des *Mahāyāna* zutage traten, weil der Geist der Meditation sie dort belebte. Wenn auch die wirklich religiösen Geister immer wieder vom eigenen echten Befreiungstreben auf den rechten Weg geführt werden, so ist doch die Verflachung der Lehre durch die Schriftgelehrten für viele, die hören wollen, ein großes Verhängnis. Die Schriftgelehrten haben die Stimme, und ihre Worte vernebeln das, was ursprünglich klar gesagt war.

Auch Gustav MENSCHING sagt: „... Die berühmte Predigt vom Nicht-Ich läuft darauf hinaus, daß der Buddha klarstellt, daß keines der endlichen und vergänglichen Daseinselemente ‚mein Ich‘ ist. Damit ist vollkommen eindeutig die Existenz eines letzten Absoluten hinter den vergänglichen Faktoren ausgesagt. Die Verweigerung einer Aussage über Existenz bzw. Nichtexistenz eines eigentlichen Ich hat den Sinn, daß die aus der endlichen Welt stammenden und nur auf sie bezüglichen Kategorien des ‚Seins‘ bzw. ‚Nichtseins‘ auf das Absolute keine Anwendung haben. Drei Arten des (endlichen) Selbst werden als mögliche (aber irrige) Anschauungen unterschieden: das materielle, das geistige und das nur aus Bewußtsein bestehende Selbst. Von allen drei Formen des sogenannten Selbst muß der Mensch erlöst werden. Auch das Bewußtsein ist, wie wir sehen, eine Gruppe von Daseinsfaktoren und bleibt folglich nicht im Kreislauf der Wiedergeburten erhalten, es entsteht und vergeht nach dem Gesetz des Werdens in Abhängigkeit . . .“³²).

In einer Anmerkung hierzu weist dann Gustav MENSCHING auf seine kritische Stellungnahme zu der Interpretation der *anattā*-Lehre durch H. von GLASENAPP hin: „Ich schrieb damals: ‚Wenn also von allen *dharmā* und *dharmā*-Komplexen gesagt wird, sie seien *anattā*, dann kann das m. E. nur heißen, sie sind oder haben eigentlich nicht das, was in der empirischen Welt als Ich bezeichnet wird. Zu meiner Freude finde ich in dem inzwischen erschienenen Werk von Erich FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* I, 1953, genau den gleichen Standpunkt vertreten.“ Er kommt dann auf Udāna VIII, 10, zu sprechen: „Wie des erloschenen Feuers Weg nicht erkennbar sei, so sei es auch

nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen . . . Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der BUDDHA fraglos ein letztes Selbst angenommen hat, von dem er nicht sprach aus den oben erörterten Gründen. Aber – wie ich in meiner oben zitierten Rezension der Schrift H. von GLASENAPPS über *Vedānta und Buddhismus* schon schrieb – auch die häufig anzutreffende Formel vom ‚Eingehen‘ ins *Nirvāna* ist völlig sinnlos, wenn es nichts gibt, was da eingeht innerhalb des Individuums. Auch ist schwer einzusehen, wieso ein Wesen bei der Erinnerung an seine früheren Geburten (*pubbenivāsānussatināna*) alle diese Dharma-Kombinationen als seine Geburten auffassen kann. Bekanntlich wird in den Fragen des griechischen Königs MENANDROS (indisch: MILINDA), der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien regierte, im ‚*Milindapañha*‘ auch die Frage erörtert, ob der Wiedergeborene, der ja nicht dasselbe Individuum sei wie der Verstorbene, somit den Früchten seiner Taten entgehe. Die Frage wird verneint mit der Begründung, daß die Existenz des neuen Individuums durch die des verstorbenen bedingt sei, wie das Feuer, das ich achtlos in meinem Haus entzündete, und das außer meinem Haus auch das meines Nachbarn entzündete, zwar nicht dasselbe Feuer ist, das ich entzündete, aber doch von dem von mir entzündeten bedingt ist, so daß ich auch dafür verantwortlich bin. Dieser Kausalzusammenhang bezieht sich aber . . . nur auf die phänomenale Wirklichkeit und es ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ich die phänomenale Kausalität und ihre Resultate in Gestalt aufeinanderfolgender Individualexistenzen als *meine* Daseinsformen betrachten und erinnern kann, ohne Annahme eines dahinter stehenden Ich³³).

Im Rahmen dieser Abhandlung weise ich also noch einmal darauf hin, daß wir in den Pāli-Suttan immer wieder folgendem Gedankengang begegnen: „Was als vergänglich und eben deshalb als leidvoll für mich erkannt wird, das hat man in rechter Weisheit also zu betrachten: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ Nun beobachte ich bei allem, was nur immer gesehen, gedacht, erkannt, im Geiste untersucht wird – so wird im 35. Sutta des *Majjhima-Nikāya* gesagt –, ein Entstehen und Vergehen und erkenne es deshalb als vergänglich und leidbringend. Und so gilt denn von allem Erkennbaren der Wirklichkeit gemäß: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘“ „Nicht darum handelte es sich für den Buddha, ob die Faktoren seiner Persönlichkeit ein Ich seien, sondern ob sie *sein* Ich, *sein* Selbst seien. Anders kann man ja doch die immer wiederkehrende Formel: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘ gar nicht verstehen. Sie setzt die Tatsächlichkeit des Ich, des Selbstes, bereits als selbstverständlich voraus, wie die Behauptung: ‚Das ist nicht Gold‘ die Tatsächlichkeit des Goldes voraussetzt. Im übrigen ist die Leugnung des Selbstes ein Gedanke, der überhaupt nicht in das Denken eingeht, ‚vor dem das Denken umkehrt‘, wie die Upanishaden sagen: man kann ihn zwar ‚zungen‘, aber nicht ‚hirnen‘. Denn das Selbst leugnen, hieße sich leugnen, indem das Wort Selbst oder Ich ja eben zur Bezeichnung der eigenen Tatsächlichkeit gebraucht und daher auch von jeder Vernunft erzeugt wird. Wer aber sich selbst leugnen wollte, der würde sich eben damit für ein absolutes Nichts erklären. Ein absolutes Nichts könnte aber doch auch nichts leugnen

und nichts erklären. Über sein Ich oder Selbst als Tatsache kann man also überhaupt nicht debattieren, sondern immer nur darüber, worin denn nun dieses Ich oder Selbst eigentlich bestehe, oder – worum es sich für den Buddha handelte – worin es auf jeden Fall *nicht* bestehe. – Bei den Meditationsübungen kommt es also nicht darauf an, die Faktoren unserer Persönlichkeit als kein (substantielles) Ich oder Selbst zu erkennen – das wissen auch viele andere außer dem Buddha – sondern es kommt darauf an, diese Faktoren als nicht *sein* Selbst zu durchschauen – und das hat außer dem Buddha überhaupt niemand erkannt. – Der Buddha lehrt ja auch, daß die Töne, die Düfte, die Säfte *anattā* seien (Sam. Nik. XXX, 6). Soll das heißen, daß sie ‚kein Ich, kein Selbst‘ seien? Hätte er wirklich solche Trivialitäten gelehrt, dann wäre es in der Tat verständlich, daß SHANKARA, dem offenbar nur der Kommentarbuddhismus bekannt war, den Buddha ‚einen alten Schwätzer‘ nannte. Der BUDDHO wollte eben auch hier sagen: ‚Die Töne, die Düfte, die Säfte sind nicht mein Ich, nicht mein Selbst, sie gehören mir nicht an‘³⁴).

„Dem BUDDHO war es *tatsächlich* gelungen, sich während seines Lebens beliebig oft von *allen* Elementen seiner Persönlichkeit, also nicht bloß von seinem Körper, sondern auch von allem Empfinden und damit von allem Bewußtsein überhaupt völlig loszulösen (*saññavedayitanirodho*) und dann – nach Tagen – wieder zu ihnen zurückzukehren (siehe vor allem das 111. Sutta des *Majjhima-Nikāya*). Für ihn war also die Tatsache, daß die sämtlichen Elemente unserer Persönlichkeit nicht wesenhaft mit uns verbunden sind, ihre Aufhebung uns selber unangetastet läßt, *durch tiefes religiöses Erleben und praktische Erfahrung* festgestellt. Er vermochte aber auch als ein Vollkommen-Erwachter die in höchster Schau gewonnene Erfahrung und Einsicht mittels der Reflexion in die logischen Denkformen der Vernunft überzuführen und sie so auch anderen zugänglich und begreiflich zu machen. Das hat er in verblüffend einfacher Weise – ‚die Einfachheit ist das Siegel der Wahrheit‘ – und in vollendeter Klarheit – ‚die Klarheit ist der Kreditbrief des Philosophen‘ (VOLTAIRE) – in folgendem Schluß getan: ‚*Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann ich nicht selbst sein. – Nun sehe ich die sämtlichen fünf Gruppen meiner Persönlichkeit unablässig entstehen und vergehen und mir mit ihrem Vergehen Leiden bringen. – Also sind sie alle nicht mein Selbst.*‘ Er wird als ‚Großer Syllogismus‘ bezeichnet, weil er die vollkommenste Reflexion und ihr Denkergebnis als Widerschein der höchsten Erkenntnis im logischen Gedankengange darstellt, wie sie uns nur ein Buddha mit seinen Worten künden konnte. Freilich bleibt in den Worten und Sätzen ‚bloß die nachgebliebene Spur‘, die aber ein Vollkommen-Erwachter mit höchst möglicher Deutlichkeit nachzuzeichnen wußte³⁵). Diese Spur lockt allerdings nur einen nach Erkenntnis strebenden religiösen Menschen. Ihn erschüttert die Vergänglichkeit alles Irdischen so tief, daß er innerlich zerbrechen und verzweifeln würde, wenn ihm nicht diese schwere Erschütterung das große Positive seines Lebens brächte: die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen. Und dieses Erlebnis, das sich in den Meditationen immer wieder erneuert und vertieft, bestimmt stets mehr und mehr sein Denken und damit sein Reden und sein Handeln³⁶).

Die Richtung, die uns der Gedanke vom Nicht-Selbst, der Anattā-Gedanke, weist, geht klar aus der Kritik Edward CONZES an David HUME hervor: „Während nun HUME die Selbstheit auf die Stufe des Unterpersönlichen herunterbrachte, läßt die buddhistische *Anattā*-Lehre uns ein, das Überpersönliche zu suchen. Die ganze Sache ist die, daß alles an diesem empirischen Selbst vergänglich, unbefriedigend usw. ist, daher ein falsches Selbst bildet, und nichts kann davon mein sein oder ich oder mein Selbst. Folglich muß ich über die *Skandhas* (Gruppen) hinausschauen, um mein wahres und unvergängliches, transzendentes Selbst (welches der *Tathāgata* ist) zu erreichen.“ Im Anschluß daran folgt der Hinweis: „Diese Seite der *Anattā*-Lehre ist mit großer Subtilität und Scharfsinnigkeit von GRIMM erklärt worden“³⁷). Weitgehend wird dann besonders auf die prägnantesten Stellen im grundlegenden Kapitel des Hauptwerkes „Das Subjekt des Leidens“³⁸) hingewiesen und überdies wird auch das Kapitel „Die Lehre des Buddha, die Blüte indischen Denkens“³⁹) sehr angeführt. Hier wird das deutlich, was man ein religiöses Anliegen schlechthin nennen kann, und das SUZUKI einmal in den Worten zum Ausdruck bringt: „Hilfe muß aus einer Quelle kommen, die anderswo als in dieser begrenzten Existenz liegt, doch darf sie auch nicht gänzlich außerhalb von uns sein in dem Sinne, daß sie nicht von unseren Grenzen weiß und daher ohne inneren Kontakt mit uns ist“⁴⁰). Das Streben „nach Einheit und Freiheit“, „das Gefühl für die Unerschöpflichkeit der Hilfsmittel“⁴¹) auf dem Heilspfade weisen hinaus über die Welt, die bloß durch die Persönlichkeit für uns da ist. In wem das Gefühl einer Einheit und Freiheit höherer Art lebendig wird, damit auf ein höchstes Heil hinweisend, der hat damit gerade das erfahren, was für ihn zum unbezweifelbaren Wertmaß für alles wurde und ihn mehr und mehr befähigt, alle Illusionen zu verlieren. Echtes religiöses Streben hat immer aus innerster Notwendigkeit heraus zum Ziel einen Frieden, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann – davon kosten wir auf dem Wege schon wieder und wieder. Bei völliger Erreichung des Zieles ist der Paramārtha-Pudgala, wie der Sanskrit-Ausdruck heißt (der *Puggala* im höchsten Sinne) ist der *Tathāgata* verwirklicht.

Ein Streben aber haben alle bisherigen Erkenntnisse nicht zum Ersterben gebracht, ja, es kann durch sie gar nicht getötet werden. „Je edler nämlich ein Mensch ist und je mehr in ihm das Bewußtsein von der Wahrheit der Worte Jakob BOHMES lebendig wird: ‚Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz in der Welt zu beschreiben‘, desto mehr wird er den Wunsch, ja, die glühende Sehnsucht in sich spüren, nicht nur sich selber, sondern auch seine leidenden Mitwesen, die ganze Welt, vom Leiden zu befreien und sie, so gut wie sich selbst, in den absolut angemessenen Zustand überzuführen. Es ist aber klar, daß diese Sehnsucht nicht durch die Erkenntnis ihrer Verderblichkeit zum Erlöschen gebracht werden kann. Denn sie ist im Gegenteil, wie jeder ohne weiteres fühlt, das Edelste, was sich in einem Wesen überhaupt regen kann, ja, sie ist überhaupt nicht von dieser Welt. Denn diese Welt ist aufgebaut auf dem Prinzip des Egoismus – ‚Wie mögt ihr euch freuen dieser Welt, die nur die Flamme niedriger Begier erhält!‘ heißt es im Kanon – jener Schmerz aber, der über die Lei-

den der anderen Wesen in uns als *Mitleid* aufsteigt, durchbricht allen Egoismus bis zu dem Grade, daß er zur völligen Aufopferung eines Individuums zugunsten eines anderen führen kann. In der Welt herrschen die Schranken von ‚Ich‘ und ‚Du‘; der aus dem Mitleiden geborene Wille aber reißt diese Schranken nieder. So kann also dieser Wille nur aus den tiefsten Tiefen unseres eigentlichen Kernhaften hervorquellen, in das nichts Individuelles, nichts Persönliches hinunterreicht, da dieses ja, wie uns der Anattā-Gedanke enthüllt, nicht dieses Kernhafte, nicht das Ich ist. In Wirklichkeit gibt es also den Gegensatz von Ich und Du nicht (*Udāna* VI, 6), sondern eben nur verschiedene Persönlichkeiten, verschiedene Komplexe der fünf Gruppen, mit denen wir uns aus Nichtwissen identifizieren, wie der BUDDHO sagt: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich: so sagt man sich‘ (148. Sutta des Majj.-Nik.)“⁴²).

Erläuternd wird dann angeführt: „Im Anattā-Gedanken fließen also der Egoismus und der Altruismus als in der höheren Einheit zusammen. – Dieser Anattā-Gedanke gilt natürlich nicht bloß von uns selber, sondern von jedem Wesen: ‚So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – tötet nicht mehr und läßt sich nicht mehr töten.‘ (*Suttanipāto*, v. 705.) Daraus folgt weiter: Jedes Wesen ist an sich ein Unergründliches – ‚*omne individuum ineffabile*‘; – was die Wesen voneinander unterscheidet, sind bloß die ihnen unwesentlichen individuellen Beilegungen. Also sind alle Wesen im Prinzip gleichberechtigt. Ja, je schwächer ein Wesen ist, um so mehr Mitleid und Schonung verdient es, weil es ‚infolge seines Nichtwissens‘ es nur zu einer so unvollkommenen Organisation als seiner ‚Beilegung‘ (*upadhi*) gebracht hat, gleichwie eine Mutter gerade ihr schwächstes Kind am meisten liebt. Wer anders handelt, handelt gegen die höchste Wirklichkeit und damit gegen die wahre Weltordnung und damit sündhaft, indem ‚Sünde‘ im Grunde ja jeder Verstoß gegen die aus dem Wesen der Welt hervorquellenden Gesetze ist. Damit steht dann aber weiter fest, daß die Große Sünde der Egoismus ist, der alle Sorgfalt auf die eigene Persönlichkeit beschränkt in dem Dünkel: ‚Das bin ich.‘ Eben deshalb bezeichnet der Buddho als das Gegenteil des Anattā-Gedankens diesen ‚Ich-bin-Dünkel‘ (*Asmi-māno*), zufolge dem wir uns mit unserer Persönlichkeit identifizieren“⁴³).

Unsere Erkenntnis „ist ganz nach außen, auf die Welt des Nicht-Ich gerichtet, ebenso wie ein Kraftfahrer auf nächtlicher Tour zwar alle in das Licht seiner Scheinwerfer tretenden Objekte klar zu erkennen vermag, nicht aber sich selbst, da er hinter den Scheinwerfern sitzt: ‚Nach außen bohrte die Höhlungen der an sich Seiende (der *Ātman*, das Ich), deshalb sieht man nach außen, nicht aber ins innere Ich‘, heißt es in der *Kāthaka-Upanishad* IV, 1, 14. Eben deshalb mußte sich ja der BUDDHO in vollständiger Anpassung an die wirkliche Sachlage auf die Feststellung und Beschreibung dessen, was nicht das Ich ist, beschränken und anerkennt er deshalb auch nur den Nicht-Ich-Begriff, nicht aber den Ich-Begriff. Aber eben weil er seine gesamte Persönlichkeit als nicht sein Ich anschaulich erkannte, deshalb barsten für ihn auch alle Beschränkungen durch diese seine

Persönlichkeit und erfuhr er sich, wenn es ihm auch nicht gegönnt war, mit seiner Erkenntnis zu seinem Ich vorzudringen, doch wenigstens unmittelbar als *grenzenlos*, wie er uns das in seinen Worten berichtet: ‚Ein Vollendeter (*tathāgato*), befreit von der Persönlichkeit ist tief, *unermesslich*, unergründlich, wie der Ozean.‘ Und eben als Folge dieser Grenzenlosigkeit seines Wesens, die nunmehr zum Durchbruch gekommen war, ‚wie ein junges Huhn die Eischale durchbricht‘, gab es für ihn auch nicht mehr den Gegensatz von Ich und Du, sondern ‚verweilte er unbegrenzt wie der Raum‘ (*Suttanipāto*, v. 1065). Eben deshalb mußte er mitleiden, wo nur irgend gelitten wurde, und mußte der heiße Wille in ihm aufsteigen, Leiden zu tilgen, wo nur immer Leiden war. Eben in diesen Spuren wandelt ja auch bereits jeder wahrhaft mitleidige Mensch, auch ein solcher identifiziert sich nicht mehr schlechthin mit seiner Persönlichkeit, sondern er erfühlt, ahnt bereits instinktiv das Illusionäre der Schranken dieser Persönlichkeit...“⁴⁴).

Welche Möglichkeiten werden nicht auf diesem Pfade aktiviert! Auch hier gilt: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. RADHAKRISHNAN sagt am Schluß seiner Ausführungen über die *Trikāya*-Lehre: „Die Lehre von den drei Körpern wird auch auf jeden einzelnen Menschen bezogen. In allen Wesen lebt die unvergängliche Wirklichkeit (*dharmakāya*); direkt darüber erkennen wir den Körper der Seligkeit (*sambhogakāya*); nämlich den individuellen Geist, und dann den Körper der Wandlung (*nirmānakāya*), wo der Geist sich begrenzt offenbart“⁴⁵). Der Pāli-Kanon zeigt uns vier Arten der Heiligen, eine Stufenleiter, die über friedvollere Welten zum Heile führt.

Georg GRIMM macht uns darauf aufmerksam, daß wir gerade aus der Schilderung der überweltlichen Fähigkeiten, die sich einstellen, „je näher man dem *Nibbānam* und damit dem ‚Nichts‘ kommt, nicht mit Unrecht einen neuen Fingerzeig dafür entnehmen können, daß sich hinter diesem scheinbaren Nichts das Wahre und Echte verbirgt“⁴⁶).

Kann in einer Lehre das höchste Göttliche deutlicher bejaht werden, als dies in den feierlichen Worten des *Udāna* VIII, 3, geschieht: „Es *gibt*, Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es dieses nicht gäbe, so wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, deshalb ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten zu erkennen.“

Glaube und Naturwissenschaft in integral-islamischer Sicht

von

HERBERT GOTTSCHALK

DIE GOTTESVORSTELLUNGEN

Für die Orientalen, die mit der Natur noch in unmittelbarer Berührung stehen als die Europäer, ist Gott ein direktes und umwegloses Erlebnis. Man könnte meinen, daß es auf der Stufe des vorbewußten Daseins noch keines Gottesbeweises bedurfte. Trotzdem fehlte es nicht an solchen Bemühungen, und sie wurden mit großer Eindringlichkeit betrieben. Es ging zunächst jedoch nicht darum, das Dasein Gottes nachzuweisen, sondern zu zeigen, daß er Macht über alle übrigen Kräfte des Alls und der Welt hat, über die gefallenen Engel, über Geister und Gespenster.

Die Wunderbarkeit und Größe des Weltalls konnte dem Orientalen nicht verborgen bleiben. Bereits die früheste Naturwissenschaft des Islam machte darauf aufmerksam. Je weiter sie die Wunder der Schöpfung enthüllte, um so mehr rhetorische Hinweise erhielt das Fabulieren und Philosophieren. Kontemplation und Betrachtung führten bei jedem Stand, sei es dem der Wüstenräuber, der Handeltreibenden oder der Ackerbauern zu Gedankenausformungen, die mit ihrer täglichen Arbeit zu tun hatten. Man fragte sich, wie die Himmelsgewölbe geformt seien, wer die Berge und Täler so gestaltet hätte und die Früchte wachsen ließe. Licht und Dunkel, Wind und Regen verlangten ihre Erklärungen. Diese Quellen aller Spekulation und philosophischen Ansätze führten manche Reformbewegungen herbei. Sie dienten aber mehr der religiösen Vertiefung als der rituellen Abspaltung und betrafen nicht Geborgenheit der Frommen und Gläubigen in Allahs Schoß. Die Philosophie ging in der Philologie auf, der Glaube assimilierte den Begriff. Die Metaphysik bestand in der wechselnden Trennung oder Identifizierung von Sein und Dasein.

Aus diesen Voraussetzungen erwuchs die Ethik des Islam. Sie versuchte, die rechtliche Gesinnung, vor allem der „Pflichten“ zur Geltung zu bringen und traf sich darin mit dem Hauptanliegen der islamischen Religion, die ja eine Religion der Gesinnung ist.

Die den Islam seit seinem Aufbruch überkommenden Kulturen führten immer mehr zum Entstehen einer Weltanschauung und Philosophie. War das religiöse Erleben im alten Islam auch am tiefsten ausgeprägt, der kulturelle Aufstieg voll-

zog sich erst durch die Umformung der Glaubensinhalte in weltanschauliche Begriffe. Für die Beurteilung der geistesgeschichtlichen Bedeutung ist daher weniger der Koran maßgebend als die philosophischen Systeme und ihre Ausdeutungen des eigenen Seelenraumes.

Es erscheint dem Muslim selbstverständlich, daß er Gott dient, aber unbegreiflich, daß Gott etwas für die Menschen opfert, und gar noch seinen Sohn. Deshalb befremdet ihn der Gedanke, daß nur durch diesen Opfertod der Menschheit Vergebung geschenkt worden sei. Auch Allah wird ja das Attribut des Vergebenden zugesprochen. Aber ob er vergibt, hängt allein von seinem Willen ab, selbst dann, wenn der Mensch nach bestem Wissen und Gewissen gute Werke tut. Dieser verhält sich entweder moralisch oder unmoralisch, und die Moral hofft auf Vergebung.

Das Christentum versteht unter Sünde aber mehr, nämlich das dem Menschen eingeborene Verhalten der Gottferne. Gott begibt sich nach islamischer Auffassung seiner Gerechtigkeit, wenn er in väterlicher Liebe Sünden vergibt. Daher bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als in seinem Leben selbst nach Erlösung zu streben. Völlig ungerecht findet der Muslim, daß Gott dem Unschuldigen, der stellvertretend Gnade für die Sünden erwirbt, eine grausame Strafe auferlegt hat, und daß dieser Jesus sich außerdem der Ungerechtigkeit gehorsam gebeugt hat. Das will dem „vernünftigen“ Denken des Muslim nicht eingehen. Wie sollte es auch? Denn er weiß ja nicht wie der Christ um die große, alle irdischen Schmerzen überwindende und in der Überwindung siegende Liebe Gottes. Daß es dieser bedarf, beweist deutlich, wie abgrundtief sich der Christ seiner Sünde bewußt ist. Zwar weiß auch der Muslim, daß es der Einhaltung der von der Religion geforderten Vorschriften bedarf, um Gott zu gefallen. Er kennt aber keine andere religiöse Bemühung, und so bleibt seine Sündenauffassung sehr irdisch und wenig beunruhigend.

Eine Parallele zu dieser Haltung bringt das Alte Testament, das die religiöse Tat, wenn sie nur vom Menschen ausgeht, als unzulänglich erweist.

In christlicher Sicht bedeutet das Kreuz kein Versagen Gottes, sondern seine höchste Vollendung im Willen zur Erlösung der Menschheit. Denn Kreuz und Auferstehung sind ebensowenig voneinander zu trennen wie Vater, Sohn und der alles umfassende Heilige Geist. Da der Islam nichts von Gott als dem Vater wissen will, leugnet er folgerichtig die ganze Trinität. Für den Islam ist Jesus ein menschlicher Prophet für das Christentum aber besitzt er ein göttliches Wesen, das durch das Wunder seiner Geburt und seiner Auferstehung unterstrichen wird und steht daher über allen anderen Propheten. Anlässlich seiner Wiederkunft errichtet er sein göttliches Reich, das ewig währt. Der Islam deutet diese Wiederkunft jedoch in seinem Sinne aus, indem er Christus nur wiederkehren läßt, um Mohammed als den Größeren zu verkünden und ihm zum Siege zu verhelfen.

Wie aber sollte ein Gott, so sagen die Christen, der „höher ist als alle Vernunft“, einer „vernünftigen“ Religion zum Siege verhelfen? Durch die Mittlerschaft Christi findet die Gottesehnsucht des Menschen ihre Heimat. Auch der zahlenmäßig größten Gemeinschaft unter einem Willkürgott kann niemals dieser per-

sönliche Friede beschieden werden. Der christliche Gott ist mehr Retter als Richter. Der Mensch kann sich im Schutze des Vaters als Kind Gottes fühlen. Auch dem Christen ist Gott die jenseitige, nicht zu ergreifende Allmacht, aber dem Islam ist er so fern und allgewaltig, daß seine Willkür bedrohlich erscheint.

Zwischen der Macht Gottes und seiner Liebe gibt es bei ihm keine Brücke, während im Christentum Macht und Liebe Gottes eine Einheit bilden. Aus Liebe handelt Gott an der Welt von Anfang an, wie es schon aus dem Alten Testament hervorgeht. Er sucht den Menschen, um ihn erlösen zu können. Die Glaubensantwort der Christen heißt Gottvertrauen, Hoffnung auf die Verheißung und Hingabe an die väterliche Liebe. Dem Islam bleibt nichts als die Erfüllung von vorgeschriebenen Pflichten. Diese christliche Feststellung entbehrt nicht eines gewissen Mitleids.

Dem Gott des Koran bleibt auch nicht der Vorwurf des Unmoralischen erspart. Nicht nur, weil er ebenso das Böse wie das Gute schafft, sondern weil er Listen anwendet, um denjenigen, der guten Willens ist, straucheln zu lassen, statt ihn auf dem Wege des Guten zu belassen. In seiner Willkür verdammt er, wen er will. Daher bleibt dem Muslim ja auch nichts weiter übrig, als sich so oder so in sein Schicksal zu ergeben. Ein solches Gottesbild muß dem Christen getrübt erscheinen, denn es zeigt, daß etwas nur gut sein kann, wenn Gott es will. Es gibt nicht das Gute an sich. Daher beurteilen Christen auch die dem Propheten MOHAMMED vom Islam zugelegte Mittlerrolle zwischen dem Menschen und Allah als fragwürdig und bezichtigen den Islam bewußter christologischer Entlehnungen, um bei seinen Gläubigen das Gefühl des Ausgeliefertseins zu mildern und neben dem Christentum als ebenbürtig zu bestehen. Wie unbeständig und unzuverlässig Allah sein muß, ergibt sich für christliche Begriffe schon aus dem Auftrag an MOHAMMED, Koranverse zu revidieren und der unbegrenzten Macht Allahs, seinen Sinn zu ändern und sogar den geoffenbarten Koran für nichtig zu erklären. Spricht er doch in Sure 17, Vers 88, zum Propheten:

„Und wahrlich, wollten wir, so nähmen wir fort, was wir dir geoffenbart; alsdann findest du für dich hierin wider uns keinen Beschützer.“ Hat es einen Sinn, fragt der Christ, sich im Gebet an einen solchen Gott zu wenden? Wenn man nicht aus der Tiefe seines Herzens zum himmlischen Vater sprechen kann, muß das Gebet eine leere Formel bleiben, die lediglich einer äußeren Vorschrift genügt, vor allem dann, wenn jemand ein eingelerntes arabisches Gebet spricht, das er wegen seiner anderen Muttersprache nicht versteht. Dann wird das Beten zum Beschwören, zu einem Zauberspruch, der die unendliche Fremdheit des Angebeteten offenbart.

Der Christ betet in der Gewißheit, daß seine Worte erhört werden und ist sich dessen bewußt, daß Gott die richtige Lösung für seine Wünsche finden wird. Daß das Gebet des Muslims erhört wird, stellt er in Zweifel, denn dieser betet seiner Meinung nach nicht um der Erhörung willen, sondern um des rein menschlichen Zweckes, sich selbst seelisch durch Tugenden zu bereichern, die Allah wohlgefällig sind. Die Haltung des Christen, der sich Gott hingibt im Vertrauen auf seine Güte, muß daher dem Muslim unbekannt sein.

Auch islamische Mystiker, wenn sie das persönliche Leben verneinen, erreichen ihr vermeintliches Aufgehen in Gott ja nur durch einen ekstatischen Zustand, der das Bewußtsein ausschaltet. Ihre Sehnsucht nach der Vereinigung hat nichts mit Buße zu tun, sondern ist nur der Triumph menschlicher Übungen. Es handelt sich nicht um eine Überwindung der Sünde im bewußten Dienste Gottes wie beim Christen, die durch Gottes Hilfe geschieht. In der vom Islam geforderten Haltung der Achtung vor sich selbst und der stolzen Selbstbehauptung liegt ein wesentlicher Unterschied zu der Disziplin des guten Christen, dem die Demut dieses Verhalten eingibt.

Daher liegt der Schwerpunkt im religiös-weltlichen Handeln des Islam auch auf dem persönlichen Verdienst. Das beginnt bei der Verrichtung der religiösen Übungen, die nur dann verdienstlich genannt werden können, wenn man sie richtig vollzieht. Über die richtige Verhaltensweise kann sich der ernsthaft bemühte Muslim bei einem Lehrer oder bei einem Heiligen Rat holen. Ob ihm dafür ein Platz im Paradies sicher sein wird, bleibt jedoch eine offene Frage. Aber die überlieferten Traditionen verweisen auf die Gnade Allahs, die – vielleicht – dem Gläubigen zuteil werden kann. Sie gehört zu den Rechten eines allmächtigen „Herren“, der sie ausüben kann oder nicht.

Mit der Verdienstlichkeit hängt es auch zusammen, wenn die Muslime sich dem Nächsten gegenüber außerordentlich hilfreich zu erweisen pflegen und durch Almosen, den Zehnten und Geschenke ihrer Tugend einen guten Dienst tun wollen. Wer nach Mekka pilgert, wird nach islamischem Glauben von allen Sünden gereinigt. Das Streben nach verdienstlichen Leistungen an den Mitmenschen ist deshalb so weit verbreitet, weil sie sichtbaren, menschlichen Erfolg haben, während die Pflichten Gott gegenüber einen ungewissen Lohn haben. Das Einhalten der Verdienstlichkeiten ruft dem Muslim aber immer wieder das Jenseits ins Gedächtnis, und man darf nicht daran zweifeln, daß dahinter eine echte Frömmigkeit steht.

Die christliche Lehre von der Erlösung ruft im Islam stets neue Kritik hervor. Die in neuerer Zeit entstandene Ahmadiyya-Bewegung behauptet, der christliche Gott habe zwischen Gerechtigkeit und Gnade nur den einen Ausweg gefunden, Christus das volle Maß seiner harten Gerechtigkeit spüren zu lassen, um dann jenen gnädig zu sein, die dieser Tat zustimmen. Alle anderen aber, die die wirkliche Härte des Leidens Christi als ungerecht empfinden und ablehnen, kämen in die Verdammnis der Hölle. Bei Allah aber ständen Gnade und Gerechtigkeit ohne Konflikt nebeneinander, und niemand wird ihm als dem Herrn das Recht absprechen, nach seinem Willen zu verdammen oder zu vergeben. Weder das eine noch das andere ist ungerecht.

Diese Meinung verkennt die Art der Gerechtigkeit des christlichen Gottes. Die christliche Frömmigkeit kann niemals nach ihren Leistungen gemessen werden, sondern am Gehorsam und dem festen Glauben, daß Gott den Menschen zum Heile führt durch Jesus Christus, den Gott als Frommen und Gerechten, als das Maß der Gerechtigkeit an Stelle aller anderen angenommen hat. Diese Entscheidung Gottes zu bejahen, heißt Frömmigkeit.

Im Islam besteht die Frömmigkeit in der Einhaltung der immer zahlreicher werdenden Vorschriften, die geeignet sind, im Gläubigen ein Gefühl der Unsicherheit hervorzurufen. Diese Vorschriften tragen einen gesetzlichen Charakter, über den nur der Sachverständige Auskunft zu geben vermag. Darum entbehrt der Gottesdienst der Hingabe an Gott, die einen Wert an sich darstellt. Er wird zu einer zweckgerichteten Betätigung, die es darauf anlegt, die eigene Gerechtigkeit zu mehren. Das, was buchstäblich vorgeschrieben ist, zieht die Gläubigen in seinen Bann, nicht wie im Christentum der Heilige Geist, der die Menschen freimacht. Außerdem erweist sich die Einhaltung der ganzen Gesetzesfülle des Islam als utopisch. Trost für diese Unzulänglichkeit bietet die vage Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. Dem Wunsch zur Selbsterlösung haftet daher ein unheilbarer Mangel an. Der Buchstabe verhindert hier die lebendige Begegnung mit Gott, während im Zentrum des Christentums immer der Herrgott steht, die Lehre, das Wort, das im Fleisch Verwirklichung findet.

Nicht die Lehre macht den Christen, sondern der Herr, der durch Opfer und Auferstehung die Sünde der Welt auf sich genommen hat und ihr Erlöser geworden ist.

Dem Islam fehlt dieser Erlöser, er will ihn auch nicht, weil das ein gotteslästerliches Vergehen wäre. Die Macht muß allein bei Gott bleiben, der sich seines göttlichen Charakters begeben würde, wenn er einen anderen damit belehnt. Zwischen CHRISTUS und MOHAMMED klafft der gewaltige Unterschied, daß der eine das Wort und die Wahrheit verkörpert, der andere sie jedoch nur prophetisch verkündet. Deshalb liegt das Schwergewicht im Islam auf dem Wort, das Vernunft und Klarheit garantiert, keine meta-physischen Spekulationen zuläßt und daher dem Menschen die beste aller Religionen bietet.

Das Mittelertum Jesu Christi hat von Anbeginn eine der menschlichen Erlösungssehnsucht entgegenkommende Unruhe in die Welt gebracht, die sich trotz Koran und orthodoxen Widerspruchs auch in der islamischen Gemeinde bemerkbar gemacht hat. Die nachträgliche Verherrlichung MOHAMMEDs mit unzähligen Attributen des Christusbildes zeugt offensichtlich von einer Entlehnung christlichen Gedankengutes. Das bedeutet aber keine Annäherung an das Christentum, sondern im Gegenteil eine schroffe Verneinung der Christusgestalt, weil man ja seinen eigenen, den einzig richtigen Mittler besitzt. Diese Erhöhung des Propheten ist einer der aus der Geschichte des Zusammenlebens mit dem Christentum geborenen Versuche, im Wettstreit mit dem Rivalen unverwundbar zu werden.

Die Lehre von der Selbsterlösung durch Erfüllung des Wortes und die Mystik, deren Erlösungsübungen niemals von allen beherrscht werden konnten, stärkten die Position des Islam gegenüber dem Christentum nicht so sehr wie die Übertragung der Mittlereigenschaft auf den Propheten. Sein zu göttlicher Herrlichkeit erhöhtes Bild bedeutet dem einfachen Muslim heute wohl mehr als der starre Inhalt des Koran, denn es rührt unmittelbar an sein Gefühl, das sich hoffnungsbanke an die Person eines Führers zu Gott klammern möchte. Davon zeugt auch das wiederholte Auftreten von Mahdis, die sich als den verheißenen Messias ausgaben.

In diesem Streben findet das Christentum die Bestätigung der Wahrheit, daß alle, die nicht Christus bekennen, einem falschen Christus in die Arme laufen. In der Koranischen Verneinung des Erlösers setzt der Islam den Weg des Judentums fort. In der Umdeutung des Prophetenbildes zum Mittler hat er aber voller Ungeduld die Wartezeit selber verkürzt. Das hat er nach christlicher Ansicht dem Judentum voraus. Aber dieser Fortschritt enthält zugleich eine wesentliche Absage an MOHAMMEDs eigene Botschaft, ja deren Verleugnung. MOHAMMED gilt dem Christen daher als ein falscher Prophet. Dadurch, daß er Christus ablehnte, schuf er die Voraussetzung für seine eigene Erhöhung und lud Schuld auf sich selbst wie auf die Gläubigen. Im Hinblick auf die Schuld, die ja alle Menschen vor dem Vater tragen, betrachtet der Christ den Islam voller Mitgefühl als den verlorenen Sohn, dem vielleicht eines Tages die Vergebung des Vaters zuteil wird.

Beide, der Islam sowohl wie das Christentum, erheben für ihre Religion den Absolutheitsanspruch. Auf welche Argumente stützt er sich? Der Islam propagiert seine Offenbarung als die letzte und beste, weil sie alle Fehler der vergangenen Offenbarungen ausgemerzt habe. Er mißt also seinen Wert an den anderen Religionen, er glaubt sie überflügelt zu haben. Sein Anspruch basiert auf einem historischen Vergleich, und seine Überlegenheit leitet er aus dem Fazit eines geschichtlichen Fortgangs ab, der zur Wahrheit führt und beim Islam in der Wahrheit mündet.

Beim Christentum gründet sich das Absolute allein auf Gott, der den Menschen seine Religion beschert hat durch Jesus Christus. Die Wahrheit der Lehre des Evangeliums ruht auf der subjektiven Tat Gottes. Wenn es sich gegen andere Religionen absetzen und mit ihnen vergleichen muß, so ist das ein durchaus sekundärer Prozeß. Wenn Gott zum Menschen reden will, so kann er es nur in der glaubenserfüllten Stille. Daher besitzt das Christentum die Gewißheit der Absolutheit allein aus dem Glauben, aus dem Wort Gottes, das sich jedem Vergleich mit anderen Glaubensformen entzieht. Will man wirklich vergleichen, so beziehen sich diese Bemühungen auf die aus dem Evangelium erwachsene Religion, die als irdisches Abbild mit anderen Institutionen dieser Art gemessen werden kann. Dabei kommt es oft vor, daß der Islam, der die Methode des Vergleichs praktiziert, in der Hervorhebung seiner Frömmigkeit, seiner guten Werke und vernunftmäßigen Einstellung die christliche Religion in den Schatten zu stellen scheint. Er mißt immer mit menschlichen Maßstäben, weil auch seine Religion eine menschliche ist. Die Anpassung an die Natur des Menschen gibt ihm, wenn man den Erfolg abschätzen will, wirklich eine Chance, zu der das Christentum auf einem viel dornenreicheren Weg vorstoßen muß.

Aus dieser menschlichen Perspektive stammen auch die mannigfaltigen Möglichkeiten, die sich im religiösen islamischen Leben der menschlichen Schwäche anbieten. Für jedes Temperament, jede soziale Stufe, für jeden Bildungsgrad hat er etwas, das den Menschen seiner Religion verbindet. Er gibt dem einfachen Mann leicht herzusagende Glaubensformeln, an die er sich klammern kann, und dem Denker ein weltanschauliches Ideal. Er schenkt dem Verinnerlichten die Mög-

lichkeit mystischer Vertiefung und dem weltlich Gesinnten unzählige Anlässe zu gemeinnützigem Tun. Das unverbrüchliche Gesetz hält sie alle zusammen. Es liegt im Charakter einer für den Menschen geschaffenen Religion, daß sie das Verbindliche im Auge hat, daß sie einen Mittelpunkt gewährt, zu dem sich Menschen aller Art hingezogen fühlen. Das erreicht der Islam in bezug auf das Heidentum, indem er ihm einen höheren Grad der Religion anbietet, im Blick auf das Christentum, indem er es durch Sachlichkeit und bequeme Durchführung der religiösen Aufgabe zu gewinnen sucht. Die Tore seiner Toleranz sind nach beiden Seiten so weit wie eben erträglich geöffnet. In diesem Spielraum findet ebenso die griechische Philosophie wie die Mystik Platz, deren Eigenart ja doch einen Gegenpol zum wahren Charakter des Islam bildet. Die Religion soll dem Menschen gefällig sein, nicht der Mensch der Religion. Aus diesem Grunde wird das Religiöse der menschlichen Macht einverleibt und die Botschaft dem weitverzweigten Gefüge menschlichen Handelns dienstbar gemacht.

Das Geistesgut des frühen Islam beruhte auf einer alten, bereits Jahrtausende zuvor ausgeprägten Weltanschauung, die von Sumer und Akkad stammt und von den Muslimen übernommen wurde. Geisteskultur und Philosophie lassen sich in dieser Frühphase noch nicht trennen. Engel, Sterne und Gespenster waren kosmische Größen, denen der Orientale gleichermaßen ausgeliefert war. Sein gesamtes Lebensgefühl und seine Ethik waren diesen allgemeinsten Orientierungen unterworfen. Man könnte von einem Pantheismus mit einem Programm sprechen, da die Welt und ihr einheitlicher Aufbau von kosmisch-religiösen Gedanken her betrachtet wurden.

Astronomie und Theologie, Wahrsagerei und Zauberpraktiken formten sich zu kosmogonischen Vorstellungen. Die Mythologien dieser Zeit berichten von Gott, der auf einem Stuhl auf dem höchsten Punkt des Himmels sitzt.

Zur gleichen Zeit entwickelten sich volkstümliche Anschauungen, die die astronomischen Kenntnisse mit Sagen über Himmelsvorgänge verbanden und zur Entstehung von Götternamen und Geschichten beitrugen.

Dieser Stammesboden des Islam schuf die ersten Elemente eines magischen Weltbildes. Die sich daraus allmählich formende erste vor-islamische Philosophie war im Grunde noch Astrologie und die Religion eine mysteriöse Licht- und Offenbarungsreligion. Der Wetterdrache bewachte das Reich der Finsternis, der Lichtgott stieg mit der blauen Flut empor und verdrängte das Schattenreich. Der Parsismus, der Mithraskult und der Gnostizismus hatten von hier ihren Ausgang genommen. Die dualistischen Gedanken von Licht und Finsternis sollten später bei AL-HALLADSCH und in der gesamten islamischen Mystik zur Entfaltung des Lichtmonismus führen.

Auch die in den Islam hineinreichende Mondreligion hatte denselben Ursprung. Dieser Grundlage verdankte die islamische Philosophie ihre ersten vorlogischen Weltbegriffe, denn es wurde ja, wenn auch nur ansatzweise, der Versuch unternommen, die Seelenwelt zu gestalten. Man kann zwar noch nicht von Erkenntniskritik und von Phänomenologie, wie wir sie später antreffen, sprechen. HORTEN verfocht früher die These, es handele sich um eine Personifizierung des indi-

schen *Nirvāṇabegriffes* und der *Māyālehre*, die mit altpersischen und griechischen Vorstellungen zur Mystik verschmolz.

In der islamischen Glaubenslehre tauchen Fragen auf, die auch die Philosophie angehen, etwa die Willensfreiheit oder das Verhältnis des Göttlichen zum menschlichen Handeln. Der Unterschied zwischen der Religion des Propheten und der Spekulation war zunächst auch nicht so bedeutend, wie sich ja überhaupt Philosophie und Religion nur wenig unterscheiden müssen. Wenn das Gebiet des Wissens auch die Erscheinungswelt ist und das des Glaubens die übersinnliche Welt, so treffen sich doch beide in der Metaphysik. Sowohl die Religion als auch die Philosophie machen in ihrem Streben nach Letztwirklichem metaphysische Aussagen. Wer die Metaphysik bejaht, braucht hier keinen Bruch zu sehen. Eine weitere Gemeinsamkeit ist der Begriff des Absoluten, den sich jeder Philosoph bilden muß. Denn sein Urteil bedarf, um wahr zu sein, eines zureichenden Seinsgrundes. Das Absolute der Metaphysik und der Gott der Religion können von ihrem Streben her auf einen Nenner gebracht werden. Es besteht ein Wesenszusammenhang.

Hinzu kommt die Sicherung der Wahrheit. Die Schriftgelehrten des Koran machten sehr früh die Erfahrung, daß sich die Wahrheit des Korans nicht restlos sicherstellen lasse, daß es dazu der freien Entscheidung der ganzen Person bedürfe. Die Philosophie konnte helfen, den Wahrheitsanspruch vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen. Sie hilft den Inhalt der Heilslehre verstandesmäßig zu fassen und zu formulieren. Sie durchleuchtet den Glaubensinhalt und schreitet vom gelebten zum verstandenen Glauben. Damit trägt sie zugleich zur Sublimierung und Vergeistigung religiöser Vorstellungen bei und tritt der Verwilderung der Phantasie im Mythologischen entgegen. Durch Vernunftforschung und Betätigung der intellektuellen Kräfte der Seele ist Philosophie Dienst am Leben, an den Werten des Geistes, den Werten des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen. Der muslimische Philosoph wollte kein Nebeneinander von Philosophie und Religion, auch dann nicht, wenn er zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen unterscheidet.

Je mehr die Philosophie sich ausbreitete, um so mehr unüberbrückbare Unterschiede traten aber auf. Während die einen die Erscheinungswelt zu erforschen suchten, waren die anderen dem hingegeben, was der Erscheinungswelt zugrunde liegt und sich lediglich in der Erscheinung offenbart. Das Streben nach Wissen, der Erkenntnisdrang, war nicht identisch mit dem Erlösungsdrang, mit dem Verlangen des Muslims nach Heil. Der philosophische Versuch, die Welträtsel zu lösen, ist etwas völlig anderes, als die Erlösung des Menschen von negativen, wertwidrigen Mächten des Daseins. Wer die Welt ergründet, übersieht die Überwelt, das Überirdische, Göttliche. Der Heilsgott offenbart sich dem Menschen und bewirkt dadurch sein Heil. Der Wissensgott sucht nach theoretischen Erklärungsprinzipien. Der Philosoph benutzt als Erkenntnisquelle das wirklichkeitsbezogene Denken, der Gläubige die innere Erfahrung und das Erleben als Innenwerden und Erfassen Gottes. Denkooperationen, Beweise und Schlüsse stehen der irrationalen, unmittelbaren und ursprünglichen Gewißheit gegenüber. Die Philosophie denkt in abstrakten Begriffen, die Religion mehr oder weniger in an-

schaulichen Symbolen. Auf der einen Seite haben wir Lehrer, Forscher und Schulen, auf der anderen Heilige, Propheten und Gebetshäuser.

Die nach den ersten Gebieteroberungen immer mehr aufblühende Phantasie konnte sich innerhalb der starren Dogmatik des Koran nicht mehr entfalten. Die Folgen waren der Einbruch von religiöser Heuchelei und von Lastern aller Art, die nach einer theologischen Rechtfertigung suchten. Im extremen Fall bedeutete das: Die Sehnsucht nach dem Geliebten wurde zur Sehnsucht nach dem Ewigen, die sexuelle Lust wurde zur Lust nach Gott. Wenn Paare in der Umarmung versanken, „schlürfte ihre Seele aus dem Becher des Lebens himmlische Tropfen“.

Freidenkertum breitete sich aus. Die Ketzer behaupteten, der Koran habe gar keine Berechtigung, dem Leben, Denken und Fühlen Inhalt zu geben. Die üppigen Lebensbedürfnisse, vor allem in Persien, berauschten sich an altüberlieferten Kosmogonien und wandten sich allen eindringenden philosophischen Lehren und Ideen zu.

Es fehlte nicht an energischem Einschreiten der orthodoxen Richtung. Die Inquisition kannte kein Erbarmen. Die Philosophen waren den Priestern nie geheuer, da sie die Kernwahrheiten und Glaubenssätze über Gott und das Leben nach dem Tode nicht ernst nahmen. Der Philosoph AL-HALLADSCH formulierte die Sätze: „Ich bin die Wahrheit... Ich bin der, den ich liebe. Wenn du mich siehst, so siehst du ihn, und wenn du ihn siehst, so siehst du mich.“ Dafür wurde er gehängt, dann enthauptet und schließlich verbrannt. Schwärmer und dem Unglauben Verfallene sollten mit „Feuer und Schwert“ ausgerottet werden. Und es gab im 8. und 9. Jahrhundert viele Vorkämpfer und Märtyrer für Geistesfreiheit. Wenn man die Hexenverbrennungen und die Verfolgungen Andersgläubiger zur Zeit des christlichen Mittelalters bedenkt, könnten in etwa Parallelen zu dieser Entwicklung gezogen werden.

Trotzdem wurde der Kampf zwischen dem Dogma und seiner Rechtfertigung, zwischen dem Glauben und der Freiheit des Gedankens fortgeführt. Bei den meisten Philosophen kann man von einem selbstverständlichen Glauben an Gott sprechen. Sie suchten lediglich einen Gottesbeweis im spekulativen Erkenntnisdrang. Sie wollten fast im faustischen Sinne ohne Gnade allein aus den dem Menschen innewohnenden Geisteskräften die Offenbarung und das Universum in seiner Ganzheit erfassen und zum Ursprung des Seins vorstoßen. Dahinter stand die religiöse, fanatisch verfochtene Gewißheit, daß letztlich Gott und Welt eins sind.

Die Religion MOHAMMEDS bildete eine Einheit. Von der im Aufbruch begriffenen Philosophie kann man das nicht mehr sagen, denn sie erwuchs wie jede Philosophie individuell aus kleinsten Kultureinheiten. Sie ist von der Persönlichkeit des Denkers nicht zu trennen. Das islamische Reich schmolz aus verschiedenartigsten und sehr wesensverschiedenen Kulturen zusammen. Zu den Arabern gesellten sich die Perser, und zu ihnen die Türken und Mongolen. Aber auch Syrien, Palästina und Ägypten wirkten mit hinein, Indien, Nordafrika und die Mauren nicht zu vergessen. Klima und Geographie, der Zauber der Wüste, das Blau des Himmels und die Glut der Sonne, Unendlichkeit und Ab-

grenzung zugleich, begünstigten Magie und Mystik. Sie schufen die weite, licht-trunkene Seele des Orientalen. Er ist in allen Lebenslagen der Offenbarung nahe und schuf aus Religiosität seine Philosophie, seine Lyrik, seine Kulturideale. Aus dem Urerlebnis des Lichtes entstanden seine faszinierenden Kosmogonien, die man sich noch heute in den Zelten der Beduinen erzählt. H. L. KASTER hat uns die Legende von der „Erschaffung der Welt“ aufgezeichnet, die zeigt, wie sehr der Orientale in das große Ganze des Weltalls als Glied hineingestellt ist und sein Dasein unaufhörlich auf kosmische Größen bezieht.

Durch Übersetzungen gelangten berühmte Abhandlungen der Griechen zur Kenntnis der Muslime, meist waren nestorianische Christen die Übermittler. Die Kalifen bemühten sich, durch Gesandte vor allem medizinische und mathematische Bücher über das byzantinische Kaiserhaus in ihren Besitz zu bringen. Zu diesen Kostbarkeiten gehörten auch die „Elemente“ des EUKLID. Mittelpunkt dieser geistigen Gewinnung des klassischen Griechentums wurde die 830 von AL-MAMUN in Bagdad gegründete „Schule der Weisheit“. Sie enthielt ein Observatorium und eine öffentliche Bibliothek und beschäftigte eine beträchtliche Anzahl von bezahlten Übersetzern. Literatur, Kunst und Wissenschaft nahmen von hier aus einen Aufschwung, der nur mit der italienischen Renaissance verglichen werden kann. Neben dem Griechischen stand das persische Pahlavi in hohem Ansehen. Der nestorianische Arzt Hunain ibn IS-CHAQ und seine Helfer übersetzten die meisten Werke des GALENOs und seiner Schule aus dem Syrischen ins Arabische, außerdem die wichtigsten Werke von PLATON, HIPPOKRATES und ARISTOTELES. Dieser Eifer trug dazu bei, daß um die Mitte des neunten Jahrhunderts mehrere maßgebliche griechische Werke der Astronomie, Medizin und Mathematik ins Arabische übersetzt waren. Vor der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Griechen hatten die Muslime den größten Respekt, in der Dichtung lehnten sie sich mehr an die Perser an.

Neben der griechischen Wissenschaft entdeckten sie aber auch die indische. Aus den astronomischen Schriften der Inder übernahmen sie die Dezimalziffern und die Null.

Auf dem Gebiet der Algebra, deren Name arabisch ist, brachten es einige muslimische Gelehrte zu genialen Kenntnissen. Muhammed ibn MUSA, nach seinem Geburtsort al-Chwarizmi genannt, der von 780–850 lebte, gab Schriften über die indischen Zahlzeichen heraus, die Vorläufer unser europäischer Schreibzahlen. Seine astronomischen Tabellen wurden wie seine trigonometrischen Tabellen und quadratischen Gleichungen über viele Jahrhunderte in der damals zivilisierten Welt als maßgebend anerkannt. Die Überlieferung seines Lebenswerkes blieb in der Übersetzung des Gerhard von CREMONA im zwölften Jahrhundert der Nachwelt erhalten und führte den Terminus „Algebra“ auch in Europa ein. Sein mathematisches Genie trug viel zur Förderung der astronomischen Berechnungen bei.

Gerhard von CREMONA, der seinen Aufenthalt in Toledo dazu verwendete, das Arabische zu erlernen, soll annähernd einhundert Werke wissenschaftlichen Inhalts ins Lateinische übertragen haben, darunter die „Elemente“ des EUKLID, den „Almagest“ des PTOLOMAUS, Werke des AL-BATTANI, des ARCHI-

MEDES, AL-FARABI und ALHAZEN. Den astronomischen Forschungen des AL-BATTANI waren sehr genaue Berechnungen der Ekliptik, der Sonnen-, Mond- und Planetenbahn zu verdanken.

Das ptolomäische System wurde von den zahlreichen Astronomen im Dienste des Kalifen AL-MAMUN kritisch untersucht und nachgeprüft. Sie stellten fest, daß der Sonnenstand sowie der Durchmesser der Sonne sich änderten, daß Sonnen- und Mondfinsternisse periodisch eintreten mußten und nahmen die Kugelgestalt der Erde als gegeben an. Ihre Berechnungen des Erdumfangs ergaben eine Länge von 32 000 Kilometern. Die Antwort auf ihre Fragen gab ihnen das Experiment und die Beobachtung der Natur. Als Hilfsmittel besaßen sie bereits alle für die Astronomie wichtigen Instrumente wie Winkelmesser, Armillarsphäre, Quadranten und Sextanten mit weitausgreifenden Radien. Der Winkelmesser muslimischer Form kam im zehnten Jahrhundert auch bei den europäischen Seeleuten in Gebrauch und blieb es bis ins 17. Jahrhundert. Der Ausdehnung des Reiches entsprach der Wunsch, den traditionellen Handel weiter zu entwickeln. Zu diesem Zwecke mußte man die Wege erkunden und im allgemeinen über die Beschaffenheit der Erdoberfläche Bescheid wissen. Daher begann man mit der Aufzeichnung von Landkarten und der Beschreibung von Ländern. Um 850, mehrere Jahrhunderte vor MARCO POLOs Chinabericht, lagen bereits Andeutungen chinesischer Lebensverhältnisse vor, die sich auf die Reise eines arabischen Kaufmanns nach dem Fernen Osten stützten. Beschreibungen von Indien, Ceylon, Hinterindien und China beruhten in den meisten Fällen auf eigener Anschauung. Am meisten Interesse erweckten selbstverständlich die unter muslimischer Verwaltung vereinten Landstriche. In einem „Buch der Länder“ waren 891 bereits neben vielen fremden Gebieten Städte und Provinzen des islamischen Reiches beschrieben, und ein Jahrhundert später legte Muhammed AL-MUQADDASI mit seiner „Beschreibung des muslimischen Reiches“ eines der aufschlußreichsten Werke der arabischen Geographie vor.

Fleiß und Ausdauer ließen Arbeiten wie die „Annalen der Apostel und Könige“ des Abu Dschafar Muhammed AL-TABARI entstehen, der in unzähligen Bänden eine Chronik der Welt von ihrem Anbeginn bis zum Jahre 913 zusammenstellte, von der uns alle fünfzehn Bände erhalten blieben – kein Werk eigenen Geschichtsdenkens, vielmehr eine bienenfleißige Sammlung, die nichts auslassen wollte.

Den Typ des Universalgelehrten der damaligen Epoche verkörperte AL-BIRUNI (973–1048). Bei dem Fürsten MAHMUD von GHAZNA, im heutigen Afghanistan, genoß er ein Leben lang großes Ansehen und konnte ungehindert und großzügig unterstützt seiner Forschungs- und Denkleidenschaft nachgehen.

So kriegerisch die Taten MAHMUDs waren, so friedlich vollzog sich das Lebenswerk des Gelehrten, das in zahlreichen Schriften niedergelegt wurde. Im Vorwort zu seinem ersten Werk, den „Spuren der Vergangenheit“, vertrat er die Meinung, daß der Geist nur in völliger Unabhängigkeit von Überlieferung, Politik und subjektiven Meinungen gedeihen könne. Der Fürst MAHMUD von GHAZNA zog zur militärischen Eroberung Indiens aus, AL-BIRUNI mit ihm zur geistigen. Was er in vielen Jahren über die Kultur, Sprache, Volksgruppen,

Riten und Kasten Indiens in Erfahrung bringen konnte, veröffentlichte er 1030 in seiner „Geschichte Indiens“. Wissenschaft, Religion, Literatur, Philosophie fanden dabei mehr Beachtung als die politische Geschichte. Dieses Werk bezeichnet sehr gewissenhaft die Quellen und stellt im Bereich der Philosophie Vergleiche mit den Griechen an, die der klaren und nüchternen Art der Griechen den Vorzug vor der phantasiedurchrankten der Inder geben. Sanskrit hatte AL-BIRUNI bald gelernt und sich im Übersetzen geübt. Er erschloß den Indern die „Elemente des Euklid“ und den „Almagest“ des PTOLOMAUS.

Für den Sultan MASUD, den Sohn MAHMUDs, verfertigte AL-BIRUNI astronomische Tafeln, schrieb Abhandlungen über die indische Zahlenrechnung und über die astronomischen Hilfsinstrumente. Er beschrieb systematisch Metalle und Steine und bestimmte deren spezifisches Gewicht. Was die großen Gelehrten jener Zeit auszeichnete, war ihr Interesse und auch ihr Wissen, das alle Gebiete durchforschte, in denen Natur und Geist wissenschaftlich zu erfassen waren. Deshalb brachte die Epoche, deren Höhepunkt sich um das Jahr 1000 abzeichnete, eine Unmenge von enzyklopädischen Werken hervor. AL-BIRUNI war in der Kette dieser bedeutenden Enzyklopädisten schon fast der letzte. Im neunten Jahrhundert betätigte sich AL-KINDI als Arzt, schrieb über die Brechung des Lichts und galt als einer der ersten Philosophen der Araber. Der wenig später lebende Perser RHAZES, der sich als Arzt der Erforschung der Pocken und Masern zuwandte, bewährte sich gleichzeitig als Alchimist, Theologe, Astronom und Philosoph.

Auf AL-KINDIs Konjunktionenlehre der Planeten stützte sich die gesamte mittelalterliche Astrologie. Diese Wissenschaft war im Zuge der Christianisierung des römischen Reiches dort in schlechten Ruf geraten und hatte sich über Byzanz zu den Arabern gerettet. Es war jene Zeit, als die Neuplatoniker Athen aufgeben mußten und die Verlegung der Wissenschaftszentren der Mathematik, Medizin, Alchemie und Philosophie nach Persien und im weiteren Verlauf in das islamische Reich begann. Über Syrien gelangte die Kenntnis der Astrologie der römischen Kaiserzeit und der hellenistischen Zeit zu den Arabern, wurde nach der Übersetzung ihrer Werke durchgearbeitet und weiter erforscht. AL-KINDI schrieb von den Strahlungen der Sterne, die eine geheimnisvolle Macht auf alle Kreatur ausübten. Durch die Fortbewegung der Sterne ergäben sich unendlich verschiedene Einflüsse und Wirkungen sowohl im Bereich des einzelnen wie in der Gesamtheit der Gestirne. Wer sich auf die Stellung der Gestirne und die Wirkung und Zwischenwirkung ihrer Strahlen verstünde, der könne jede kleinste Handlung und jedes Ereignis nachträglich und vorhersehend aus den Sternen erkennen.

Drei verschiedene Arten von Konjunktionen der Planeten unterschied AL-KINDI; kleinere gäbe es alle zwanzig Jahre, größere nach Ablauf von zweihundertvierzig Jahren und die ganz großen nur alle neunhundertsechzig Jahre. Diese großen seien entscheidend für den Verlauf der Weltgeschichte und kündigten jedesmal eine neue geschichtliche Ära an.

Dieser AL-KINDI war in Basra zu Hause. Sehr viele seiner gelehrten Kollegen am Hof zu Bagdad und in den bedeutenden Schulen des Reiches hatten kein

arabisches Blut in ihren Adern. Sie stammten aus den nördlichen und nordöstlichen Teilen des islamischen Reiches und waren hauptsächlich Perser aus den Großstädten, die sich in die neuen Schwerpunkte des Reiches begaben. Die astrologischen Kenntnisse dieser Männer wurden aus der Überlieferung ihrer Heimat zwischen Euphrat und Tigris gespeist.

Der Name des THABIT war den mittelalterlichen Astrologen allerorten bekannt. Er stammte aus Harran und wurde als Hofastrologe des Kalifen in Bagdad angestellt. Er verfügte über erstaunliche mathematische Kenntnisse und übersetzte aus dem Griechischen Werke der Astronomie, Mathematik und Medizin. Auch als Arzt machte er sich einen Namen. Sein Ruf als Astrologe beruhte auf der Wahrung seines heimischen Sternenkultes, der Gebete und Opfer verlangte, da die Sterne angeblich von Dämonen, Geistern und intelligenten Wesen bewohnt seien. Diese alte, im Zweistromland gewachsene Form der Astrologie, bereichert durch ägyptische, neuplatonische und gnostische Einflüsse, verfügte schon über sehr genaue Berechnungen und stand der anderer Herkunft in keiner Weise nach. THABITs astrologische Autorität stützte sich auf genaueste Kenntnisse der Häuser und Stationen, Konjunktionen und Oppositionen, ihrer Eigenschaften und Bedeutungen.

Von der arabischen Astrologie gingen sehr wichtige Anregungen über Spanien auf die Gelehrten des damaligen Europa über. Unter ihnen befand sich GERBERT von AURILLAC, der spätere Papst SILVESTER II., der 1003 starb. In der damaligen Hochburg arabischer Wissensübermittlung, in Toledo, hatte er sich vorwiegend mit Mathematik und Sternkunde befaßt. Sein beachtliches Wissen auf diesen Gebieten brachte ihn in der Meinung des Volkes zeitweilig mit Dämonen in Verbindung. Auch der Engländer Daniel MORLEY hörte in Toledo arabische Astrologie und verarbeitete diese Kenntnisse in einem eigenen Werk. Michael SCOT, der Astronom des Staufenkaisers FRIEDRICH II., erfand die Geschichte von der Weitergabe der astrologischen Weisheit aus der grauen Vorzeit über auserwählte Männer christlichen, jüdischen und arabischen Blutes bis in seine Gegenwart und deutete damit eine überreligiöse Gemeinschaft magischen Wissens in aller Welt an. Die geistigen Übereinstimmungen der Ansätze bei Christen und Arabern betonte auch ALBERTUS MAGNUS, aber mit der Tendenz zum Christlichen. Bei ihm wurden die intelligenten Wesen der Gestirne Engel, und ebenso wandelte er gern alle Erkenntnisse, die im arabischen Bereich entstanden waren, in christlicher Auslegung um. Für die Konjunktionenlehre der arabischen Astrologie zeigte er lebhaftes Interesse und legte schriftlich manches darüber nieder.

Den offenen christlichen Anstrich erhielt die Konjunktionenlehre bei ROGER BACON. Er erklärte aus den günstigen Planetenständen bei allen wichtigen Begebenheiten innerhalb des Christentums dessen Auserwähltheit vor allen anderen Religionen.

Gegen dieses Vorgehen, die astrologische Deutung des Religiösen, schaltete sich jedoch die Kirche ein, die sich solch „heidnische“ Praktiken verbat und in einem Falle sogar den Tod durch Feuer über einen allzu eifrigen astrologischen Chri-

stusdeuter verhängte. Über die Jünger der Wissenschaft sickerten natürlich auch Tropfen arabischen Geistesgutes unter das Volk.

Der wachsende Wohlstand der Bevölkerung des islamischen Reiches förderte die Beschäftigung mit der eigenen Person. Man wollte nicht nur reich, man wollte auch gesund sein. Dieser Wunsch hob das Ansehen der ärztlichen Kunst und ihrer Schwesterwissenschaft, der Pharmazie. Apotheken und Drogerien boten ein einträgliches Geschäft, und der Handel mit Drogen im großen lohnte sich ebenfalls. In der Kunst der Therapie brachten es die muslimischen Ärzte zu großer Vollkommenheit. Ihre chirurgischen Kenntnisse erwarben sie, weil die Religion das Sezieren von Leichen verbot, meist theoretisch oder gelegentlich einer Schlacht, in deren Folge sie Gelegenheit fanden, Verwundete zu verarzten, oder an tierischen Körpern. Durch Einatmen betäubender Dämpfe oder durch Rauschgift konnte bei Operationen der Widerstand des Patienten ausgeschaltet werden.

Unter der Regierung HARUN al-RASCHIDs entstand in Bagdad das erste Spital, nach dessen Vorbild überall im Lande Krankenanstalten eröffnet wurden, deren berühmteste das „Bimaristan“ in Damaskus war. Hier schalteten zahlreiche Ärzte, Meister ihres Faches, und deren Schüler, die nicht ohne eine vorher abgelegte Prüfung praktizieren durften. Man kannte auch bereits ambulante Krankenbehandlung. Gefängnisinsassen erhielten gelegentlich ärztlichen Beistand, und auch in abgelegenen Dörfern wurde von Zeit zu Zeit Sprechstunde abgehalten. Die Betreuung von Geisteskranken war mit in die ärztliche Fürsorge einbezogen und stempelte die Patienten nicht, wie es noch lange in Europa geschah, zu Aussätzigen oder Verbrechern.

Der Krankenbehandlung dienten die zahlreichen Neuentdeckungen auf pharmazeutischem Gebiet, das als Wissenschaft die Domäne der Araber wurde. Neue Präparate auf der Basis von Eisen, Quecksilber und Antimon wurden entdeckt. Zucker fand Verwendung zur Herstellung von allerlei Sirupsorten zum Einnehmen bei bestimmten Krankheiten. Viele Pflanzen wurden, spätantiker Überlieferung folgend, auf ihre Heilwirkung untersucht und der Medizin nutzbar gemacht, darunter Rhabarber, Eisenhut, Mutterkorn, Kampfer und Alkohol.

Diese hervorragende Epoche arabischer Medizin brachte einige große Geister hervor, deren fleißig zusammengetragener schriftlicher Nachlaß sich über Spanien Eingang nach Europa verschaffte und an den Hochschulen viele Jahrhunderte die Grundlage ärztlichen Wissens darstellte. Unter ihnen machte sich der in fast allen Künsten bewanderte ar-RAZI, in Europa RHAZES genannt, einen Namen als bedeutender Kliniker. Seine Untersuchungen über Masern und Pocken waren die ersten Beobachtungen über Infektionskrankheiten. Seine Abhandlung wurde in lateinischer Übersetzung jahrhundertlang in Europa gedruckt und erlebte noch im 19. Jahrhundert in England eine Neuauflage. Seine anderen, umfangreichen Werke über alle Gebiete der Medizin wurden als kostbarer Besitz von einzelnen Bibliotheken gehütet.

Als Fürst der Ärzte galt der aus Buchara stammende ibn SINA, der unter dem Namen AVICENNA in ganz Europa bekannt wurde. Trotz seines äußerlich unruhigen Lebens, das er in einer Autobiographie beschrieb, zeichnete er in un-

zähligen, oft oberflächlichen Bänden ein schier unerschöpfliches Wissen auf. Zu diesen Werken gehört das medizinische Standardwerk „Al-Qanun“, das in der lateinischen Übersetzung den Titel „Canon medicinae“ erhielt. Hier befaßte sich AVICENNA sowohl mit Hygiene und Physiologie als auch mit der ärztlichen Therapie und der Pharmakologie. Die ärztliche Kunst erblickte AVICENNA in der Fähigkeit, die durch Krankheit gestörte Natur wieder zum normalen Funktionieren zu bringen. In seinen Belehrungen ließ er kaum eine Krankheit aus und beschrieb ausführlich Diagnose und Behandlung. Zur Augenheilkunde trug er die Beschreibung der Regenbogenhaut und der Lage der Muskeln in der Augenhöhle bei. Sein „Canon“ stellte sogar noch die Werke des RHAZES und die des GALEN in den Schatten.

Als Spezialist auf dem Gebiet der Augenheilkunde zeichnete sich Ibn AL-HAITHAM aus Kairo aus, der in seinem Werk über die „Optik“ sowohl Strahlenbrechung als binokulares Sehen und die Bedeutung der Dunkelkammer beschrieb. Noch Roger BACON und KEPLER profitierten von diesen Anregungen. Dem in Spanien geborenen ABULCASIS sagt man die besten chirurgischen Erfahrungen jenes Zeitalters nach. Ihm gelang die arterielle Unterbindung, und er regte zur Anwendung der Catgutnaht an.

Während Mitte des 13. Jahrhunderts durch den Mongolensturm die Gelehrsamkeit im Osten schwere Verluste erlitt, brachte das maurische Spanien auch nach dem Fall Cordobas im Jahre 1236 noch manches Nachahmenswerte hervor, das für das europäische Weiterdenken eine wesentliche Rolle spielte. Die nahe Berührung christlichen und islamischen Geistes brachte durch die geöffnete Tür einen frischen Luftzug in das von Klerus und Fürsten recht eingeeengte, in der Masse rückständige Abendland.

Um die Gestalt des persisch-arabischen Chemikers und Arztes Dschabir ibn HAIJAN kreisten im Mittelalter viele wundersame Geschichten, die im Zusammenhang mit seinen chemischen Experimenten standen. Die auf die Freilegung von Gold gerichtete alchemistische Praxis brachte als Begleiterscheinung auch recht nützliche Ergebnisse hervor, so die Gewinnung von Arsen und Antimon, ferner das Verfahren zur Färbung von Leder und Textilien oder das Reinigen von Metallen. Ein Jahrhundert später als DSCHABIR datierten einige Forscher die Tätigkeit eines anderen Chemikers mit Namen GEBER, der durch Verbesserung der Verfahren Schwefelquecksilber, Quecksilberoxyd und ein paar neue chemische Substanzen gewonnen haben soll, und dem die Herstellung von Salpeter- und Schwefelsäure nachgesagt wird. Da keine eindeutigen Belege über die Lebensdaten des GEBER vorliegen, nimmt man heute an, daß DSCHABIR mit seinem lateinischen Namen GEBER genannt wurde und daß es sich um ein und dieselbe Person gehandelt habe. Jedenfalls wurden kürzlich die dem DSCHABIR oder GEBER im Mittelalter zugeschriebenen Traktate, darunter die Schrift „Summa perfectionis magisterii“ als Schöpfungen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts identifiziert. Der Zuordnung dieser wichtigen alchemistischen Schriften zu einer Person hatte AL-DSCHABIR seine Autorität als tonangebender Chemiker des islamischen Reiches zu verdanken. Die Araber hatten das Experiment als Grundlage der Forschung entdeckt, das dem modernen Geist unentbehrlich geworden ist.

Ein Engländer, ROBERT of CHESTER, brachte die Kenntnis der arabischen Alchimie im 12. Jahrhundert aus Spanien in seine Heimat mit und machte sie in den Nachbarländern bekannt.

Das Mutterland der arabischen Wissenschaften erlebte seinen Höhepunkt im zehnten Jahrhundert. Danach begann die Religion mißtrauisch die ihr allzu freie Forschung zu hemmen. Man gab der Wissenschaft die Schuld an der Abnahme des Glaubens und warf ihr Selbstherrlichkeit und mangelnde Ehrfurcht vor. Mit der Machtabnahme ihrer Schutzherrn verlor die Wissenschaft im Volke an Interesse. Die Wurzel starb bereits ab, aber die Krone dieses gewaltigen Baumes trug im fernen Spanien gerade zu dieser Zeit noch die schönsten Blüten und Früchte.

Das Land schien vom Übersetzungsfieber geschüttelt, als stünde nur noch eine kurze Spanne Zeit zum Erwerb all des köstlichen Wissens zur Verfügung. Neben den Übermittlern standen auch spanische Gelehrte, die vor allem auf dem Sektor der Astronomie eigene Entdeckungen machten. Für die Schreibung der mathematischen Gleichungen erwiesen sich die von den Arabern aus Indien eingeführten Zahlen zweckmäßiger als die bisher römische Schreibweise. Für ihre Übernahme nach Europa trat um 1200 der italienische Mathematiker LEONARDO von PISO ein. Bald erschienen mathematische Abhandlungen einheimischen Ursprungs mit arabischen Ziffern. König ALFONS von Kastilien machte sie durch die Beschriftung seiner astronomischen Tabellen volkstümlich, so daß bis zum Ende des 13. Jahrhunderts das indisch-arabische Zahlensystem in Europa das römische weitgehend verdrängte. Zu dieser Zeit erlahmte dann auch die Übersetzungstätigkeit. Man hatte der europäischen Wissenschaft den wesentlichen Stoff aus dem Osten zugeführt und ihr das Rüstzeug zu eigener Entwicklung gegeben.

DIE LEGENDE VON DER ERSCHAFFUNG DER WELT

Wisse, daß das erste Ding, das Allah schuf, die wunderbare Tafel des Schicksals war, auf der nicht nur geschrieben steht, was je in der Vergangenheit geschah und in der Gegenwart und Zukunft geschehen wird, sondern auch jedes menschlichen Wesens Los für alle Zeit: ob es glücklich oder elend, reich oder arm sein wird in diesem Leben, ob es ein Gläubiger sein wird und danach das Paradies erbt, oder ein Kafir und in die Hölle geht. Die Tafel des Schicksals wurde gefertigt aus einer unvorstellbar großen weißen Perle, und sie hat zwei Flügel, wie die eines Tores. Es gibt gelehrte Männer, die versichern, diese Flügel seien aus zwei Rubinen von unvergleichlicher Größe und Schönheit, aber Allah allein weiß, ob sie die Wahrheit sagen.

Dann schuf Allah eine große Feder aus einem einzigartigen Edelstein. Sie ist so lang, daß es fünfhundert Jahre nehmen würde, wollte man von ihrem einen zu ihrem anderen Ende reisen. Sie ist gespalten an einem Ende wie eine gewöhnliche Schreibfeder und zugespitzt, und von ihrer Spitze fließt Licht, wie Tinte fließt von gewöhnlichen Federn oder Wasser vom Berge strömt. Dann rief die Stimme Allahs „Schreibe“, und der Laut ließ die Feder, die voll Leben und Verstand war, erzittern und die Spitze fing an, über die Tafel zu laufen, von rechts nach links, und die Dinge aufzuschreiben, die gewesen waren und jene, die sich ereignen

würden bis zum Tage der Auferstehung. Als die Tafel vollgeschrieben war, trocknete die Feder, und sie und die Tafel wurden weggeräumt. Sie werden aufgehoben in dem Schatzhaus Allahs, der allein weiß, was geschrieben wurde.

Das nächste Ding, das Allah schuf, war eine große weiße Perle von der Größe des Himmels und der Erde. Sobald die Perle geformt war, sprach Allah zu ihr. Sie erzitterte vor dem Donner seiner Stimme und schmolz und wurde zu Wasser, das in Wogen aufschäumte, Brandung auf Brandung. Wieder kam Allahs Befehl, und alles war still, und es gab eine große Fläche von reinem, ruhigem Wasser ohne Welle, ohne Geriesel und ohne Schaum.

Dann schuf Allah seinen Thron mit einem Sitz aus zwei großen Edelsteinen. Ihn stellte er schwebend über die Oberfläche des Wassers. Es gibt indessen einige, die sagen, der Thron sei vor dem Wasser und dem Himmel und der Erde geschaffen worden. Sie sagen auch, menschliche Baumeister legten zuerst das Fundament eines Gebäudes, bevor sie das Dach aufstellten, aber daß Allah, um seine Allmacht zu zeigen, zuerst das Dach aufstellte, das sein Thron ist.

Der Wind, dem er Schwingen gab, war das nächste, was er schuf. Niemand außer Allah weiß, wieviel Wind es gibt, noch wie weit sich die Atmosphäre erstreckt. Allah gebot dem Wind, das Wasser zu stützen, wie es seinen Thron stützte. Danach schuf er eine große Schlange, die rund um seinen Thron liegt. Ihr Kopf ist eine große weiße Perle, ihr Körper ist aus Gold, und ihre Augen sind zwei Saphire. Niemand außer Allah kennt die Größe der Schlange. Der Thron ist der Thron seiner Macht und Größe und der Sitz der seines Ruhmes und seiner Majestät, und er wurde nicht geschaffen, weil Allah seiner bedurfte, sondern nur, um seine Größe und seinen Ruhm zu entfalten, die seit Ewigkeit da sind.

Dann gebot Allah dem Wind, das Meer zu schlagen, das die Wellen hoch aufschäumen ließ. Durch Allahs Befehl wurde der Schaum harte Erde, die nun auf dem Wasser schwamm, während Dampf und Gischt zu Wolken wurden. All dies nahm ihm zwei Tage. Die Wellen ließ er dann zu Bergen erstarren, um der Erde einen Halt zu geben und zu verhindern, daß sie umhertreibe. Die Bergsockel sind alle verbunden mit den Wurzeln der großen Káf-Gebirgskette – dem Kaukasus –, welche die Erde umzieht wie der hohe Rand eines Backtrogens, und was darinnen ist, davon abhält, in den Raum zu fallen.

Als nächstes ordnete Allah an, das auf der Oberfläche der Erde verbliebene Wasser in sieben Meere zu teilen, getrennt voneinander durch ebenso viele Kontinente, aber verbunden durch Golfe und Meeresstraßen mit einer Unzahl von Lebewesen und der Nahrung, sie zu erhalten. Die sieben Kontinente unterscheiden sich durch ihre Witterung und die Pflanzen und Tiere, die auf ihnen leben. Es nahm Allah zwei andere Tage, diese Dinge zu ordnen. Jetzt schaukelte und rollte die Erde wie ein Schiff auf dem Meere, so daß alle lebenden Wesen sehr krank wurden. Deshalb befahl Allah einem starken Engel, unter die Erde zu gehen und sie zu stützen. Der Engel tat, wie ihm befohlen wurde und hielt, einen Arm nach Osten und den anderen nach Westen ausgestreckt, die Erde aufrecht. Dann, damit der Engel etwas hätte, auf dem er stehen könne, schuf Allah einen großen Felsen aus grünem Smaragd, dem er gebot, unter des Engels Füße zu rollen und ihn zu

stützen. Dann, als es nichts gab für den Felsen, um darauf zu ruhen, wurde ein großer Bulle geschaffen und ihm befohlen, unter den Felsen zu gehen und ihn zu tragen; einige sagen, auf seinen Hörnern, und andere, auf seinem Rücken. Die das erste sagen, erklären die Erdbeben damit, daß der Bulle von Zeit zu Zeit den Felsen von einem Horn auf das andere schiebe. Er hat so feurigrote Augen, daß niemand sie zu schauen vermag, ohne sogleich mit Blindheit geschlagen zu werden. Er heißt Behemoth und steht auf dem Rücken eines großen Wales, der in einem Ozean umherschwimmt, den Allah zu diesem Zwecke geschaffen hat. Unter dem Meere und um es und um die Erde ist Luft, die auf der Dunkelheit ruht, durch die in den ihnen vorgeschriebenen Jahreszeiten sich die Sonne, der Mond und die Sterne bewegen, geschaffen, der Erde Licht zu geben.

Manchmal kommt es vor, daß Sonne oder Mond sich teilweise verdunkeln. Die Erklärung ist nicht schwer: Wenn der Mond voll und rund ist und sein Licht auf jenen Teil des großen Meeres fällt, in dem der Wal schwimmt, öffnet das Ungeheuer hier und da sein Maul und packt ihn. Es würde ihn sicher verschlucken, aber es muß seine Beute wieder herausgeben, wenn die Rechtgläubigen schnell in lautes Wehklagen ausbrechen und beten. Die Verdunkelung der Sonne hat einen anderen Grund. Sie ist ein Zeichen Allahs, eine feierliche Warnung gegen die Sünde. Die erste, die sich je ereignete, diente dazu, die Menschen zu ermahnen, auf die Predigten ABRAHAMs, des „Freundes Gottes“ zu hören, mit dem der Friede sei, die zweite, die Lehre ISAS, des Sohnes MIRIAMs, zu bestätigen, mit dem der Friede sei, und in unseren Tagen ereignet sich das Wunder sooft, damit die Menschheit sich die Lehre des Apostels Allahs zu Herzen nehme, mit dem Gebet und Friede sein mögen.

So ruht also die Erde auf den Schultern eines Engels, und der Engel auf einem großen Smaragdfelsen, und der Felsen auf den Hörnern oder Schultern eines Bullen, und der Bulle auf dem Rücken eines großen Wales, und der Wal oder Drache schwimmt in einem großen Meere; das von der Luft getragen wird, die umgeben ist von Dunkelheit. Die himmlischen Körper scheinen durch die Dunkelheit, aber was hinter der Dunkelheit ist, weiß Allah allein.

Wie ist es jedoch gekommen, daß der Mensch um die Wunder weiß und sie versteht? Wisse, nachdem Allah so die Welt geschaffen hatte, rief er den Verstand ins Leben. Und er sagte zu ihm: „Sauge Wissen ein“, und er tat, wie ihm geheißen wurde. Dann sagte Allah zu ihm: „Empfange die Fähigkeit, Dinge zu begreifen“, und es geschah. Dann sagte Allah: „Von allen Dingen, die ich durch meine Macht und Majestät geschaffen habe, liebe ich nichts mehr als dich. Durch dich will ich einsetzen und absetzen, durch dich will ich schenken, durch dich bestätigen, durch dich bestrafen.“ Deshalb erklärte auch Allah durch den Mund seines Propheten, dem Gebet und Lob sei, „Weise ist der Mensch, der wahrhaft und geduldig in seinem Gemüte ist, und nur der Verstand erlöst die Menschheit vom Übel.“ Deshalb gestattet Allah dem Verstand auch den Eintritt in das Paradies und gibt ihm die Gabe, alle Geheimnisse zu entdecken, und er wird den Weisen am Tage des Gerichtes nicht in derselben Art bestrafen, in der er die Unwissenden bestraft, die mit ihren Lippen schmeicheln und mit ihren Zungen lügen und sich mit Dingen abgeben, die sie nichts angehen, und nach Dingen fragen, die sie

nicht verstehen, selbst wenn sie auch vielleicht zu lesen und zu schreiben vermögen. (Aus dem Arabischen von H. I. KASTER.)

Dieses Beispiel zeigt, wie stark die Geisteskultur der Muslime von vornherein mit Philosophie als Lebenshaltung durchtränkt ist. Das Leben des Muslims ist im voraus bestimmt. Es liegt nahe, daß ihm daher das, was ihn bestimmt, wichtig und der Begründung wert erscheint. Hier siedelten sich Mystik, Philosophie und spekulative Anschauungen an. Den Theologen trat dieser Zusammenhang weniger ins Bewußtsein, denn ihnen lag die Verteidigung der Dogmen des Korans mehr am Herzen. Die Frage nach dem eigentlichen Aufbau des gesamten Weltalls trat als unlösbar zurück. Die Philosophie widmete ihre Aufmerksamkeit mehr den Grundideen im Weltbild fremder Kulturkreise, um durch Vergleich die eigenen Fragen zu klären.

Der Vielzahl von geistigen Anregungen verdanken die Muslime letztlich das Entstehen ihrer Hochkultur. Denn die geistigen Kämpfe vollzogen die entscheidende Kulturbewegung im islamischen Reich.

Wüstenstämme primitiver Bildung, aus denen das Kalifat hervorgegangen war, entfalteten sich zu einer Hochkultur von damals einmaliger Prägung. Die Religion fing an, sich mit der höchsten Form des Geistes, mit der klassischen griechischen Philosophie, auseinanderzusetzen. Phantastische Diskussionen um eine befriedigende Welterfassung und die Gewalt der Auseinandersetzungen vertieften und veredelten das Wesen des islamischen Menschen. Auch wenn man der Philosophie ihre Originalität absprechen und sie ein Sammelsurium zerstreuter Gedanken nennen wollte, sie war es, die dem Islam unschätzbare Kräfte zuführte und ihn in seinem politischen Kampf stärkte.

Er entfaltete eine bewundernswerte elastische Fähigkeit, fremdes Geistesgut zu assimilieren und den eigenen Bedürfnissen anzupassen – eine Fähigkeit, der Europa viel zu danken haben sollte. Denn was da an fremdem Wissen und an fremden Erkenntnissen in Eigenenergie umgewandelt wurde, kam über das muslimische Spanien und Süditalien ins Abendland und wurde mitbestimmend für den Weg unserer geistigen Entwicklung. Wir lernten ja ARISTOTELES durch die Vermittlung des Islam kennen.

Unter den Umaiaden, zwischen 661 und 750 vollzog sich philosophisch der Übergang von den Kosmogonien der Beduinenstämme zur denkerischen Erfassung der Welt. Griechische und christliche Gedanken, besonders des abendländischen Asketentums, fanden in Ägypten und Syrien Eingang und bewirkten eine Verinnerlichung.

Unter der den Umaiaden folgenden Abbasidenherrschaft verstärkten sich die Fremdeinflüsse auf allen Geistesgebieten erheblich, besonders in Kunst und Philosophie. Neben die Ideen des Christentums und Griechenlands traten diejenigen Indiens und vor allem Persiens. Von Persien nahm die eigentliche islamische Philosophie im 9. Jahrhundert ihren Ausgang. Unter den Theologen und Mystikern fanden sich erstmals „Ungläubige“, die der Verfolgung durch die orthodoxen Korananhänger ausgesetzt waren. Der erste Geisteskampf wurde ausgetragen. Er äußerte sich in Widersprüchen, Gegensätzen und Spaltungen. Die

Inquisition versagte zwar vor den heranreifenden Ideen, verschärfte aber den Abgrund und setzte die kulturelle Einheit aufs Spiel.

HARUN al-RASCHID versammelte und förderte an seinem Hofe nicht nur Künstler und Dichter, sondern auch Philosophen, Mystiker und Derwische. Ärzte und Naturwissenschaftler huldigten einer äußerst liberalen Weltanschauung, bei der griechische Einflüsse eine bedeutende Rolle spielten.

Das Gedankengut des ARISTOTELES wurde trotz unterschiedlicher Wertung in den theologisch-philosophischen Schulen gefördert. Es erschien dem Islam zunächst relativ ungefährlich, obwohl es der Feinfühligkeit und geistigen Sensibilität des Orientalen sehr materialistisch vorkam. Griechische Begriffe, die in die islamische Theologie übernommen wurden, empfand man nach ihrer Assimilation als echtes islamisches Geistesgut.

Die überlegeneren, weil gebildeten Philosophen rechneten sich zu den liberalen Kreisen. Parallel entwickelte sich eine extreme Linie der Mystik, und die schiitisch-mystische Strömung des Lichtkultes gewann an Boden.

Von HARUN wurde behauptet, der Lichtkult hätte ihn so begeistert, daß er sich vornahm, in Mekka eine heilige Feuerstätte zu errichten.

Es fehlte nicht an Bemühungen, die extremen, auseinanderklaffenden Geistes-tendenzen im Abbasidenreich irgendwie miteinander in Einklang zu bringen, drohten sie doch den inneren Verfall des Islam herbeizuführen.

Unter den Seldschuken bildete die Hochschule in Bagdad das geistige Zentrum. Hier erwies sich al-GHAZALI als der große Synthetiker. Subjektive Mystik, fremdes, zersetzendes Geistesgut und die strenge Orthodoxie kennzeichneten im wesentlichen den Geist seiner Zeit. Rechtsschulen präzisierten die Begriffe. Hatte der von 980 bis 1037 lebende Iranier AVICENNA noch ein spekulatives System geschaffen, so baute al-GHAZALI (1058–1111) allein auf der praktischen Ethik. Ihm kam es einzig auf die Verinnerlichung und gelebte Wahrheit an. Daher verglich man ihn mit Sokrates oder zieh ihn des Skeptizismus und der Flucht vor der logischen und begrifflichen Problematik seiner Zeit. Auch er konnte letztlich nicht die verstandesmäßigen Bedürfnisse der Religion zufriedenstellen, und so gingen die Aufgaben ungelöst auf die kommenden Generationen über.

Nach AVICENNA, dem bedeutendsten Systematiker des Islam, glitt die Philosophie weitgehend in philologisches Fahrwasser ab. Bei al-GHAZALI machte sich schon etwas von der Gegnerschaft gegen die Philosophie bemerkbar, die bei dem 1243 gestorbenen SAHRAZURI in seiner berühmten Schrift gegen die Philosophie offen ausgespielt wurde. Philosophen und Mystiker wurden zu verdächtigen Elementen. Ibn HALLADSCH und SUHRAWARDI wurden sogar hingerichtet.

Im islamischen Spanien wurde die Philosophie stark von jüdischem Denken beeinflusst. Ihre Hauptvertreter waren im zwölften Jahrhundert AVEMPACE mit seinem neuplatonischen System der Selbsterlösung, Ibn TUFALL mit seiner Weltflucht und Skepsis gegen die Religionen, und schließlich als bedeutendste Gestalt AVERROES mit seinem System scharfsinniger Aufklärung. Die spanisch-maurische Philosophie übte damals einen nachhaltigen Einfluß auf das übrige Europa aus, ohne die philosophischen Anliegen der islamischen Kernländer wesentlich zu

berühren. Dort mußte sich die Philosophie seit dem 13. Jahrhundert vor den Angriffen der Theologie zurückziehen und führte fortan ein untergründiges Dasein, aus dem sich zuweilen noch einzelne bedeutende Stimmen erhoben. Enzyklopädische Zusammenfassungen überwogen alle anderen Schriften, denn sie erregten weniger das Mißtrauen der Orthodoxie. Ibn CHALDUN entwarf Ende des 14. Jahrhunderts eine bedeutende Geschichtsphilosophie. Im übrigen speiste sich das Denken aus den Reichtümern der Vergangenheit, die aus Griechenland, Indien, Persien, dem Freidenkertum und der konservativen Korantheologie, der Mystik, dem Juden- und Christentum zusammengetragen waren.

Ab 1500 schlug das islamische Geistesleben einen individuell persischen, einen türkischen und einen vorderasiatischen Weg ein.

Die Osmanen schufen sich ihre eigene Kultur und bauten Konstantinopel zu deren Zentrum aus. SULEIMAN der Prachtige forderte Theologen und Philosophen zu Streitgesprächen heraus und stellte ihnen Preisaufgaben. Trotz der orthodoxen Grundhaltung der Sultane wurde die Wissenschaft erheblich gefördert und die Philosophie in Form und Ethik auch von der Orthodoxie anerkannt und aufgenommen. Philosophie und Mystik übten einen mäßigen Einfluß auf die Konservativen aus.

Unter den Mogulkaisern im islamischen Indien vereinigten sich indische, hinduistische und parsistische Gedanken zur Bewältigung des Daseins. Um 1600 blühte dort das philosophische Leben. Der Mogulkaiser AKBAR (1556 bis 1605) förderte an seinem Hofe und in seinem Herrschaftsgebiete Kunst und Wissenschaft. Es entstanden philosophische Schulen, die dem freien Denken gewidmet waren. Denken aus zweiter Hand und sämtliche Kommentare waren verpönt. Nordindien wurde die begehrte Zufluchtsstätte der von der Schia aus Persien geflohenen Sunniten.

Persien war unter den Safawiden wieder groß geworden und lag geistig an der Spitze der islamischen Länder. Unter Schah ABBAS erreichte die persisch-schiitische Kultur einen ihrer Höhepunkte. Die Tradition wurde erschlossen und lieferte Anregungen zur Formulierung neuer Denksysteme. Im Gesamtplan der Kultur nahm die Philosophie jedoch einen verhältnismäßig bescheidenen Platz ein. Immerhin war ihr aber die Möglichkeit zur Klärung letzter Daseinsfragen auch offiziell gegeben.

Im ganzen kann gesagt werden, daß seit der Zeit des Mongolensturms bis ins 17. Jahrhundert mit Ausnahme Indiens die Philosophie des Islam ein Dasein am Rande des großen Geschehens fristete. Seit 1800 führten europäische Einflüsse sowohl im indischen Islam wie in Persien und der Türkei zu Reformbewegungen. Zunächst waren diese Bemühungen zwar auf Technik, Handel und Verfassung gerichtet. Weltanschauliche und philosophische Ideen fanden jedoch über das Praktische bald einen Zugang ins islamische Lager. Man wollte um keinen Preis als rückständig gelten, ohne jedoch dem Christentum zu verfallen. Bis 1880 wurde das gesamte Gebiet des Islam von der Reformfreudigkeit ergriffen. Viele Theologen reformierten ihre Terminologien. Die diplomatischen und kriegerischen Auseinandersetzungen riefen jedoch bald eine starke Opposition hervor, die zur Neubelebung der Orthodoxie führte. Sie warf das warnende Wort von

der Selbstpreisgabe des Islam in die Debatte. Denn viele Muslime hatten die Werte ihrer Überlieferung schon fast aufgegeben. Ab 1900 steigerte sich der durch den Kolonialismus geschürte Haß gegen die europäischen Völker immer mehr. Der Gedanke der Selbstbehauptung schlug Wurzeln. Der Kampf gegen das Christentum führte zu einer Abriegelung gegen alle geistigen Einflüsse Europas. Das Bewußtsein des eigenen Wertes, genährt vom Glauben an das Kismet, rief die Ablehnung alles Nichtislamischen hervor und forderte Gleichberechtigung der Muslime gegenüber den Christen. Von Indien bis Marokko festigte sich diese Front. Umgekehrt erwachten in Europa manche in ihrem Ausgangsland längst abgelegten islamisch-mystischen Strömungen. Das gab dem Islam neuen Auftrieb, und die Überlegenheitsgefühle beider Seiten gerieten hart aneinander.

In großen Zügen lassen sich vier Perioden islamischer Philosophie unterscheiden. Die erste stand noch im Banne des arabischen Geistes und war durch das Werdende und Gärende gekennzeichnet. Sie wurde etwa um 750 durch iranische Einflüsse in den Schatten gestellt, die bis zum Fall von Bagdad vorherrschten und in deren Verlauf ein großer geistiger Verschmelzungsprozeß vor sich ging. Der dritte Abschnitt umfaßte das Weiterdenken im kleinen, das sich in der Folge des Mongolensturms von der Türkei bis Indien in einzelnen Ländern unter dem Mäzenatentum der Fürsten vollzog. Die vierte, bis in die Gegenwart hineinreichende Periode bewegt sich in der Aufnahme europäischer Ideen und der Auseinandersetzung des islamischen Geistes mit ihnen.

MOHAMMED und die späteren Verkünder und Interpreten seiner Lehre von der unumschränkten Allmacht Allahs und der Endlichkeit alles Geschaffenen hatten den Gläubigen ein Gebäude der Ordnung, der Pflicht und praktischen Ethik errichtet. Sie mußten es aber auch gegen aufkommende Zweifel, gegen das Freidenkertum und gegen manche Feinde verteidigen. In Diskussionen mußten sie zu den Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Wirklichkeit des Daseins, nach der Willensfreiheit und nach der Wahrheit des Determinationsgedankens Stellung nehmen. Der ersten Festigung des islamischen Staatswesens folgte die Zeit des denkerischen Erwachens. Die Frömmigkeit der Dogmatiker, die von den Gläubigen Unterwerfung statt Erkenntnis verlangten, wurde vielen verdächtig. So entstand der Beruf des Schriftgelehrten und auch des Philosophen.

Die Philosophie kam im Islam als Wissenschaft relativ spät zur Entfaltung. Die erste Hochschule in Bagdad wurde 1056 gegründet. Es gab aber schon damals einen wissenschaftlichen Austausch zwischen den Gelehrten des Abendlandes und den des Morgenlandes. Aus Persien sickerte seit dem 7. Jahrhundert die Auffassung des Dualismus Gott-Satan ein. Aus Indien kamen neben Medizin und Zauber Kunst und Spekulation über das Scheindasein der Welt mit pantheistischer Auslegung. Verschiedene philosophische Schulen, selbst der Theosophie, wirkten ein. Die christlichen Syrer vermittelten den Arabern den Hellenismus.

Seit dem 9. Jahrhundert wurden griechische Schriften ins Arabische übersetzt. Neuplatonische Philosophen, die aus Griechenland vertrieben wurden, fanden im Raum des toleranten Islam Zuflucht. PYTHAGORAS und ARISTOTELES

wurden auf diese Weise bekannt. Vom Christentum kam die monophysitische Anschauung, nach der es nur eine göttliche Natur in Christus gäbe.

Träger der Philosophie waren die gebildeten Araber. Auf nestorianische Christen gehen die Übersetzungen zurück, die aus dem Syrischen und dem Griechischen angefertigt wurden. Obwohl aber ARISTOTELES allgemein bekannt war, blieb die Dogmatik des Koran unerschüttert. Das schloß freilich einen lebendig werdenden Widerstand gegen seine Auslegung nicht aus. Die islamische Philosophie darf nicht mit unseren Augen gemessen werden. Sie war „mehr ein Verdauungsprozeß“ als ein „Zeugungsprozeß“.

Es blieb nicht aus, daß manche unechten Schriften dazu benutzt wurden, die philosophischen Grundfragen zu klären, da die vielen kritischen Quellen nicht gesichtet werden konnten. Wir müssen diese Philosophie im Sinne etwa der mittelalterlichen Denkweise verstehen, wo sie alles Wissen umfaßte, auch die Naturgeschichte. Sie ist daher mit den Glaubenssätzen des Islam auf der einen Seite und mit der Mystik auf der anderen eng verbunden. Sie kann aber ohne Kenntnis der gesamten orientalischen Welt, Indiens und des Hellenismus nicht begriffen werden.

Auf Verinnerlichung des religiösen Lebens gerichtete Bestrebungen waren im Bereich der islamischen Glaubenswelt zu allen Zeiten wirksam. Sie nahmen verschiedene Formen an, äußerten sich in asketischer Weltabkehr oder auch in Gemeinschaften von Männern, die man wegen ihres aus Wolle (suf) bestehenden Kleides Sufis nannte oder wegen ihrer Armut als Derwische bezeichnete.

Das Wesen des Sufismus ist dem christlichen Denken mit seinen Gegensätzen zwischen Natur und Geist, Sünde und Gnade entgegengesetzt. Hier geht es um die Überwindung der Gottentfremdung durch die Offenbarung Gottes in der Schöpfung. Der Sufi steht in einer sinnlichen Beziehung zur Welt. Mit einem abendländischen Begriff könnte man von Theophanie sprechen, von einer persönlichen Gotteserscheinung. Gott kann sich aber auch in Form seiner Diener, wie etwa in Engelsgestalt, nähern und dem Menschen Hilfe oder auch Strafe verkünden. Der Sufi wird unstillbar von Gottes Liebe durchdrungen. Den Zugang zu Gott findet er durch mystische Steigerung seiner Liebe.

Die meisten Sufis waren mit einem großen Visionsvermögen begabt, das sie Gott und seine Engel schauen ließ. Darin war bereits die abstrakte Gottesvorstellung überwunden. Ihr Weg führte über einen Meister oder Orden, wo sie in die Geheimnisse des mystischen Erlebens eingeweiht wurden und wo ihnen nach erlangter Reife ihr eigener Rang in der mystischen Hierarchie offenbar wurde. Die Kraft der Liebe führte sie immer tiefer in das göttliche Mysterium. Viele starben als vom wahren Dasein durchdrungene Weise in Gelassenheit, Ruhe und Frieden.

Allen Sufis ist die Weltentstehung ein Akt der Selbstoffenbarung Gottes. Daher verkörpern alle Urgeister Wesenszüge Gottes und sind zugleich Zeugen seiner Selbstoffenbarung. Sie stellen aber zugleich von ihrer Existenz her betrachtet, die erste Stufe der Gottentfremdung dar, den ersten Schleier. Sie sind, obwohl durch Gott, für Gott etwas Fremdes. Da er aber nichts Fremdes um sich dulden kann, muß er sich ihm zu entziehen suchen und sie ablenken auf ihre eigene

Natur. Diese repräsentiert den zweiten Schleier. Während die Urgeister bis zu den Menschen niedersteigen, entfernt sich Gott damit immer mehr von allem Irdischen.

Der Weg der Sufis besteht darin, durch diese Schleier hindurch wieder zu Gott in seine Reinheit zurückzufinden. Dabei müssen sie sich selber in ein Auge Gottes verwandeln, denn nur dann können sie den wahren Sinn der Gottesoffenbarung, seiner Theophanie entschleiern. Die Schleier werden ihnen dann zu Spiegeln, in denen sie den wahren Gott in seiner reinen Form schauen. Erst wenn sie die Gottentfremdung überwunden haben, erlangen sie Zutritt zum esoterischen Paradies der vollendeten Mystik.

Hieraus resultiert die große Existenzberechtigung der Sufis. Sie stellen die unterbrochene Verbindung zwischen der irdischen Schöpfung und ihrem Schöpfer wieder her und sind „das Auge, wodurch Gott die Schöpfung betrachten kann“. Deshalb glauben sie auch daran, daß die Welt ohne die in ihr unsichtbar verteilte Hierarchie von Mystikern und Propheten nicht existieren kann.

Viele Visionen der Sufis nehmen archetypische Gestalt an, wenn darin Engel, Erzengel, der Stammvater MOSES oder der Prophet MOHAMMED erscheinen. Die Art dieses symbolischen Geschehens vermittelt die Erkenntnisse, die den bestehenden Gegensatz zwischen dem orthodoxen Islam der Theologen und der Mystik auflösen.

Die Sufis sehen Gott als ewige Schönheit, wie sie schon MOHAMMED geschaut hatte, als Erscheinung der Ursubstanz, nicht als das Absolute schlechthin, an dem schon MOSES scheiterte. Denn ihm verweigerte sich Gott.

Der Neuplatonismus lehrte: „Gott ist Liebe, der Liebende und Geliebte zugleich.“ Der Weg der Sufis führt in der späten Mystik daher von der menschlichen Liebe zur Liebe Gottes. Die irdische Liebe ist dabei eine Vorstufe des göttlichen Mysteriums. Während abendländische Asketen und Christen die irdische Liebe verwerfen, bedeutet sie den Sufis das Element ihrer letzten Verwirklichung.

Dem Sufi ist es gleichgültig, ob er diese Sehnsucht über einen geliebten Partner erfährt oder in direkter Gerichtetheit auf Gott. Die zwischen Mensch und Gott stehende Schöpfung, das „KEYSERLINGsche „Zwischenreich“, wird seiner Schleier entblößt, und die Liebe des Sufis stößt auf die Gegenliebe Gottes. Hier tritt das tiefenpsychologische Problem der Sublimierung ganz im JUNGschen Sinne in Erscheinung. Sobald der Sufi die menschliche Liebe vergeistigt und den Forderungen seines geoffenbarten Ich-Ideals und Ethos unterwirft, wird sie – von unserer Warte aus psychologisch gedeutet – der göttlichen identisch.

Diese mystische Geheimlehre unterliegt Stufen der Einweihung. Die persönliche Liebe zu einem Menschen weiß zunächst noch nichts vom verborgenen Sinn der Gottesoffenbarung. Indem der Geliebte zum Spiegel göttlicher Schönheit wird, wird er auch zur „ewigen Braut“. Im „mystischen Liebestod“ erfährt er dann die Selbstpreisgabe und Vereinigung mit dem Geliebten. Er wird durch dieses Erleben einem höheren Bewußtsein zugeführt. Indem der Sufi das Symbol der Identität von Liebe, Liebendem und Geliebtem lebendig und wirklich werden läßt, wird er, vom psychologischen Akt her verstanden, in die göttliche Liebe aufgenommen.

Sein Verhältnis zu Gott umfaßt mehrere Kennzeichen. Darin zeigt sich der dogmatische Glaube an den vom Dasein gelösten Gott, die Verschmelzung von Schöpfung und Gott als Aufgehen der Persönlichkeit ins Sein Gottes und schließlich die Erkenntnis Gottes durch eigene Erkenntnis.

Das Erleben des Göttlichen in der menschlich-irdischen Sphäre vollzieht sich plötzlich als ein Einbruch des Jenseits ins Diesseits. Damit ist der prophetische Sinn der Schöpfung erfüllt. Er verwirklicht sich im Eindringen in die geheime Bedeutung der Schönheit und Liebe. Da die Sufis an Inkarnationen nicht glauben, setzen sie auch Gott mit dem Kreatürlichen nicht gleich. Gott wird andererseits aber von der irdischen Schöpfung nicht losgelöst, damit er nicht zum abstrakten Begriff der Theologen und Philosophen wird und die Schöpfung entseelt erscheint. Die Theophanie der Sufis vermeidet so eine Spaltung des Kosmos in Subjekt und Objekt. Das sinnlose Erleben ist zwar der Weg zu Gott, aber nicht seine Inkarnation.

Indem er die Welt aus Liebe schuf, erfüllte ihn die Sehnsucht nach einem Abbild. Daher schuf er sich den Urmenschen ADAM. Obwohl der irdische Stoff, aus dem ADAM geschaffen wurde, die göttliche Ebenbildlichkeit verschleiert, offenbart sie sich auf dem Weg der Gotteserscheinung immer wieder, aber anders, als das Christentum dieses versteht. Wer über die untere Sinnlichkeit zur wahren Schau vordringt, wird daher, wieder in der späten Mystik, die Schönheit des menschlichen Körpers und die sinnliche Liebe als Wegweiser seines Strebens nehmen können. Es ist ein göttlicher Liebesbund, den der Sufi eingeht. Der Prophet MOHAMMED ist für ihn Vorbild, da MOHAMMED, als er als erster die göttliche Schönheit in der Schönheit der Menschengestalt erfuhr, verkündete: „Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn.“

Da den wahren Sinn der Schönheit nur die Liebe erschließt, ergeben sich seit dem 11. Jahrhundert manche Sonderformen, ergänzen sich Liebender und Geliebter, aber auch Liebender und Geliebte. Erst in dieser Zweifelt des Erlebens vollzieht sich der Zugang zur höheren Welt Gottes. Dem in Meditation und Versenkung gereiften geistigen Auge des Liebenden wird die geheime archetypische Schönheit des Geliebten offenbar. Erst seine Liebe enthüllt und erfüllt seine Schönheit. Deshalb ist die körperlich-sinnliche Liebe auch das Spürorgan der Schönheit Gottes. Hat der Sufi die Sinnlichkeit des Körpers ausgekostet, erhebt er sich über die niedere Sinnlichkeit zur immer höheren Bedeutung der Schönheit. Während ihn die Stufen der Liebe läutern, wächst seine höhere Einsicht. Der Geliebte wird schließlich selber zur Gotteserscheinung, zur Theophanie.

Er wird mit Schönheiten bedacht, von denen er auf ihrer kreatürlichen Stufe nichts wissen konnte. Sein Gesicht und Körper zeigen dem Sufi göttliche Züge.

Der Liebe zwischen Gott und Mensch ist es vorbehalten, sich über mehrere Stufen hinweg zu erfüllen. Sie geht aus von der ursprünglichen Einheit zwischen Gott und Schöpfung, begibt sich in das durch Schleier vom Göttlichen abge-spaltene irdische Dasein und verbindet Gott wieder mit der Welt. Die Liebe zwischen Gott und den Urgeistern besteht seit Urbeginn. Daher trägt der Mensch in seiner Brust auch die unstillbare Sehnsucht nach ihm und seiner ewigen Liebe.

Die Evolution in integral-naturwissenschaftlicher Sicht

(Nach dem neuesten Stand der Forschung)

von

Museumsdirektor Dr. Georg AUMANN

(Kurator, Naturwissenschaftliches Museum der Coburger Landesstiftung)

Auf der Suche nach der Erkenntnis über seine Stellung innerhalb des Naturganzen mußte der Mensch drei große geistige Revolutionen hinnehmen.

1. In seinem Werk „*De revolutionibus orbium coelestium*“ rückt Nikolaus KOPERNIKUS (1473–1543) die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt; er läßt die Erde um die Sonne kreisen und setzt also an Stelle des bis dahin allgemein gültigen geozentrischen ein heliozentrisches Weltbild.
2. 200 Jahre später schuf der schwedische Naturforscher Karl NILSSON LINNAEUS (1707–1778) sein *Natürliches System* der Lebewesen (*Systema naturae*, 1735). Da er erkannte, daß der Mensch in der Natur keineswegs die isolierte Stellung im Zentrum der Schöpfung einnimmt, wie man das vorher gerne dachte, sondern seinem Körperbau entsprechend das Glied einer größeren Tiergruppe ist, machte LINNE den für die damaligen Zeiten geradezu ungeheuerlichen Vorschlag, den Menschen zusammen mit den Affen in eine Ordnung einzureihen; letzteren gab er den Namen *Primates*, d. h. die Ersten (im deutschen Sprachgebrauch wird diese Gruppe auch gerne als *Herrentiere* bezeichnet). Es ist dabei nicht uninteressant, die Bemerkung LINNEs zu zitieren, mit der er diese Einstufung rechtfertigt:

„Der Mensch, letzter und oberster Diener der Natur, zu dessen Vorteil und Bequemlichkeit fast alles gereicht, versteht es, sich die Natur dienstbar zu machen. Er allein kann die Natur deuten. Aber auch er ist den Gesetzen dieser selben Natur unterworfen.“

Als Kind seiner Zeit hielt LINNE allerdings an der Konstanz der Arten fest; er nahm also als gegeben an, daß jede unterscheidbare Art – gleich ob Tier oder Pflanze – von Anfang an als solche erschaffen worden sei.

3. Erst 100 Jahre später wurde dieser Glauben an die Unveränderlichkeit der Arten – angeregt durch den englischen Soziologen Thomas Robert MALTHUS (1766–1834) – von den beiden englischen Gelehrten Charles DARWIN (1809 bis 1882) und Alfred Russel WALLACE (1823–1813) erschüttert.

Wenngleich schon früher verschiedentlich der Gedanke an eine Entwicklung auftauchte (erste evolutionistische Ideen finden sich ja bereits bei den jonischen Naturphilosophen, wie z. B. ANAXIMANDER, der die Entstehung der ersten Lebewesen aus dem Feuchten annahm), so ist bis heute diese Lehre fast ausschließlich mit dem Namen DARWINs verknüpft geblieben; denn er war es, der durch jahrzehntelanges Sammeln von Material ein festes Fundament für die Abstammungslehre lieferte.

DARWIN ging dabei von der Tatsache aus, daß jedes Lebewesen im Durchschnitt mehr Nachkommen hinterläßt, als eigentlich zum Fortbestand der eigenen Art benötigt werden. Dies führt allmählich zu einer Überfüllung des Lebensraumes. Der dadurch eintretende *Kampf ums Dasein* wird dabei nur solche Organismen überleben lassen, die für diesen Kampf mit besseren Waffen, Werkzeugen und Mitteln ausgerüstet sind. So unterliegt stets der schwächere Teil – es findet auf natürlichem Wege eine Auslese, eine *Selektion* statt. Diese führt schließlich über lange Zeiträume hinweg zur Bildung neuer Arten.

Die erste Auflage des DARWINschen Werkes *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* wurde am Tage ihres Erscheinens (24. 11. 1859) ausverkauft. Es wundert nicht, daß diese geradezu sensationelle, aber auch geniale Lehre schon bald erneut die Frage nach der Stellung und Herkunft des Menschen – nunmehr unter neuen Gesichtspunkten – aufwerfen würde (DARWIN selbst hat sich allerdings erst 1871 – *Die Abstammung des Menschen* – hierzu geäußert).

Heute unterliegt weder die Stellung des Menschen im System der Primaten (nach LINNE) noch das Problem der Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich (entsprechend der DARWINschen Hypothese) einem Zweifel. Der Mensch als Organismus wird heute mit den gleichen Methoden erforscht, wie alle anderen Lebewesen; viele neue Erkenntnisse sind seit DARWIN hinzugekommen – besonders paläontologische Funde, von denen DARWIN noch nichts wußte – an der Grundkonzeption der Evolutionslehre aber läßt sich heute weniger denn je rütteln. Ja, man darf sogar sagen, daß die Evolutionstheorie inzwischen ständig an Bedeutung zugenommen hat, ihr Inhalt muß heute als wesentlicher Bestandteil des Gedankengutes der Zivilisation angesehen werden. „Die biologische Evolution ist ein Teil der Evolution des Kosmos. Die Entstehung und Entwicklung der Menschheit sind wiederum ein Teil der Geschichte der biologischen Evolution. Ohne die Kenntnis seiner biologischen Grundlagen kann der Mensch zu keinem wirklichen Verständnis seines Wesens gelangen. Das Studium der biologischen Evolution sollte demnach die wichtigste Aufgabe der Forschung sein“ (Th. DOBZHANSKY).

In den letzten Jahren hat zudem auch in Laienkreisen die Frage nach der Abstammung des Menschen mehr und mehr Beachtung gefunden. Zwei Gründe dürften – neben der allgemein größeren Aufgeschlossenheit biologischen Dingen gegenüber – dafür maßgebend sein:

Das *Darwinjahr* 1959 (150. Geburtstag, 100. Jahrestag der Erscheinung seines Hauptwerkes) sowie die posthume Veröffentlichung des Werkes von TEILHARD

de-CHARDIN, also des Mannes, der als Wissenschaftler und Theologe zugleich zeit seines Lebens nach einer Synthese zwischen Naturwissenschaft und Religion suchte.

Damit kam die Diskussion um dieses alte Thema erneut in Gang; zwar wurde dabei auch manchen Spekulationen Raum gegeben, die jeder vernünftigen naturwissenschaftlichen Erklärung entbehren – andererseits aber tauchten hierbei doch auch Gesichtspunkte auf, die bezüglich der geistigen Entwicklung des Menschen beachtenswert erscheinen und sicher neue Anregungen hervorrufen.

Gerade im Rahmen eines Werkes über „Evolution und Gottesidee“ erscheint es aber von Wichtigkeit, diese Stellung und Evolution des Menschen einmal von naturwissenschaftlicher Sicht her darzustellen. Selbstverständlich ist es nicht möglich in der hier gedrängten Form dieses Thema voll auszuschöpfen. Hinzu kommt, daß unser gegenwärtiges Wissen sicher in Zukunft noch ergänzt und korrigiert werden dürfte. Trotz dieser Einschränkungen aber liegt der Verlauf der Abstammung des Menschen doch bereits in den wesentlichsten Punkten fest.

Dabei sind es vornehmlich drei Punkte, die einer Klärung bedürfen:

- A. Die Stellung des Menschen im Tierreich und besonders innerhalb der Primaten.
- B. Ablauf und Ursachen der Evolution vom Tier zum Menschen.
- C. Erörterung der wichtigsten Vorfahren des Menschen an Hand gesicherter Funde.

A. Die Stellung des Menschen im Tierreich:

Wie LINNE, so ordnet man auch heute die Gattung Mensch den *Primaten* (= Herrentiere) zu.

Diese Primaten bilden (wie z. B. auch die Insektenfresser, Nagetiere oder Huftiere) eine *Ordnung* in der *Klasse* der Säugetiere, welche wiederum (zusammen mit den Vögeln, Kriechtieren, Lurche und Fischen) dem *Stamm* der Wirbeltiere zugehören.

Die Primaten sind besonders charakterisiert durch fünfstrahlige Gliedmaßen, durch den Besitz von Plattnägeln sowie durch Greifhände und -füße; ihre Augenhöhlen werden von einem geschlossenen Knochenring umgeben, das Gebiß besteht aus meißelförmigen Schneidezähnen, einem spitzen Eckzahn und mehrhöckerigen Backenzähnen. Die Lebensweise der Primaten ist hauptsächlich arborikol, d. h. baumbewohnend (natürlich mit Ausnahme des Menschen).

Wie wir heute durch Fossilfunde wissen, haben sich die ersten Primaten zu Beginn der Tertiärzeit aus urtümlichen Insektenfressern entwickelt.

Innerhalb der Ordnung der Primaten ergibt sich schließlich folgende systematische Gliederung:

I. Halbaffen (*Prosimiae*)

Spitzhörnchen (*Tupaiformes*); in Südost-Asien

Makis (*Lemuriformes*); in Südost-Asien, Zentral- und Südafrika sowie besonders Madagaskar

Loris (*Lorisiformes*); in Südost-Asien

Koboldmakis (*Tarsiiformes*); in Südost-Asien.

Fossile Reste (meist nur Kieferbruchstücke und Zähne) der Halbaffen wurden aus dem Alttertiär von Europa und Amerika bekannt.

II. Affen und Menschen (*Anthropoidea*)

1. Breitnasen (*Platyrrhina*)

Affen der Neuen Welt mit breiter Nasenscheidewand; sie stammen von einer eigenen nordamerikanischen Lemurengruppe ab.

Beispiel: Kapuzineraffe.

2. Schmalnasen (*Catarrhina*)

Affen der Alten Welt, mit schmaler Nasenscheidewand.

A. Hundsaffen (*Cercopithecoidea*)

besitzen fast durchweg einen Schwanz und einen großen Eckzahn. Diese hochdifferenzierte Gruppe, zu der u. a. Pavian, Rhesusaffe, Nasenaffe und Meerkatze gehören, zählt mehr als 200 Arten.

B. Menschenaffen und Menschen

(*Anthropomorpha* oder *Hominoidea*)

a) Menschenaffen (*Pongidae*)

Stets ohne Schwanz; fossile Reste sind seit dem Alttertiär bekannt.

Gibbon (*Hylobates*) mit 6 Arten in Ost-Asien, Sunda-Inseln.

Orang-Utan (*Pongo pygmaeus*) Bergwälder von West-Borneo und Nordwest-Sumatra.

Schimpanse (*Pan troglodytes*) tropischer Regenwald Mittelafrikas.

Gorilla (*Gorilla gorilla*) tropischer Regen- und Bergwald Mittelafrikas.

b) Menschen (*Hominidae*)

Mit zahlreichen fossilen und rezenten Rassen.

Die engen verwandtschaftlichen Beziehungen des Menschen zu den Menschenaffen, die trotz aller Einwände u. a. wegen der hohen Intelligenz des Menschen immer wieder geleugnet wurden, gehen, um wenigstens ein Beispiel anzuführen, bereits aus dem Vergleich der anatomischen Merkmale hervor.

So hat der Mensch von 1065 anatomischen Merkmalen mit dem Gorilla 389, dem Schimpansen 369, dem Orang-Utan 354, dem Gibbon 117 gemeinsam; nur 312 kommen ausschließlich dem Menschen zu.

In neuerer Zeit haben vor allem auch die Genetik, die Serologie sowie die Verhaltensforschung weiteres wertvolles Material geliefert und die bisherig nur auf vergleichend-morphologischen Arbeiten gewonnenen Erkenntnisse erheblich vertieft und erweitert.

B. Die Entwicklung zum Menschen

a) Vom Tier zum Menschen

Nachdem sich im Tertiär die Primaten aus urtümlichen Insektenfressern gebildet hatten, spalteten sie in der weiteren Entwicklung die Hominoiden als Voraussetzung der späteren Menschwerdung ab. Dabei sind an dieser wichtigen Zweigstelle im Stammbaum, d. h. als Ausgangsgruppe (= dem *ancient member* nach DARWIN) primitiv-menschenaffenartige Lebewesen anzusehen, von denen aus eine Evolutionslinie auf der einen Seite zu dem *menschenartigen* (Hominiden), auf der anderen Seite zu den *Menschenaffen* (Pongiden) ausstrahlt. Nach einem gemeinsamen Ursprung liegen hier also – dies muß ausdrücklich betont werden – zwei eigene Evolutionsabläufe vor, die nach ihrer einmal erfolgten Trennung keinerlei Beziehungen mehr zueinander haben. Oder anders ausgedrückt bedeutet dies, daß der Mensch und die Menschenaffen einen gemeinsamen Vorfahren aufweisen. Dies klarzustellen erscheint außerordentlich wichtig, um der irrigen, aber weit verbreiteten Anschauung in Laienkreisen, der Mensch stamme von den heutigen Menschenaffen ab, zu begegnen.

Für die nun interessierende Entwicklung zum Menschen kann man dabei *drei* entwicklungsgeschichtlich wichtige Phasen voraussetzen – obwohl es bis heute bei der großen Lückenhaftigkeit des Fundmaterials noch nicht gelungen ist, für jede dieser Gruppen entsprechende Nachweise zu liefern:

1. An der untersten Stelle (also zeitlich am weitesten zurückliegend) stand eine *neutrale* inzwischen erloschene Gruppe. Aus dieser dürften sich einerseits u. a. durch eine Anpassung an das Baumleben die heutigen Menschenaffen, andererseits durch den Erwerb eines aufrechten Ganges die Menschen entwickelt haben.

Es ist allerdings bis heute noch nicht gelungen, einen Fund zu heben, der dieser Zweigstelle (an der sich Menschen und Menschenaffen entwicklungsgeschichtlich trennen) genau entspricht. Erschwert wird die Sachlage noch dadurch, daß gerade auch von den Menschenaffen die fossilen Frühformen kaum bekannt sind, mit deren Hilfe man eventuell den Entwicklungsweg dieser Lebensgruppe bis zu der erwähnten Abzweigung zurück verfolgen könnte. Soviel steht heute aber bereits fest: „Alle fossilen Dokumente, die uns heute zur Verfügung stehen, sprechen dafür, daß das *ancient member* ein *präbrachiatorischer Stamm-Greif-Kletterer* gewesen ist, der sich noch nicht zu dem typischen *brachiatorischen Schwing-Hangler* spezialisiert hatte, wie ihn u. a. auch die heutigen Menschenaffen verkörpern (G. HEBERER).

Einen gewissen Einblick in diese Vorgänge gewähren hier die Reste eines recht urtümlichen affenartigen Lebewesens – das den Namen *Proconsul* erhielt –, die erst vor wenigen Jahren in den unteren bis mittleren miocänen Schichten von Kenia (Ost-Afrika) gefunden wurden.

Dieser *Proconsul* verkörpert ziemlich genau jenen genannten Typus, der wohl einerseits bereits recht gut mit Händen und Armen *hangelklettern* konnte (wie heute z. B. die Schimpansen), andererseits aber wiederum noch nicht den für diese Lebensweise typischen Gesamt-Körperaufbau aufwies. Die Procon-

sul-Gruppe war auch nicht in dem hierfür typischen Regenwaldbiotop beheimatet; vielmehr dürfte ihr Lebensraum eine Art Baumsteppe oder lockerer Galeriewald gewesen sein.

Damit zeigt der *Proconsul* in etwa eine Entwicklungshöhe auf, die der oben gedachten Stelle des *ancient member* entspricht, an welcher der Stamm des Menschen von dem des Menschenaffen abzweigt: es wäre demnach denkbar, daß von *Proconsul*-Verwandten in einer walddreichen Umgebung eine Entwicklung zum typischen Hangelkletterer erfolgte, während in einem lichten Steppengebiet allmählich eine Anpassung an das Bodenleben mit Erwerb des aufrechten Ganges einsetzte.

Zeitlich liegt diese Abzweigung, diese Isolierung der menschlichen Evolutionslinie innerhalb der Hominoidea, etwa 20 Millionen Jahre zurück.

2. Der anschließende Zeitabschnitt ist nun insofern von Bedeutung, als sich hier die allmähliche Menschwerdung (Hominisation) vorbereitete – die bis zum Auftreten der ersten Vormenschen im Oberpliocän andauerte. Dieser Zeitraum umfaßte mindestens 15 Millionen Jahre, woraus wir schließen können, daß der entscheidende Abschnitt der Entwicklung vom Tier zum Menschen im Verlaufe von ca. 400 000–500 000 Generationen erfolgte.

Leider konnte bisher nur ein entsprechender Fund gemacht werden, der sich hier zeitlich einordnen läßt: aus der obermiocänen Braunkohle der Toskana (Nord-Italien) wurden die Reste eines merkwürdigen Lebewesens geborgen (1958 u. a. ein vollständiges Skelett), das den Namen *Oreopithecus bambolii* erhielt. Aufgerichtet war *Oreopithecus* – der vor 10 bis 12 Millionen Jahren in einer Sumpflandschaft lebte – ca. 120 cm groß, sein Gewicht betrug etwa 40 kg. Wie die Untersuchung des Körperbaues ergab, liegt hier zwar kein direkter Vorläufer, wohl aber ein sehr früher Verwandter des Menschen vor. Aus neuerer Zeit liegen noch zwei weitere Funde vor, die aus jener sog. *sub-humanen Phase* stammen, wie man diesen für unsere Abstammung wichtigen Zeitabschnitt bezeichnet: *Ramapithecus* aus dem Unterpliocän von Nord-Indien und *Kenyapithecus* aus gleichaltrigen Schichten von Ost-Afrika.

Die von den beiden Formen aufgefundenen Kieferfragmente besitzen zwar einige hominide Eigenschaften, aber die Funde sind so bruchstückartig, daß ein endgültiges Urteil über ihre Stellung innerhalb der Entwicklungslinie zum Menschen noch keineswegs festliegt.

Nach Ablauf dieser langfristigen Entwicklungsphase waren also noch durchwegs tierische Lebewesen vorhanden, die aber doch bereits mehr und mehr menschenähnliche Merkmale besaßen und die vor allem zum aufrechten Gang (Bipedie) übergingen.

3. In der nun folgenden zeitlich zwar viel kürzeren, aber dafür entscheidenden Phase erfolgte der letzte große Entwicklungsschritt: der Übergang zum Menschen. Als Zeitpunkt hierfür muß das obere Pliocän angenommen werden. Bis heute liegen aus diesem „Übergangsfeld“ direkt keine Belege vor. Aus dem unmittelbar darauf folgenden Abschnitt, d. h. also von der ersten Stufe der „humanen“ Phase, besitzen wir in den Australopithecinen ein zahlreiches und gesichertes Fundmaterial.

Selbstverständlich, das muß hier betont werden, sind die einzelnen angeführten Phasen nicht streng voneinander zu trennen. Sie gehen fließend ineinander über und Verschiebungen dürften sich in Zukunft hier und dort sicher ergeben; ein solches Schema ist aber nun einmal notwendig, um die Vorgänge einigermaßen verständlich zu machen.

b) Die Ursachen der Menschwerdung Gehirn

Im letzten Abschnitt der Menschwerdung war die Entwicklung nicht mehr ausschließlich vom physisch-anatomischen Zustand abhängig, sondern im verstärkten Maße auch vom psychischen; d. h. um ein Beispiel anzuführen, es war also nicht allein entscheidend, welchen Umfang das Gehirn entwickelte, sondern welche Funktionen es nunmehr ausfüllte.

In der Tat spiegelt die stetige Zunahme des Gehirns die Entwicklung des Menschen im Pleistocän wider. Dieses Anwachsen des Gehirninhaltes läßt folgende Darstellung gut erkennen:

Die Gehirnzunahme wurde u. a. durch eine Verringerung der Dicke des Schädelknochens wie auch durch eine allmähliche Erhöhung der Stirn, Abnahme der Überaugenwülste und Ausweitung des Hinterhauptes bewirkt. Aber nicht nur das Volumen des Gehirns nahm mit der Höherentwicklung des Menschen zu, sondern auch die Faltung der Gehirnrinde. Hand in Hand damit erfolgte eine fortschreitende Differenzierung der Rindenfelder als Sitz der verschiedenen Sinneszentren, wobei für den Menschen als völlige Neuerung das Sprachzentrum erschien. Dieser Vorgang war deshalb von so großer Bedeutung, da bei den Primaten die Leistung des Gehirns in erster Linie eine Funktion der Großhirnrinde ist.

Im Verlaufe der Gehirnvergrößerung aber erfolgte eine Verkleinerung des Gesichtsschädels: die Augenhöhlen rückten zusammen, der Naseneingang wurde schmaler und niedriger, vor allem aber verringerte sich die Kieferpartie, die nun keinerlei Schnauzenbildung mehr, dafür jedoch nunmehr ein deutlich ausgeprägtes Kinn aufwies.

Geht man der Ursache der Gehirnzunahme nach, so hängt diese letztlich mit dem Erwerb des aufrechten Ganges zusammen. Dies wird deutlich, wenn man zum Vergleich die Verhältnisse bei einem vierfüßig sich fortbewegenden Affen heranzieht: hier liegt das Hinterhauptsloch ganz am Hinterende des Schädels, weshalb dieser nicht ausbalanciert ist, sondern an der Wirbelsäule hängt. Da zudem die große Gesichtspartie schnauzenartig vorspringt, so heften sich – um alles zusammenzuhalten – am Hinterhaupt mächtige Muskelpakete fest, die den Affenschädel völlig einschließen. Für eine Ausweitung des Gehirnschädels bestehen demnach keine Möglichkeiten.

Beim Menschen dagegen liegt das Hinterhauptsloch unter dem Schädel, so daß dieser auf der federnden Wirbelsäule – die den stoßenden Gang auffängt – senkrecht steht und völlig ausbalanciert ist. Entsprechend erübrigen sich auch große Muskelmassen zu seiner Befestigung, und da zudem der Gesichtsteil bedeutend kleiner ist, steht einer Ausweitung des Gehirnschädels nichts im Wege.

Skelett

Die Überlegenheit des Menschen auf Grund seiner geistigen Fähigkeiten konnte aber erst durch die gleichzeitige Höherentwicklung der Hand wirksam werden, die ein Idealwerkzeug zur Verrichtung der verschiedensten Leistungen darstellt.

Die menschliche Hand entwickelte sich gleichlaufend mit dem Erwerb des aufrechten Ganges und ist also stammesgeschichtlich gesehen älter als die Entwicklung des menschlichen Gehirns. Durch die Aufrichtung nämlich brauchten Arme und Hände nicht mehr der Fortbewegung zu dienen, sondern wurden für andere Aufgaben frei. Hinzu kommt, daß bei den Affen infolge einer einseitigen Anpassung an das Kletterleben die Hand mit langen Haltefingern ausgerüstet und der Daumen bis auf einen kleinen Stummel zurückgebildet wurde. Die menschliche Hand dagegen erhielt einen kräftig ausgebildeten und voll gebrauchsfähigen in Opposition zu den anderen Fingern stehenden Daumen.

Die damit geschaffene, zu vielseitigen Arbeitsleistungen fähige Greifhand – „ohne Daumen kein Mensch“, faßte einmal ein Anthropologe diesen Vorgang zusammen – war entscheidend an der Entwicklung der Kultur beteiligt; sie ermöglichte nicht nur eine technische Umgestaltung der Umwelt des Menschen (durch Schaffung und Verwendung von Werkzeugen), sondern unterstützte auch die geistige Erfassung der Dinge, wirkte also am Aufbau des Weltbildes maßgeblich mit.

Selbstverständlich bewirkte der Erwerb des aufrechten Ganges auch andere Veränderungen im Körperbau: das Becken – das z. B. bei einem Affen noch recht lang ist, weshalb diese auch nur wenige Schritte aufgerichtet gehen können – wurde kürzer, wobei besonders die Darmbeinschaukeln sich verbreiterten, um die Last des Körpers tragen zu können. Die Auswirkungen der Aufrichtung sind besonders auch bei den Beinen festzustellen, die nun zu Standbeinen wurden.

Ihre Länge nahm zu, ebenso verstärkte sich ihre Muskulatur. Die Füße entwickelten sich durch das darauf lastende Körpergewicht ebenfalls kräftiger, wobei die Großzehe ihre Beweglichkeit mehr und mehr einbüßte und parallel neben die anderen Zehen gestellt wurde. Mit der Bildung eines Fußgewölbes wurden die Nerven und Adern der nun nur noch teilweise aufliegenden Sohle vom Körperdruck entlastet. Außerdem gewann der Gang des Menschen an Elastizität.

Schließlich wirkt sich der aufrechte Gang auch auf das Gebiß entscheidend aus: während z. B. beim fleischfressenden Vierfüßer die Schnauze greifen, halten, zerreißen und zerteilen muß, hatten die aufrechtgehenden Vorstufen des Menschen bereits die Hände zur Verrichtung derartiger Tätigkeiten frei. Die Folge davon war, daß die Schnauze ohne negative Auswirkungen allmählich kleiner werden konnte, wobei sich gleichzeitig die Reißzähne zurückbildeten.

Sprache

Die gesamte Menschheitsentwicklung aber wäre undenkbar ohne die Sprache. Sie ist es, die es dem Menschen ermöglichte, seine Gedanken, Überlegungen und Erfindungen, seine geistige Einstellung zur Umwelt, aber auch seine Forderungen und Gemütsbewegungen dem Mitmenschen zu vermitteln.

Das Tier vermag im Gegensatz dazu nur seine Gefühle – Zorn, Freude, Angst – mittels Laut und Gebärde auszudrücken und nur in seltenen Fällen auch einfache Mitteilungen. So stellte die Sprache das entscheidende Mittel dar, mit der der geistige Bereich des Menschen über die eigene Erfahrung hinaus wachsen konnte.

Dank der Erkenntnisse der Anatomie ist es heute möglich, an Hand der Beschaffenheit des Unterkiefers über den Nachweis des Sprachvermögens beim Vornmenschen Aussagen zu machen. Während bei allen Affen die Innenseite des Unterkiefers in der Gegend hinter dem Kinn völlig glatt ist, findet sich hier beim Menschen eine kleine Verknöcherung, die der Wissenschaftler als *Spina mentalis* bezeichnet. An dieser Stelle heften sich zwei Muskelpaare an, welche die Zunge bewegen und also für das Zustandekommen der Sprechlaute verantwortlich sind. Das Vorhandensein dieses Kiefertelles bei den Knochenresten liefert demnach die Möglichkeit eines wahrscheinlichen Sprachnachweises.

Man findet diese *Spina mentalis* deutlich erstmals beim Sinanthropus, ebenso beim Heidelberger und auch bei allen jüngeren Menschenformen, die also wohl alle bereits sprachbegabt waren.

Für den Pithecanthropus ist dieser entscheidende Kieferteil noch nicht nachgewiesen, aber hier sind es nun andere Gründe, die ein gewisses Mitteilungsvermögen auch für diese Früh-Menschenform annehmen lassen: der Nachweis eines Kopfjäger- und Kannibalen-Kultes, der sich mit großer Wahrscheinlichkeit nur durch ein gewisses Sprachvermögen entwickeln konnte.

Wenn man also bereits den Archanthropinen den Besitz einer Symbolsprache zuerkennen muß, so darf man als möglich erachten, daß schon bei den Australopithecinen die Fixierung bestimmter Laute entsprechend bestimmten Bedeutungen begann – etwa so, wie auch das Sprechen des kleinen Kindes mit einzelnen Wörtern beginnt.

Bei der Erörterung des Spracherwerbs durch den Menschen darf selbstverständlich nicht übersehen werden, daß sich natürlich damit auch gleichzeitig das eigentliche Sprachzentrum im Gehirn entwickeln mußte.

Werkzeuggebrauch

Als die geistige Entwicklung des Menschen soweit fortgeschritten war, daß er klar zwischen Ursache und Wirkung eines Vorganges unterscheiden konnte – also erfaßte, daß bestimmte Arbeiten mit verschiedenen Hilfsmitteln aus seiner Umgebung nicht nur besser, sondern auch schneller und müheloser auszuführen sind – schuf er sich Werkzeuge.

Als erste Belege dieser menschlichen Tätigkeit sind uns Steingeräte überliefert, die – bei zunehmender Vervollkommnung der Fertigungstechnik – über Jahrtausende hinweg dem Menschen halfen, sich gegenüber seiner Umwelt zu behaupten. Mit jenem ursprünglichen Einfall, Stein gegen Stein zu schlagen, war der erste Schritt zur Technik getan, der dann allmählich zu jener erstaunlichen Beherrschung der Natur führte, wie wir dies heute erleben.

Es ist bemerkenswert, daß der Mensch sehr bald die Beschaffenheit der einzelnen Gesteinsarten – entsprechend ihrer Schlagbarkeit, Härte, Zähigkeit usw. – gut

einzuschätzen wußte: er benützte für die Geräte nicht wahllos die verschiedenen Arten, sondern wählte sehr sorgfältig nach deren Eignung aus (bekannt geworden ist hier vor allem die Verwendung des Feuersteins, auch Flint genannt, der sich durch einen muscheligen Bruch auszeichnet, wobei messerscharfe Kanten entstehen).

An Hand der charakteristischen Ausbildung der verschiedenen Steinwerkzeuge konnten die Vorgeschichtsforscher die einzelnen Kulturen genau verfolgen und entsprechend ordnen. Schließlich hat man sogar danach den ersten (ältesten) Kulturabschnitt der Menschheitsgeschichte als *Steinzeit* bezeichnet.

Neben Stein hat wohl auch sicher Holz als Werkzeug eine große Rolle gespielt. Da es sich aber nur unter günstigen Umständen über längere Zeit erhält, sind Funde hölzerner Gegenstände aus dem Bereich der Vorgeschichte sehr selten. Immerhin wurden in Nord-Deutschland Lanzen aus Holz gefunden, deren Spitzen feuergehärtet waren und uns so einen Einblick in weitere Fertigungstechniken der frühen Menschen gewähren. Schließlich wurden auch Knochen und Geweihteile als Werkzeugmaterial verwendet (Nadeln, Harpunen, Dolche etc.).

Selbstverständlich ergänzten sich die einzelnen Materialien gegenseitig, so daß also z. B. ein Steinbeil in Holz oder einer Geweihstange verankert wurde, wodurch erst ein maximaler Nutzeffekt erzielt werden konnte.

Kunst

Wenngleich der Mensch sicher schon sehr früh bestimmte geistige Vorstellungen hatte und Kulthandlungen vollzog, so konnte er diese, seine *innere Welt* doch noch nicht sichtbar zum Ausdruck bringen.

Erst vor ca. 40 000 Jahren – im ältesten Abschnitt der Jungsteinzeit, dem Aurignacien – begann er allmählich diese Dinge, die mit seinem Leben eng verbunden waren, bildnerisch zu gestalten.

Als älteste Erzeugnisse menschlichen Kunstschaffens fanden sich Kleinplastiken aus Elfenbein, Kalkstein oder auch anderem Gesteinsmaterial, die als Motiv weibliche Figuren – wohl Stammesmütter – und die Jagdtiere des Frühmenschen darstellen. Während man diese Kunstgegenstände im gesamten Siedlungsbereich des Altmenschen fand, ist das Auftreten der durchweg jüngeren Höhlenmalereien auf das südliche Frankreich und Spanien beschränkt.

Diese Felsmalereien sind die am besten bekannten Kunstwerke der eiszeitlichen Menschen. Sie zeichnen sich oft durch einfachste Linienführung, sparsame Farbgebung und eine verblüffende Klarheit der Form aus. Dargestellt sind in überwiegender Mehrheit die für ihn lebenswichtigen Jagdtiere wie Mammut, Bison, Pferd, Hirsch, Ren oder Höhlenbär. Nur spärlich finden sich daneben auch Menschen.

Selbstverständlich handelt es sich hier – wie auch bei der dritten Art der vorgeschichtlichen Kunst, den Felsgravierungen – nicht um Kunstwerke im heutigen Sinne, sondern um magische Darstellungen eines ausgeprägten Jagdkultes.

Wie die immer wieder erkennbaren eingezeichneten Pfeile oder Speere in den Tierbildern oder auch gar die Darstellungen von Fallgruben u. a. deutlich aufweisen, versuchte der damalige Mensch die vorgesehenen Jagdtiere erst magisch

zu töten, ehe er zur Ausübung der Jagd selbst schritt. Es zeigen sich hier auffallende Parallelen zu den Naturvölkern, die heute ja noch ähnliche Kulte ausüben.

C. Die Vorfahren des Menschen

Im Zusammenhang bzw. in Ergänzung dieser allgemeinen Ausführungen erscheint es schließlich von Wichtigkeit, wenigstens einige typische Vertreter aus der Vorfahren-Reihe des Menschen kennenzulernen – noch dazu manche davon zwar dem Namen nach allgemein bekannt sind, nicht aber ihre Stellung innerhalb des gesamten Wissensgebäudes. Die Erforschung der menschlichen Entwicklungsgeschichte stützt sich dabei auf die in der Erde erhaltenen Reste der einzelnen Frühformen. Allerdings ist – im Gegensatz zu anderen Lebensgruppen – bei den Hominiden immer noch eine große Lückenhaftigkeit in der Fundüberlieferung vorhanden. Deshalb bereitet bereits die systematische Gruppierung der vorgeschichtlichen Hominiden bedeutende Schwierigkeiten, die durch das ständige Anwachsen des Fundmaterials eher noch zu- als abnimmt.

Im Überblick können heute folgende große Gruppen unterschieden werden:

1. Vormenschen (*Prähominia* oder auch *Australopithecinae*)

Mit dieser Gruppe beginnt die einfache Gerätekultur und der Kannibalismus.

2. Urmenschen (*Archanthropinae*)

Hierzu gehört u. a. der älteste europäische Fund, der Heidelberg-Mensch.

Bei den Archanthropinen tritt erstmals die Verwendung des Feuers auf.

3. Altmenschen (*Palaeanthropinae*)

Als klassischer Vertreter gilt hier der Neandertaler. Erstmals findet man bei den Altmenschen eine regelrechte Totenbestattung und damit die ersten Zeichen einer Beziehung zu metaphysischen Bereichen.

4. Neumenschen (*Neanthropinae*)

Eine vielgestaltige Gruppe, die verschiedene Formen bis zum Auftreten des modernen Menschen umfaßt.

5. Jetzt-Menschen der Eusapiens-Gruppe

Erst im Stadium dieser Entwicklungshöhe bringt der Mensch Kunsterzeugnisse hervor.

Als typische Vertreter der einzelnen Gruppen sind zu nennen:

1. Die Vormenschen (*Prähominia* oder auch *Australopithecinae*)

1924 wurden in Süd-Afrika die Reste eines Schädels geborgen, der eine merkwürdige Mischung von menschlichen und äffischen Eigenschaften zeigte; er erhielt den Namen *Australopithecus africanus* (wörtlich: afrikanischer Südafaffe). Später kamen (bei Swartkrans, Sterkfontain, Kromdaai u. a.) weitere Funde hinzu, die von einem anderen Forscher als *Paranthropus* beschrieben wurden, womit er die Menschenähnlichkeit dieser ehemaligen Lebewesen bereits in der Namensgebung zum Ausdruck bringen wollte (*anthropus* = Mensch – *pithecus* = Affe).

Heute faßt man diese und weitere Funde (bisher Reste von über 100 Individuen auch aus Ost-Afrika, Ost- und Süd-Asien) unter dem Sammelbegriff *Australopithecinae* zusammen.

Die *Australopithecinen* hatten zwar noch eine recht geringe Gehirngröße (450 bis maximal 700 ccm). Ihr Skelett besaß aber zweifellos bereits die Voraussetzung für eine aufrechte Körperhaltung und die Ausübung des aufrechten Ganges (typische Standfüße, Beckenbau entsprechend einem Zweibeiner, typisch S-förmige Biegung der Wirbelsäule u. a.). Auch das Gebiß z. B. war bereits stark menschenähnlich mit niederen Eckzähnen und dem Fehlen der Lücke zwischen Eck- und Schneidezähnen (der sog. *Affenlücke*, während andererseits der Naseneingang wieder mehr äffische Eigenschaften zeigte).

Die *Australopithecinen* – deren Lebensraum Steppen und Savannen waren – lebten etwa von der Grenze Pliocän/Pleistocän bis ins mittlere Pleistocän (Diluvium). Neuere Datierungen geben für das früheste Auftreten dabei Werte von 1,5–2 Millionen Jahren an.

Man unterscheidet heute innerhalb der *Australopithecinen* zwei Gruppen: *Australopithecus* (früher auch als *Plesianthropus* bezeichnet) mit größeren Eckzähnen; war Jäger (in Horden jagend) und Kannibale.

Paranthropus (*Zinjanthropus*) mit fast ausschließlich pflanzlicher Ernährung; der Schädel wies einen Scheitelkamm auf, der als Ansatzfläche der starken Kaumuskulatur für die großen Kiefer diente.

Bei neueren Ausgrabungen in der Oldoway-Schlucht am Rande der Serengeti (Ost-Afrika) konnte außerdem der Beweis erbracht werden, daß die hier gefundenen *Australopithecinen* auch selbsttätig Geräte einfacher Art herstellten, d. h. also, daß sie die Träger einer, wenn auch noch primitiven, Kultur waren. Logischerweise muß man ihnen also auch ein begriffliches Denken in einem gewissen Umfange und die Fähigkeit zu einer primitiven Sprachverständigung zugestehen müssen. Demnach haben wir mit den *Australopithecinen* die ältesten bisher bekannten humanen Hominiden vor uns, die das Tier-Mensch-Übergangsfeld passiert hatten und trotz ihrer kleinen Gehirne einen humanen psychophysischen Status besaßen (G. HEBERER).

Von dieser Einschränkung abgesehen, stellen die *Australopithecinen* bis heute die strukturell ältesten bekannten Formen eines Hominiden der menschlichen Abstammungsgeschichte dar.

2. Die Urmenschen (*Archanthropinae*)

Pithecantropus erectus, 1891/92 wurden von dem holländischen Arzt Eugen DUBOIS am Solo-Fluß bei Trinil in Mitteljava Schädel- und Skelettreste gefunden. DUBOIS, der in Anlehnung an die Lehre Ernst HAECKELs, fälschlich glaubte, hier die Übergangsform zwischen Affe und Mensch entdeckt zu haben, benannte den Fund entsprechend *Pithecantropus erectus* (wörtlich: aufrechtgehender Affenmensch).

Inzwischen wurden einige weitere Schädel funde gemacht, die alle das gleiche Kennzeichen für diesen Typ aufweisen und eine Einordnung bei den *Urmenschen* (*Archanthropinen*) rechtfertigen: großer, flacher Schädel: starke Überaugenwülste; stark vorspringender Gesichtsteil (Schnauzenbildung); geringe Gehirnkapazität (750–935 ccm).

Der Fund auch anderer Skelettreste (z. B. eines völlig modern wirkenden Oberschenkels) läßt den Schluß zu, daß Pithecanthropus trotz seiner Massigkeit ebenfalls einen aufrechten Gang hatte.

Pithecanthropus hat vermutlich bereits während der Günz-Eiszeit, gewiß aber in der ersten Zwischeneiszeit (Günz/Mindel) gelebt (vor ca. 500 000 Jahren). *Sinanthropus pekinensis*. Seit jeher wurden in den Apotheken Chinas die Reste fossiler Säugetiere als besonders wirksame Heilmittel unter dem Namen „Drachenzähne und -knochen“ angeboten. Darunter fanden sich vereinzelt auch Zähne eines noch unbekanntes Urmenschen. Spätere Ausgrabungen (ab 1927/28) förderten weitere Zähne und Schädel zutage, die schließlich als dem *Pekingmenschen* zugehörig beschrieben wurden. (Übrigens zählt auch TEILHARD DE CHARDIN zu jenen Paläontologen, die zur Klärung dieser Funde beitrugen). Leider ging das ganze wissenschaftliche Fundmaterial in den Wirren des 2. Weltkrieges (1941) verloren.

Der Schädel des Sinanthropus hat weitgehende Ähnlichkeiten mit dem des Pithecanthropus, nur ist hier die Stirn etwas steiler: die Überaugenwülste erscheinen deshalb deutlicher und schärfer vom Schädel abgesetzt. Auch hier sind wie beim Pithecanthropus die Schädelknochen sehr dick, wodurch die Schädelhöhle stark verkleinert wird. Der Gehirnhalt schwankte demnach zwischen 915 und 1225 ccm. Der Pekingmensch zeichnete sich daneben durch einen auffallenden Größenunterschied zwischen Mann und Frau aus, der unsere modernen Verhältnisse weit übertraf.

Die genaue Untersuchung der ursprünglichen Fundstelle (*Chou-K'ou-Tien*, etwa 40 km südwestlich von Peking) erbrachte nicht nur Nahrungsreste und Steinwerkzeuge, sondern auch Aschenschichten, die den Beweis lieferten, daß der Pekingmensch – erstmals in der menschlichen Geschichte – das Feuer kannte.

Seine Jagdbeute bestand neben überwiegend Schwein und Hirsch aus Elefant, Pferd, Büffel, Nashorn und Hyäne. Außerdem war Sinanthropus ein ausgesprochener Kopfjäger und Kannibale; jedenfalls deuten die aufgeschlagenen Schenkelknochen und die Zertrümmerung des Hinterhauptloches bei fast allen gefundenen Schädeln (um Mark und Gehirn herauszuholen) darauf hin; sicher waren aber damit auch Kulthandlungen verbunden.

Der Pekingmensch lebte etwa zur Mindel-Eiszeit (vor ca. 400 000–300 000 Jahren).

Palaeanthropus heidelbergensis.

1907 wurde in einer Sandgrube bei Mauer (Kreis Heidelberg) in 24 m Tiefe ein gut erhaltener menschlicher Unterkiefer gefunden, der sich vor allem durch seine Größe und Breite sowie das Fehlen eines ausgeprägten Kinns vom heutigen Menschen unterscheidet. Der Heidelberger lebte in der ersten Zwischenzeit (Günz/Mindel) – also in einem Zeitabschnitt mit warmem Klima – zusammen u. a. mit seinen Jagdtieren, dem etruskischen Nashorn (*Rhinoceros etruscus*) und dem Waldelefanten (*Elephas antiquus*).

Die Festlegung eines absoluten Alters schwankt um 500 000–400 000 v. Chr.

Damit ist der Unterkiefer von Mauer der bisher älteste menschliche Skelettrest Europas.

3. Die Altmenschen (*Palaeanthropinae*)

Homo neanderthalensis

Die ersten Überreste dieser Art wurden 1856 im Lehm einer kleinen Höhle des Neandertals bei Düsseldorf gefunden, als Urmenschenfunde bezeichnet, aber von vielen Gelehrten der damaligen Zeit zunächst abgelehnt. Erst als man 1886 in Belgien weitere Skeletteile (zusammen u. a. mit Resten von Mammut, Höhlenbär) entdeckte, wurde das eiszeitliche Alter des Neandertals anerkannt. Bis heute wurden zahlreiche weitere Funde, z. T. vollständige Skelette, in vielen Teilen Europas gemacht (alle in Höhlen), so daß man über diesen Urmenschen inzwischen recht gut Bescheid weiß. Typisch für den ca. 155–165 cm großen Neandertaler waren gewisse urtümliche Merkmale: der lange, flache und breite Gehirnschädel mit zurückweichender Stirn; starke Überaugenwülste; ein großes und grobes Gesicht mit fehlendem Kinn; leichte Biegung des Oberarm- und Oberschenkelknochens.

Zwar haben Messungen eine Gehirnkapazität des Schädels festgestellt, die teilweise über dem Mittelwert des heutigen Menschen liegt, doch war das Gehirn selbst noch nicht so differenziert, daß von ihm höhere geistige Leistungen vollbracht werden konnten.

Immerhin hatte der Neandertaler eine typische Kultur entwickelt – man bezeichnete sie heute nach einer französischen Grotte als *Mousterien*, die u. a. verschiedene Steinwerkzeuge (Faustkeile, Schaber) hervorbrachte. Einzelne Fundumstände weisen ebenso bereits auf Kulthandlungen (Totenbestattung) aber auch auf Kannibalismus hin.

Der Neandertaler war hauptsächlich Jäger; seine Beutetiere waren Bison, Urrind, Hirsch, Waldelefant, Höhlenbär, Wildpferd und Mammut. Ergänzt wurde diese Nahrung durch Aufsammeln pflanzlicher Produkte. Sobald seine Jagd- und Sammelgebiete nicht mehr genügend Nahrung boten, zog er in ergiebigeren Gegenden weiter, wobei ihm stets natürliche Höhlen als Wohnung dienten.

Der Neandertaler lebte in der ausgehenden letzten Riß/Würm-Zwischeneiszeit und während des ersten Vorstoßes der Würm-Eiszeit (ca. 100 000 bis 40 000 v. Chr.).

Trotzdem der Neandertaler in der Nachfolgezeit vom *Homo sapiens* abgelöst bzw. verdrängt wurde, wäre es falsch anzunehmen, daß letzterer direkt vom Neandertaler abstamme. Dieser stellt vielmehr eine an die extreme Lebensweise am Eisrand angepaßte Menschenform dar.

4. Die Neumenschen (*Neanthropinae*)

Homo steinheimensis

1933 konnte in einer Kiesgrube bei Steinheim an der Murr (Württemberg) der Teil eines weiblichen Schädels geborgen werden, dessen Alter vermutlich der Mindel/Riß-Zwischeneiszeit – also einer Warmzeit – entspricht (ca. 300 000 bis 250 000 v. Chr.).

Der Fund zeigt ein gleichmäßig gerundetes Hinterhaupt, eine Aufwölbung des Gehirnschädels und gegenüber anderen Urmenschengruppen ein weniger stark vorspringendes Gebiß. Dagegen weist er noch – ähnlich *Sinanthropus* – kräftige Überaugenwülste über den weit auseinanderliegenden Augenhöhlen auf, während – als modernes Merkmal – die Nasenwurzel wie beim heutigen Menschen tief liegt und ebenso eine Wangengrube vorhanden ist.

Damit nimmt der Steinheimer Schädel eine gewisse Zwischenstellung ein, die von großer Bedeutung ist:

„Durch ein Abschwächen seiner zweifellos neandertaloiden Merkmale kann er leicht in einen *Homo sapiens* (Jetzt-Mensch), durch ein Übertreiben desselben in einen typischen *-neanderthalensis* (Neandertaler) verwandelt werden, wobei jedoch die *sapiens*-Merkmale stärker betont erscheinen.“ (von KOENIGSWALD)

Interessant erscheint bei dem Fund außerdem eine Zerstrümmerung des Schädels auf der linken Seite – wohl durch einen Hieb – und eine künstliche Erweiterung des Hinterhauptloches. Da zudem andere Teile des Skelettes fehlen, wird vermutet, daß es sich hier um eine Kopftrophäe handelt. Man darf hieraus also auf eine gewisse geistige Höherentwicklung des Steinheimers schließen (Durchführung von Kulthandlungen).

5. Die Jetzt-Menschen der *Eusapiens*-Gruppe

Vor ca. 45 000 Jahren, in einer der Wärmeschwankungen der letzten Eiszeit (Würm), tauchte an verschiedenen Stellen Europas ein neuer Menschentyp auf, der sich anscheinend außerordentlich schnell entfaltete und in seiner Form dem heutigen Menschen im Schädel- und Knochenbau weitgehend ähnelte: Er besaß einen großen, gewölbten Gehirnschädel, eine steile Stirn und ein vorspringendes Kinn; die bisher aufgetretenen Überaugenwülste fehlen ebenso wie die schnauzenartige Vorwölbung des Gebisses; auch war er größer und schlanker als alle Formen vorher. Durch die stärkere Entwicklung und Differenzierung des Gehirns besaß er eine hohe Intelligenz, die ihn dem z. T. noch gleichzeitig lebenden Neandertaler überlegen machte und die Voraussetzungen schuf, die schwierigen Umweltverhältnisse völlig zu meistern und zu überleben. Man geht sicher nicht fehl, wenn man behauptet, daß gerade dieser schwere Daseinskampf in den verschiedenen Eiszeitperioden mit ihren wechselnden Lebensverhältnissen den Vormenschen allmählich zum echten Menschen werden ließ. Nur wer Möglichkeiten fand, sich zu behaupten, der überlebte. Solche Möglichkeiten fand aber nur der, der mit Überlegung und Auswertung gemachter Erfahrungen die eigenen körperlichen Mängel auszugleichen verstand, wer die Naturkraft des Feuers auszunützen lernte oder Erfindungen (wie z. B. Geräte) machte und auch vorausplanen konnte. So war es also der Geist, der – als entscheidende Waffe im Kampf ums Dasein eingesetzt – letztlich den Menschen werden ließ.

Dieser Altmensch bewohnte in Mittel- und Westeuropa meist Höhlen, während Funde aus osteuropäischen Lößgebieten aufzeigen, daß er hier bereits einfachste Hütten baute. Seine Geräte waren aus Feuerstein, aber auch aus

Knochen, Geweih, Horn und Holz hergestellt, wobei die verschiedene Eignung des Materials jeweils berücksichtigt wurde.

Erstmals für die Menschheitsgeschichte finden sich nun auch Beweise einer künstlerischen Betätigung, wie die Felsmalereien und Felsritzungen in den Höhlen Frankreichs und Spaniens, gravierte Knochen und zahlreiche Kleinplastiken beweisen. –

Der Altmensch stand noch ganz auf der Wirtschaftsstufe des einfachen Sammlers (Wildfrüchte, Pflanzenteile aller Art) und Jägers (Mammut, Bison, Urhind, Ren, Höhlenbär, Wildpferd, wollhaariges Nashorn). Daneben übte er aber auch den Fischfang aus, wie aus den Funden von Harpunen (aus Geweih) hervorgeht.

Er hatte auch bereits feste Vorstellungen von einer imaginären Welt, wie das aus der Bestattung der Toten zusammen mit deren materiellem Besitz und Lebensmitteln ersichtlich ist. Diesem Gedankengut entsprangen zweifellos auch die der Jagdmagie gewidmeten Höhlenmalereien im südwesteuropäischen Raume.

Im Laufe der Jahrtausende besserten sich – durch das erneute Ansteigen der Temperaturen und den damit bedingten Rückzug der Gletscher – die Lebensverhältnisse, so daß der Mensch allmählich die Höhlen verlassen und andere Gebiete besiedeln konnte. Da mit der Klimaverbesserung aber auch die arktischen Großtiere verschwanden, nahm die Jagd im entsprechenden Umfang ab, während der Fischfang mehr und mehr an Bedeutung gewann.

Es dauerte jedoch nochmals Jahrtausende, bis der nomadisierende Mensch zum Ackerbauern, also sesshaft wurde, womit er endlich eine Kulturhöhe erreichte, die den Ausgangspunkt der späteren Zivilisation schuf.

ANMERKUNGEN

- [1] Diese hervorragende deutsche Übersetzung von Pierre Kamnitzer (zusammen mit Dr. Helmut Altnel und Dr. Vera Boeckh) ist hier wiedergegeben dank der Großzügigkeit des Verlages Paul List, München. Mein Dank gebührt auch dem Verleger von Sir Julian Huxleys Originaltexten, Chatto and Windus Ltd., London. Die genauen Einzelheiten findet der Leser im Sonder-Quellenverzeichnis am Ende dieses Buches.

I. Teil

- [1] GEBSER, *In der Bewährung*, Bern und München 1962, S. 24.
[2] GEBSER, *In der Bewährung*, Bern und München 1962, S. 132.
[3] MAHARSHI, in ZIMMERs *Weg zum Selbst*, Zürich 1954, S. 243.
[4] London 1939; deutsch *Nach vielen Sommern*, Steinberg-Verlag, Zürich, 1948.
[5] deutsch *Die Pforten der Wahrnehmung, Himmel und Hölle*, Piper-Verlag, 1954, S. 57.
[6] H. ZIMMER, *Der Weg zum Selbst*, Zürich 1951, S. 255/56.
[7] *Der Übermensch*, Zürich 1961, S. 146.
[8] Friedrich HEER, in *Ein Neues Menschenbild?*, Luzern und München 1963, S. 47.
[9] So spricht TEILHARD vom „größeren Christus“ bzw. „Christus der Evolution“ und meint damit den Christus, in dem die Menschwerdung Gottes wie auch die des Universums konvergieren. Dieser „größere Christus“ ist dann verwirklicht im Antlitz des „Universalen Christus“. Also *inhaltlich* nicht viel anders als was die indische Vedānta-Philosophie mit anderen Begriffen (*Brahman, Paramātman* usw.) stets behauptet hat. Sicher kann man den Evolutionsgedanken „christifizieren“ und von einem auf dem Wege zur Christifikation befindlichen Universum sprechen. Aber ebensogut kann man es „vedāntisieren“ und von „Ātman-ifikation“ des Universums sprechen. Dabei hat die Vedānta-Philosophie einen Vorsprung von etlichen Jahrhunderten.
[10] E. BENZ, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965, S. 241.
[11] a. a. O.
[12] Umgekehrt bildet er auch neue Pseudo-naturwissenschaftliche Begriffe für seine *theologischen* Auseinandersetzungen wie z. B. *amorisation, hominisation, granulation, corpusculisation, planetisation, phyllum, internisation, enroulement, cerebralisation* usw. usw., um seinen theologisch-dogmatischen Ideen das Furnier und den Glanz einer zeitgemäßen Wissenschaftlichkeit zu verleihen.
[13] *L'Etoffe de l'Univers*, 1953, S. 5.
[14] TEILHARD DE CHARDIN, Freiburg i. Br., 1962, S. 14.
[15] In VIALETTs *Zwischen Alpha und Omega*, Nürnberg 1959, S. 9, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965, S. 240.
[16] III, 10–11; vi, 7–11; Chāndogya Up., vi 6–8.
[17] *L'Apparition de l'Homme* (Oeuvres, t. II, S. 37).
[18] *Le Coeur de la Matière*, 1950, S. 20.

- [19] *L'Avenir de l'Homme* (Oeuvres, t. V) S. 118.
- [20] HACKER, *Vivarta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, Mainz 1953, S. 8, Anm. 1.
- [21] WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Freiburg i. Br. 1962, S. 11.
- [22] SAHER, *Indische Weisheit und das Abendland*, Meisenheim/Glan 1965, 240-248.
- [23] Zitiert von „Philosophy of Dependent Emergence“ in *Contemporary Indian Philosophy* London 1936, 2. A. 1952, S. 272.
Siehe auch *Yoga as Philosophy and Religion*, London 1924.
- [24] Siehe mein „Zur Frage nach einem neuen Menschenbild“ in *Wege zum integralen Bewußtsein* (GEBSER-Festschrift), Bremer Beiträge zur freien Volksbildung, Bremen 1965, Heft 8, S. 103-115.
- [25] *Comment je vois*, 1948, S. 28.
- [26] Zit. von M. N. WILDIERS T. d. Ch. a. a. O., S. 128.
- [27] *Tagebücher* (1837).
- [28] *Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild*, Hamburg 1957.
- [29] *Indische Weisheit und das Abendland*, Meisenheim/Glan, 1965.
- [30] Sri AUROBINDO International University Centre in Pondicherry; und auch der *Asbham*.
- [31] AUROBINDO, zit.n. *Stufen der Vollendung*, Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim (ohne Jahresangabe), S. 27.
- [32] a. a. O., S. 28.
- [33] a. a. O., S. 32.
- [34] a. a. O., S. 41.
- [35] a. a. O., S. 48.
- [36] a. a. O., S. 53.
- [37] a. a. O., S. 68.
- [38] a. a. O., S. 68.
- [39] a. a. O., S. 170-171
- [40] a. a. O., S. 73.
- [39] a. a. O., S. 170-171.
- [40] a. a. O., S. 73.
- [41] a. a. O., S. 174.
- [42] a. a. O., S. 176.
- [43] a. a. O., S. 126.
- [44] a. a. O., S. 127.
- [45] a. a. O., S. 129.
- [46] a. a. O., S. 128.
- [47] Rig Veda I. 171-IV. 48; I. 20; V. 81; III. 61; IX. 83; II. 21-4; VI. 17; X. 62; VII. 36 VIII. 12.
- [48] a. a. O., S. 132.
- [49] *Pioneer of the Supramental Age*, Delhi 1958 (briefl. Äußerung von 1911), S. 64.
- [50] AUROBINDO, *The Superman*, Pondicherry 4. Aufl. 1950, S. 6.
- [51] Sri AUROBINDO: *The Life Divine*. The Sri AUROBINDO Library, New York 1951.
- [52] Sri AUROBINDO: *On Yoga I*, Pondicherry 1955.
- [53] In Aldous HUXLEYs *Roman Time must have a Stop*, New York 1945; bzw. *Zeit muß enden*, Piper Verlag. Dies ist ein Buch, in dem HUXLEY es unternimmt, die Lehre des tibetischen Totenbuches (*Bardo Thödol*) in der Gestalt eines Romans zu porträtieren.

- [54] D. i. „Nicht, was ich will, sondern was Du (Gott) willst“ – oder „Ich also tue, wie mir der Vater geboten hat“ – Siehe Markus, XIV, 32-41; Johannes XIV, 31.
- [55] *The Bhagavadgītā*, London 1949, p. 381.
- [56] C. E. M. JOAD in *Counter Attack from the East*, S. 13 (Hind kitabs Ltd., Bombay 1951; erste Ausgabe Allen und Unwin, London 1933).
- [57] *Byhad-āranyaka* Upan. II, 4,3.
- [58] Franciscan Papers von A. G. LITTLE, S. 55: „a great scholar when he joined the order, ought in some sort to resign even his learning, in Order that, having stripped himself of such a possession he might offer himself to the arms of the Crucified“.
- [59] *The Great Philosophers* (Eastern World), London 1951, S. 15: „Buddhist mysticism, commonly supposed to be among the purest and most exalted forms of idealism, is linked with a theory of knowledge that would satisfy the most diehard Western materialist or positivist“.
- [60] *Sarvamukti* = Universal-Heil; Erlösung aller Wesen. *Sarva* (= ganz, all, jeder) plus *mukti* (= Erlösung).
- [61] Paris 1955 (*Der Mensch im Kosmos*, München 1959).
- [62] Vgl. LEPP, *Die Neue Erde* (Teilhard de Chardin und das Christentum in der modernen Welt), Freiburg 1962, S. 116 f.
- [63] Vgl. Francois-Albert VIALLET, *Zwischen Ja und Nein* (Teilhard de Chardin – Dialog, Dokumente, Kritik), Nürnberg (o. J. A.), S. 132 ff.
- [64] Vgl. Hubert CUYPERS, in *Carnets* Reihe über „Teilhard“ Nr. 1, Roven, München 1964, S. 161 f.
- [65] Vgl. auch Claude TRESMONTANT, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, Freiburg 1961, S. 52 ff.
- [66] *The Collected Works of Ramana MAHARSHI*, ed. by Arthur Osborne, London 1959.
- [67] *Kalki*, Bombay 1956, S. 47 f.
- [68] RADHAKRISHNAN, *Indian-Philosophy* II, S. 774, bzw. *Indische Philosophie* II, S. 584.
- [69] *The Great Philosophers* (of the Eastern World), London 1951.

II. Teil

- [1] BECKER, Oskar, *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*, Freiburg/München 1959, S. 65.
- [2] Vgl. Paul HACKER: „Tat und tvam im heiligen Satz“, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, Mainz 1950, S. 1981 (als Kapitel I. B. 14. a.).
- [3] *Comparative Studies in Philosophy* (Festschrift für RADHAKRISHNANs 60. Geburtstag), London 1951, S. 43 ff.
- [4] Außer aus Gründen der Konvenienz in sinnbildlicher Form.
- [5] a. a. O., S. 43-86.
- [6] „Durch GREEN, und nicht vor ihm, begann der deutsche Idealismus wirklich seine Mission auf angelsächsischem Boden... Er (GREEN) öffnete die sorgfältig bewachte philosophische Grenze... dem freien Eintritt neuer Ideen.“ – Rudolf METZ, *A Hundred Years of British Philosophy*, S. 268.
Ein italienischer Forscher, DE RUGGIERO, stellt jedoch die These auf, daß diese Mission mit der Veröffentlichung von J. H. STIRLINGS *The Secret of Hegel* im Jahre 1874 einsetzte.
- [7] Der berühmte Romanautor James JOYCE nimmt VICO als einen seiner vielen „Einflüsse“ in Anspruch.

- [8] Es ist interessant festzustellen, daß vieles von dem, von dem CROCE wähnt, es seien seine originalen „Entdeckungen“, von der alten buddhistischen Philosophie vorweggenommen worden war. Und es gibt da eine amüsante Anekdote, nach der CROCE in einer seiner mürrischen Stimmungsanwandlungen seine Zusage für sein Erscheinen auf einem bevorstehenden internationalen Philosophenkongreß zurückzog, und daß dann jene überragende Größe der indischen Philosophie, *Dasgupta* (Autor der berühmten *History of Indian Philosophy* in 5 Bänden)^a seine Absicht bekanntgab, gegen die Originalität (vis-à-vis alter indischer Philosophie) von CROCES Ideen auf jenem Kongreß Einwände zu erheben. Dieses schreckte CROCE auf und veranlaßte ihn, den Kongreß zu besuchen, nur um in der Debatte von DASGUPTA überwunden zu werden.
^a = siehe wegen dieser Anekdote Band V.
- [9] *The Theory of Mind as Pure Act*, GENTILE, S. 32.
- [10] London 1948.
- [11] *Holism and Evolution*, S. 335.
- [12] *An Idealist View of Life*, London 1951, S. 320; a. a. O., S. 317–320, findet man auch eine gesunde Kritik und ein Resümee des SMUTSschen Evolutionismus.
- [13] Es ist eine interessante Beobachtung, daß J. S. MILL, der berühmte Philosoph des Utilitarismus und der Logik, auch in der Dichtung von WORDSWORTH Trost fand. Ist dies nicht ein Hinweis dafür, daß Logik, Positivismus oder eine Kombination dieser die tiefsten Bedürfnisse eines menschlichen Seins nicht befriedigen kann? Die Beseitigung der Metaphysik hinterläßt ein Vakuum, das der Natur zuwider ist. In dieses Vakuum können Dinge einströmen, die noch „metaphysischer“ sind als die Metaphysik selbst. Nehmen wir zum Beispiel William JAMES, den Vater eines „gesunden“ Pragmatismus, der die Metaphysik als zu ätherisch verschwebend fand und sich dann in Spiritualismus und das Magische einließ. W. S. MAUGHAM erzählt uns davon, wie jener seinen Bruder (den berühmten Romanautoren Henry JAMES) darum bat, bis sechs Monate nach seinem Tode wegen (etwas so „Un-pragmatischem“ wie) „einer Botschaft aus der anderen Welt“ zu warten. Man stelle sich dieses von jemandem vor, der in dem deutschen Idealismus zuviel von einer Märchenerzählung fand.
- [14] *Science and the Modern World*, Cambridge 1927, S. 102, 103.
- [15] *Science and the Modern World*. Cambridge 1927, S. 4 (kursiv von mir).
- [16] Alfred North WHITEHEAD: *An Anthology* (ed. Northrop und Gross), Cambridge 1953, S. 472.
- [17] Vgl. *The Principle of Relativity*, Cambridge 1922, S. 62.
- [18] Vgl. „Diese Welt öfter *samsāra* ist ein Prozeß, der aus Ereignissen besteht, um WHITEHEADs Ausdrücke zu gebrauchen.“ – RADHAKRISHNAN „Fragments of a Confession“ (Library of Living Philosophers, S. 27).
- [19] Insbesondere siehe seinen Aufsatz „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme“ (1931).
- [20] Es ruht eine außerordentliche Gedanken-Provokation in der Beobachtung, daß sowohl der Logische Positivismus als auch der Marxismus, obgleich *prima facie* so heftige Gegner von Religion, selbst Erhebliches von der Kraft und Art einer Religion an sich haben. Diese „Religion“ des Logischen Positivismus mag als ein Typ von „Scholastizismus-Mystizismus“ beschrieben werden. Was in der indischen Philosophie „*Māyā*“ genannt wird, wird hier zu „Sprache“ (language) oder zu „dem, was berauschend fasziniert“ („that which bewitches“). Ein unentwegter An-

hänger dieser „Religion“ bleibt, so erwartet man, sprachlos wie ein Trappistenmönch.

- [21] RUSSELL in „Revue des Mathematiques“ (kursiv von mir).
- [22] C. W. MORRIS in *International Encyclopedia of Unified Science*, Band I, Vr. 2.
- [23] LEIBNIZ verfocht die These, daß: „... quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim calamos in manus sumere sedereque ad abacos, et sibi mutuo... dicere: *calulemus*.“
 LEIBNIZens Gesammelte Werke, Band VII, S. 200.
 (Wenn es zu Meinungsverschiedenheiten kommen sollte, so gäbe es keine andere Notwendigkeit der Disputation zwischen zwei Philosophen als zwischen zwei Rechnungsprüfern. Denn es würde ausreichen, den Griffel in die Hand zu nehmen, sich vor seine Schiefertafel zu setzen, und zueinander zu sagen... „Laßt uns die Sache berechnen.“)
- [24] Auszeichnungen von mir.
- [25] Obgleich das Erfahren des Samādhi („Erleuchtung“ oder Wahrheit) als Erfahrung, nicht mit Worten deutlich gemacht werden kann – kann man Worte verwenden, um sich ihres Vorhandenseins als eines Faktums zu versichern.
- [26] Auch JESUS antwortete auf die Frage des PILATUS „Was ist Wahrheit?“ mit Schweigen. Dieses heilige Schweigen JESUS darf nicht auf eine Stufe gestellt werden mit dem Schweigen, auf das sich ein Diskussionsgegner, in einem Argument geschlagen und so ohne eine Antwort, zurückziehen muß. Hier ist das Schweigen die Antwort. Es besagt: daß Worte (oder die Sprache), da sie ein Phänomen-unterworfenen Werkzeug sind, nicht die Wahrheit umschreiben können, die „euch frei machen wird“ (von dem Unterworfenen gegenüber dem Phänomenalen der Erscheinungswelt). Das meinte wohl auch WITTGENSTEIN, als er sagte: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dieses zeigt sich, es ist das Mystische.“ Das Mystische läßt sich selbst schauen (das heißt: es offenbart sich). Aus diesem Grunde wird die Wahrheit des Christentums auch die „Offenbarung“ genannt.
- [27] *History of Philosophy Eastern and Western*, Bd. II, London 1953, S. 442.
- [28] „... no general proposition can be inferred to be even probable unless we postulate some general principle of inference which cannot be established empirically“ – RUSSELL in *Logic and Knowledge*, London 1950, S. 381 (kursiv von mir). (von keiner allgemeinen Behauptung läßt sich auch nur auf deren Wahrscheinlichkeit schließen, wenn man nicht irgendein allgemeines Prinzip von Schlüssen voraussetzt, das nicht empirisch eingeführt werden kann).
- [29] „... uncompromising empiricism is untenable“ – Ebenda. („ein kompromißloser Empirizismus ist unhaltbar“.)
- [30] Dieses Wort „so gründlich agierend“ („thoroughgoing“) ist recht aufschlußreich. In der Praxis würde es bedeuten, daß wir unbeugsam logisch und skeptisch so lange verfahren sollten, wie das Argument seine Gunst den Logischen Positivisten zuneigt, gläubig aber hinnehmen, was sie sagen, wenn irgendeine weitere Logik oder ein Skeptizismus ihre Lieblingsthemen zu Fall bringen würde. Damit ihnen aber auch Gerechtigkeit widerfahre, sei gesagt, daß sie nicht die Erfinder dieser scharfsinnig-ingeniösen Technik waren, sondern sie lediglich (vielleicht nur im Unterbewußtsein) von den marxistischen Diktatoren liehen.
- [31] London 1949 (erste englische Ausgabe 1922).
- [32] *Philosophical Investigations*, London 1953, Paragraph 309.
- [33] a. a. O., Paragraph 124.

- [34] a. a. O., Paragraph 116.
- [35] Siehe TOMLINS durchdringende Kritik dieser Anmaßung in seinem *Metaphysics* und auch *The Great Philosophers*, London 1952.
- [36] RUSSELL in *Logic and Knowledge*, London 1950.
- [37] a. a. O. ..
- [38] a. a. O.
- [39] RUSSELL in *Logic and Knowledge*, London 1950.
- [40] *Philosophical Investigations*, London 1953, Paragraph 115.
- [41] *Philosophical Investigations*, London 1953, Paragraph 109.
- [42] a. a. O., Paragraph 119.
- [43] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.
- [44] Der Internationale Kongreß für Psychotherapie in Barcelona im September 1958 hatte die existentielle Analyse in den Mittelpunkt gestellt.
- [45] Vgl. sein *Sygdommen til Doden er Fortvivlelse* (Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung); S. KIERKEGAARDS *Samlede Skrifter*, Bd. 11, S. 143 ff. und die deutsche Ausgabe S. KIERKEGAARDS *Gesammelte Werke*, 24. und 25. Abt. Düsseldorf 1954, S. 8 ff.
- [46] Halle 1927, 7. Aufl. 1953.
- [47] RUBAIJAT-I-OMAR-I-KHAJJAM (persischer Dichter). Deutsch von Fr. Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers*. Frankfurt a. M. 1963.
- [48] Bonn 1929. 2. A. Frankfurt a. M. 1951.
- [49] 2. A. Bern 1954.
- [50] Im Wintersemester 1955/56 hielt HEIDEGGER an der Universität Freiburg i. Br. eine Reihe von Vorlesungen, die unter dem Thema „Der Satz vom Grunde“ standen; der Verfasser war selbst als Hörer bei diesen Vorlesungen zugegen. Niemand spürte hier etwas von Düsternis oder Hoffnungslosigkeit, sondern diese Vorlesungen erweckten in der gesamten Zuhörerschaft ein Feuer der Begeisterung und ein Gefühl des Mit-Teilhaben-Wollens. Am Ende fühlte sich das Auditorium eher belebt als pessimistisch niedergedrückt. Die „ontologische Ergriffenheit“, die einen bei der persönlichen Teilnahme an diesen Vorlesungen überkommt, läßt sich durch das bloße Lesen seiner Werke nicht reproduzieren.
- [51] Bern 1947.
- [52] *Was ist Metaphysik*, Bonn 1929, 9. verm. A. Frankfurt a. M. 1960, S. 7.
- [53] *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913, 7. A. 1956.
- [54] RADHAKRISHNAN: *History of Philosophy Eastern and Western*, London 1953, S. 446. RADHAKRISHNAN vergleicht den Existentialismus mit dem Symbolismus des 2. Kapitel der *Genesis*: (1) Erkenntnis (der Baum der); (2) Gefühl für Gut und Böse (Adam und Eva wurden von Furcht überfallen); (3) Unsicherheit, Furcht, Angst; (4) Suche nach einem Ausweg. a. a. O., S. 443.
- [55] a. a. O., S. 445.
- [56] a. a. O., S. 446.
- [57] *Offenbarung* 10,6.
- [58] *Wissenschaft und Weisheit*, München 1961, S. 130–131.
- [59] Professor RYLE in *Dilemmas*, S. 92.
- [60] Dieses bleibt wahr trotz der Tatsache, daß hier und da irgendeine sonderbare Stimme ihr „Denken“ als metaphysisch proklamiert (wie z. B. SARTRE). Diese Ansprüche auf Zuerkennung der Qualität „metaphysisch“ finden ihre Beweggründe in dem Mißverständnis des Wortes „Meta-Physik“. Es kann kein „meta“ oder metaxu für einen Denker geben, der das Transzendente ableugnet.
- [61] Eine tieferschürfende Untersuchung der religiösen Erfahrung, die zeigt, wie tiefverwurzelt die religiöse Einstellung ist, finden wir bei Rudolf OTTO: *Das Heilige*, Breslau 1917; Neuaufl. München 1947. Dieses Buch führt den Nachweis, wie überaus elementar und fundamental die Scheu und Faszination für das Numinose in unserem Bewußtsein ist.
- [62] SPENGLER prophezeite, daß die Endphase der abendländischen Kultur durch äußersten Skeptizismus gekennzeichnet sein würde.
- [63] Allein diese Qualität vermag ein Werk der Philosophie oder der Literatur zu einem *Weltklassiker* zu erheben, d. h. zu einer Erscheinung von universalem und dauerhaftem Wert. Vgl. darüber Bernhard SHAWs Epilog zu *Back to Methuselah*, London 1921.
- [64] SPENGLER schied die Geschichte in drei Kulturperioden: die apollinische, die magische und die *faustische*. Unsere gegenwärtige westliche Kultur fällt unter die „faustische“ Periode. Warum? Weil unsere gegenwärtige Kultur sich in derselben Lage befindet wie Faust, als Mephistopheles sein Studierzimmer betrat. Faust: „Du hast wohl recht, ich finde nicht die Spur Von einem Geist, und alles ist Dressur.“ kann sehr wohl auf die moderne Kultur angewandt werden.
- [65] *Kaliki*, Bombay 1948. 4. A. 1956, S. 27.
- [66] Als Berliner Vortrag, 1926.
- [67] Man beachte auch, daß das Ungarische keine Sprache europäischen Ursprungs ist. Die litauische Sprache ist dem Sanskrit so ähnlich, daß die Litauer das Sanskrit verstehen können, ohne vorher Sprachstudien getrieben zu haben. Die litauische Sprache erfreut sich, als eine vom Sanskrit abzuleitende Sprache, der wissenschaftlichen Exaktheit der letzteren. So sagt KANT vom Litauischen, daß „es den Schlüssel besitzt, der all das Rätselhafte nicht nur der Philosophie, sondern auch der Geschichte lösen wird“.
- [68] „Planung ist ein Fachausdruck der Wirtschaftsterminologie, der gerade das Gegenteil von jenem anderen Fachbegriff des „laissez-faire“ in sich faßt. So besagt die berühmt gewordene Devise „Plan: Ja oder Nein? Das ist keine Frage mehr!“ – daß es keine Kontroverse darüber geben kann, ob Wirtschaftsplanung (d. i. Einschränkung des laissez-faire) unumgänglich ist.
- [69] Die „nicht gebundenen“ Völker haben nur die Wahl zwischen diesen beiden.
- [70] Man beachte etwa, wie in dem Drama des gegenwärtigen Europa mehr als die Hälfte aller Stücke aus dem Genre des ernststen Schauspiels sich mit dem Problem der oft auseinanderklaffenden oder usurpierten Individual-Einheit befassen.
- [71] „Der neuzeitliche Christ ist nicht erotisch, sondern *neurotisch*.“ – Friedrich HEER (katholischer Schriftsteller).
- [72] Diese Extraversion hat in den USA solche Ausmaße angenommen, wie sie Soziologen und Literaturkritiker nur beklagen können, wobei auch die Besorgnis vorhanden ist, daß sogar die Literatur völlig zum Erliegen kommt, da die große Mehrheit, nachdem man die Schule einmal verlassen hat, kein Buch mehr liest. Deshalb empfiehlt Aldous HUXLEY die Verwendung von Schallplatten (Inhalt: Literatur) an Stelle von Büchern.
- [73] Eine ausgezeichnete Neubewertung der europäischen Kultur von heute bietet Arnold TOYNBEEs *A Study of History*, Oxford 1955.
- [74] Dieses geschieht im Normalfalle nur durch das, was die Bibel als „seligmachende Verklärung“ schildert. Diese seligmachende Verklärung ist deshalb das Ziel allen menschlichen Lebens. Wenn ein Kulturkreis dieses Ziel mißachtet oder diejenigen

geringschätzt, die dieses Ziel suchen, beginnt sein Niedergang. Daher das moderne Europa auch, hätte es nur eine einzige Gestalt wie, sagen wir, den Hl. THOMAS von Aquino, im Bereiche seiner Kultur und Gesittung zu neuem Leben erwachen würde. So besteht die Botschaft darin, daß, wenn wir oder auch nur eine schmale Minderheit von uns sich fähig zeigt, sein Leben dem Nachgehen dieser „seligmachenden Verklärung“ zu widmen, der Materialismus eines natürlichen Todes sterben und unsere Kultur wieder dem Aufstieg zustreben würde, anstatt dem Niedergang.

- [75] Ein Beispiel bietet sich in der Geschichte Griechenlands: Sparta warf seine Kraft in den Ausbau eines Heeres und Athen in den Aufbau einer Flotte. Nachdem die Notwendigkeit eines kriegerischen Einsatzes vorüber war, kehrten die Spartaner in ihr Land zurück: demobilisiert und ärmer vom Wüten des Krieges und mit unsicheren Verhältnissen betreffs Beschäftigung und Lebensinkünften. Athen dagegen verwandelte seine Marine in eine Handelsflotte und profitierte durch internationalen Handel im Aufblühen seines Stadtstaates, dadurch Muße und Mittel als Voraussetzung für philosophische Forschung schaffend. So konnte SOKRATES einem Fürsten auf dessen Einladung ins Ausland antworten: Eine Mahlzeit, mit Verlaub Hoheit, kostet in Athen nur den halben Groschen; und Wasser bekomme ich umsonst. Im wohlhabenden Athen, nicht in Sparta stand die Philosophie in hoher Blüte. Materielle Wohlhabenheit ist der Freund, nicht der Feind geistiger Wiedergeburt.
- [76] Eine weitere Gefahr besteht darin, daß das Streben nach spirituellen Werten in einer Umgebung materieller Armut gewöhnlich so aussieht, als ob man nach zu hoch hängenden Trauben schießt und sich damit entschuldigt, daß sie ja sauer seien. Es hat den Anschein, als ob man aus der Not eine Tugend macht, so als ob man nach einem spirituellen Glückszustand zu streben vorgibt, nur um die materielle Armut zu verbergen. (Dieses macht sogar einen echten spirituellen Sucher in seinem Unterbewußtsein unsicher.)
MARX konnte die Religion kühn das Opium für die Massen nennen, weil die Massen arm waren. Wenn Religion von den Reichen ausgeübt wird, kann sie kaum „Opium“ sein, wie MARX es sich vorstellte.
- [77] Gerade so wie die Massen in Europa sich noch an den Materialismus des 19. Jahrhunderts klammern. Die neuesten aktuellen Entdeckungen der Elite der Wissenschaftler unserer Tage (die den Materialismus widerlegen) sind noch nicht bis zu den hintersten Reihen vorgedrungen. (Man denke an die Werke solcher Wissenschaftler von hohem Rang wie Sir Oliver LODGE, JEANS, EDDINGTON und andere.)
- [78] Aldous HUXLEY zum Beispiel wendet sich immer wieder in höchster Beunruhigung gegen die von modernen Staaten mittels psychologischer Methoden gehandhabte Praxis der Massenpsychose und von indoctrination. Sein in allerjüngster Zeit herausgekommenes Buch *Brave New World Revisited* ist ein Plädoyer für Freiheit von Gehirn-Wäsche. Yoga aber (d. h. Raja-Yoga oder der Yoga der psychologischen Methoden) hat schon lange zuvor Methoden entwickelt, durch die das Individuum solche von außen auf ihn eindringenden Zwangseinflüsse in ein Nichts auflösen kann. Sein Bruder, der berühmte englische Biologe Sir Julian HUXLEY hat vor kurzem den Gelehrten den Rat gegeben, Yoga und die mystischen Gesetze des Ostens wissenschaftlich zu erforschen.
- [79] „Der Mensch, der sich nicht wundern kann... wäre nur zwei Brillengläser, hinter denen kein Auge ist.“ CARLYLE, *Sartor Resartus*.

- [80] Die Geschichte zeigt, daß nichts eine Kultur und Zivilisation so rasch zu ihrem Ruin bringt, wie Mangel an Optimismus im Blick auf die Zukunft. Es erschien deshalb nicht so unweise, mit einem Anflug von Optimismus zu schließen, auch auf Kosten des Verdachtes, sich naiv zu geben.
- [81] „Über den indischen Heiligen“ in ZIMMERS *Weg zum Selbst*, Zürich 1954, S. 17.
- [82] *Sāṃkhya-Sutra* III, 47.
- [83] „Es durchdringt wie ein Wohlgeruch oder eine Melodie das seelische Leben Indiens, es ist überall sich selber gleich; aber nie monoton, sondern unendlich variierend. Um es kennenzulernen, genügt es, eine Upanisad oder ein paar Gespräche des BUDDHA zu lesen. Was dort klingt, klingt überall...“ C. G. JUNG, a. a. O., S. 14.
- [84] Vgl.: „So bringen sie die alte Botschaft Indiens dem Menschen von heute in einer Form, die ihm eher eingeht... Es ist Indiens alte Botschaft noch einmal, wie vor zweieinhalb Jahrtausenden... Es ist die Botschaft, die im Vielklang und Streit der Geisterstimmen Indiens immer wieder triumphierte...“
ZIMMER, a. a. O., S. 81.
Das ist der größte Beitrag der zeitgenössischen indischen Philosophie, nämlich, daß sie eine schwer zu verstehende uralte Botschaft in einer Weise neu formuliert, die sie dem Verständnis und der Übernahme durch die gegenwärtige Generation zugänglich macht.
- [85] Siehe *Kaṭha Upanisad* – „Der Dialog mit dem Tode“.
- [86] Die geringste Kontroverse um das Ziel, und dieses kann nicht mehr unter der Signatur Vedānta-Philosophie Platz finden.
- [87] Es erstaunt nicht, daß JESUS, der mit demselben Problem (dem ewigen Leben) zu tun hatte, auf die nur ihm zustehende Art sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ – Man kann den Tod nur besiegen, wenn man noch unabänderlicher wird als der Tod selbst.
- [88] Für alle Individuen als Individuen, und gewiß nicht en masse. Sonst würde das Problem recht simpel gelöst werden, indem man sagt, sein Zweck sei, sich selbst zu reproduzieren (d. h. Nachkommenschaft zu haben). Das ist nicht, was mit dem Wort „Zweck“ gemeint ist.
- [89] „Wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten.“ Joh. 4,14.
- [90] Vgl. GITA, VI, 22.
- [91] Die glänzendste Darstellung dieses verwickelten Problems der indischen Philosophie liegt für den Westen wohl in dem etwas merkwürdig dunklen Meisterstück *Sartor Resartus* des germanophilen Schriftstellers CARLYLE vor. Wir verweisen auf die Kapitel: „The everlasting NO“ (Das immerwährende Nein), „The Centre of Indifference“ (Die Mitte der Teilnahmslosigkeit), „The everlasting Yea“ (Das immerwährende Ja). Offenbar niemand scheint die eminente Bedeutung dieser drei Kapitel erkannt zu haben, zumal sie sich verborgen und leicht verschüttet im Rahmen einer grotesken Satire auf einen deutschen Professor für Textilien“, genannt TEUFELSDRECK, der in „WEISSNICHTWO“ lebt, finden. Es ist interessant festzustellen, daß CARLYLE, unabhängig von der indischen Philosophie, zu derselben Schlußfolgerung kommt und (ohne es erkannt zu haben) als beredter Anwalt für die Aussagen der indischen Philosophie auftritt. Diese Tendenz wird von seinem geistigen Nachfolger, dem genialen Amerikaner EMERSON erweitert und gefördert, dessen Philosophie ganz offen und ausgesprochen „indisch“ war.

Darüber siehe „EMERSONs Debt to the Orient“ von E. CHRISTY in „*The Monist*“.

- [92] *De mundi opp*, Editio minor II, 42.
[93] *Das Leben des Vivekananda*, Zürich 1930.
[94] Erschienen Juli 1855, zweite Auflage Sommer 1856.
[95] Deutsche Ausgabe, Cellé 1925.
[96] *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965, S. 241.
[97] Im *Broadway Journal* und in der *Democratic Review*.
[98] Die Belege bei ROLLAND, *Das Leben des Vivekananda*, Zürich 1930, S. 162 f.
[99] a. a. O., S. 47–48.
[100] a. a. O., S. 52.
[101] Zitiert nach ROLLAND, a. a. O., S. 164–165.
[102] a. a. O., S. 165.
[103] a. a. O., S. 166.
[104] „*Gesang von mir selber*“, zit. nach ROLLAND, a. a. O., S. 167.
[105] In *Paumanok*, zit. nach ROLLAND, a. a. O., S. 166.
[106] VIVEKANANDA, zit. nach ROLLAND, a. a. O., S. 273.
[107] *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg i. Br. 1964 (Erstausgabe Innsbruck 1958), S. 92.
[108] Zit. nach RADHAKRISHNAN in *Die Gemeinschaft des Geistes*, Darmstadt o. J., S. 261–262. In der von Dr. Julius KAPP herausgegebenen Ausgabe: *Richard Wagner an Mathilde und Otto Wesendonk*, Hesse und Becker Verlag Leipzig o. J., ist diese Stelle unter 1857 nicht angeführt. Originalbeleg bei WINTERNITZ, „*India and the West*“, *Viśvabhāratī Quaterly*, Febr. 1937, S. 19.
[109] AL-BIRUNI, *Chronologie*, S. 118, 14–17, Text; S. 121, 11–14 Übersetzung.
[110] *Kephalaia*, S. 15, 24–27.
[111] Vgl. ZKG Bd. III, Heft I, 1933: Carl SCHMIDT, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten*, S. 4 ff.
[112] Zit. nach ZEUTNERs Einleitung zu WAGNERs Parsifal, Reclam Ausgabe, Stuttgart 1958, S. 3.
[113] Die Belege bei WIDENGREN, Geo: *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965; und *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961, S. 253 ff.
[114] Eine deutsche Übersetzung des Liedes findet der Leser bei ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Beih. ZNW 24, Berlin 1959. Wissenschaftlich vorzuziehen ist WIDENGRENs Übersetzung in *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961, S. 256–262.
[115] Die Belege bei REITZENSTEIN, R., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig–Berlin 1927. Auch REITZENSTEIN-SCHRÄDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Griechenland und Iran*, Leipzig–Berlin 1926.
[116] Francesco GABRIELI, *Storia della letteratura araba*, 3. ediz., Florenz 1963. Siehe auch Christian BARTHOLOMAE, *Zur Kenntnis der mittelpersischen Mundarten*, Bd. VI., Heidelberg 1925.
[117] In der Übersetzung von H. HUMBACH, *Die Gathas des Zarathustra*, Bd. I., Heidelberg 1959, S. 85.
[118] Die Belege bei Rudolf OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1933, S. 141 ff.; 160 ff.
[119] Pierre PONSOYE, *L'Islam et le Graal*, zitiert nach Ernest SCHMITT, *Die Parzival-Sage*, Schwäbisch-Gemünd 1963, S. 24.

III. Teil

- [1] KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Ausgabe B), Bd. II in KANTs. Werke, hrsg. v. W. WEISCHDEL, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, S. 151.
[2] Vgl. auch H. DRIESCH, *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre*, Leipzig 1905.
[3] Zit. nach CLARK, *Darwin und die Folgen*, Wien–München 1954, S. 52.
[4] a. a. O., S. 57.
[5] *First Principles*, New York 1910, S. 253.
[6] *Principles of Biology*, New York 1910, i., S. 99.
[7] NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Kröners Taschenausgabe Bd. 78, S. 463.
[8] Am Rande sei auch vermerkt, daß zu gleicher Zeit der bekannte Bühnenautor Bernhard SHAW versuchte, den Ideen BERGSONs eine eigenwillige, aber nicht uninteressante Interpretation zu geben in seinem wenig bekannten Stück *Back to Methuselah*. Jedoch enthält seine Vorrede zu diesem Stück einige wertvolle Anregungen über Evolution als Philosophie des Lebens. (SHAW, *Back to Methuselah*, Constable, London 1925).
[9] C. Lloyd MORGAN, *Emergent Evolution*, London 1923; auch *Life Mind and Spirit*, London 1924.
[10] *Mind at the Crossways*, zit. nach RADHAKRISHNAN, *An Idealist View of Life*, London 1951, S. 326.
[11] Merkwürdigerweise wird diese schon bei ALEXANDER zu findende Idee heute als Teilhard de CHARDINs „Entdeckung“ betrachtet.
[12] *Space, Time and Deity*, London 1920, II., S. 335.
[13] a. a. O., II., S. 353.
[14] *Holism and Evolution*, London 1926.
[15] a. a. O., S. 99.
[16] a. a. O., S. 330–331.
[17] a. a. O., S. 320.
[18] *Religion in the Making*, S. 90.
[19] Ebenda.
[20] *Process and Reality*, S. 490.
[21] Die Belege in *Encyclopaedia Britannica*, A. 14.
[22] DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1920, Bd. VI, S. 376 bis 443.
[23] Unter dem Titel: *Die Pflanzenschrift und ihre Offenbarungen*.
[24] „*Neue Fronten der Biologischen Arbeit*“ in *Transparente Welt*, Stuttgart 1965, S. 35.
[25] a. a. O., S. 36.
[26] 7. Bd. des *Prize Publication Fund*.
[27] *Zyklus der Menschlichen Entwicklung*, München 1955, S. 29.
[28] Paris 1935.
[29] Ebenda, S. 61.
[30] „*In a world where education is predominantly verbal, highly educated people find it all but impossible to pay serious attention to anything but words and notions*“, a. a. O., S. 60 (In einer Welt, wo Erziehung und Bildung vorherrschend verbal geschieht, finden hochgebildete Intellektuelle es nahezu unmöglich, etwas anderem als Worten und Begriffen ihre ernsthafte Aufmerksamkeit zu zollen).
[31] a. a. O., S. 62/63.

- [32] a. a. O.
- [33] a. a. O.
- [34] HUXLEYs Essay über „Eduction“ in *Proper Studies*, London 1927, S. 103.
- [35] a. a. O., S. 113 – „*The Dangers of Good Teaching*“ (= Die Gefahren eines guten Unterrichts).
- [36] Hier macht HUXLEY eine Ausnahme zugunsten von Schulen, die nach dem „Dalton-Plan“ von Miss PARKHURST ausgerichtet sind. Siehe sein „*Merits of the Dalton Plan*“, a. a. O., S. 122 ff.
- [37] *No allowance is made for the idiosyncrasies of the individual child who is sacrificed to the average of the class*, a. a. O., S. 114 – (Keine Rücksichtnahme wird gegenüber den besonderen Empfindlichkeiten und den ihm gemäßen Eigenarten des individuellen Kindes geübt, das dem Durchschnitt der Klasse geopfert wird).
- [38] „... *too much stress is laid on teaching and too little on active learning. The child is not encouraged to discover things on his own account*“, a. a. O. – (... eine zu starke Betonung erfährt das Lehren und eine zu geringe das mittätige Lernen. Das Kind wird nicht dazu ermutigt, Dinge aus eigener Kraft und auf eigene Faust zu entdecken).
- [39] „*He (the child) has to be coerced into learning what does not interest him... the child, being bored and unoccupied, is also mischievous. A strict external discipline becomes necessary, unless there is to be chaos and pandemonium. The child learns to obey, not to control himself. He loses moral as well as intellectual independence*“, a. a. O., S. 115 – (Es – das Kind – muß zum Lernen dessen, was es nicht interessiert, gezwungen werden, ... das Kind, gelangweilt und unbeschäftigt, ist auch mutwillig und auf Possen aus. Eine strikte äußere Disziplin wird notwendig, wenn es nicht ein Chaos und ein lärmendes Durcheinander geben soll. Das Kind lernt zu gehorchen, nicht sich selbst im Zaume zu halten. Es verliert ebenso die moralische wie die intellektuelle Unabhängigkeit).
- [40] ROUSSEAU's Gedanken, daß Erziehung einen Menschen nicht gut, sondern nur klug mache... gewöhnlich zu seinem Nachteil, wird von HUXLEY in seinem Werk *The Perennial Philosophy* erhärtet, wo er zustimmend die ZEN-Parabel von dem Affen zitiert, der an der Palme BUDDHA's vorüberzuspringen versuchte. Es ist interessant, „*Confession of the Savoyard Vicar*“, eine Abhandlung, die ROUSSEAU in seinem berühmten Erziehungswerk „*Emile*“ brachte, mit den Anfangspartien von HUXLEY's Roman *Grey Eminence* zu vergleichen.
- [41] In the war between the types there can be no... *au dessus de la mêlée*, *Proper Studies*, S. 48.
- [42] Siehe JUNG's Psychologischen Kommentar zu Evans-Wentz *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954, S. XXXV.
- [43] In *Twentieth Century Authors*.
- [44] Vorwort zu: *T. H. Huxley* von C. BIBBY, London 1960.
- [45] Man beachte den Stil seines jüngsten Buches *Brave New World Revisited*, London 1959.
- [46] „*Perhaps the forces that now menace freedom are too strong to be resisted for very long. It is still our duty to do what ever we can to resist them*“; (Vielleicht sind die Mächte, die heute die Freiheit bedrohen, zu stark, als daß ihnen sehr lange Widerstand geleistet werden könnte. Es ist dennoch unsere Pflicht, alles was in unseren Kräften steht, zu tun, um ihnen Widerstand zu leisten). *The Perennial Philosophy*, S. 164, bzw. *Ewige Philosophie*, S. 154.

- [47] „*The aim and purpose of human life is the unitive knowledge of God.*“ (Das Ziel des menschlichen Lebens ist die einigende Erkenntnis Gottes.) a. a. O., S. 277 bzw. 327.
- [48] „... *the vast majority of human beings believe that their own selfness and the objects around them possesses a reality in themselves, wholly independent of the Logos.*“ (... fast alle Menschen glauben, daß ihr eigenes Ego und die um sie liegenden Gegenstände an sich wirklich und vom Logos vollkommen unabhängig sind.) a. a. O., S. 311 bzw. 367.
- [49] „*All the masters of the spiritual life... are agreed that... without a constant recollectedness there can be no complete deliverance.*“ (Alle Meister des geistlichen Lebens... sind darüber einig, daß es ohne eine beständige Beschaulichkeit keine vollkommene Befreiung geben kann.) a. a. O., S. 311 bzw. 366.
- [50] *Counter Attack from the East*, S. 214 (Ind. Ed. 1951).
- [51] Vgl. auch *The Perennial Philosophy* bzw. *Die ewige Philosophie*, jeweils Kap. 27, z. B.: „*To expatiate further on the modern Weltanschauung is unnecessary; explicitly or by implication it is set forth on every newspaper and magazine.*“ (Es ist unnötig, sich weiter mit der modernen Weltanschauung zu befassen. Ausdrücklich oder stillschweigend wird sie auf jeder Reklameseite aller Zeitungen und Zeitschriften auseinandergelegt.)
- [52] a. a. O., „*Those material conditions which, as all the masters of the spiritual life agree, are so uniquely propitious.*“ (Jene materiellen Umstände, die, wie alle Meister des geistlichen Lebens übereinstimmend behaupten, einzigartig günstig... sind.) *Ewige Philosophie*, S. 399.
- [53] „Die dritte Stufe der Liebe erreicht der Geist eines Menschen, wenn er hinweggerissen wird in den Abgrund des göttlichen Lichtes, so daß völliges Vergessen aller äußeren Dinge ihn überkommt und er von sich selbst nichts weiß und gänzlich in seinen Gott übergeht“ – RICHARD von ST. VICTOR, in *Western Mysticism* (1922), S. 7.
- [54] Siehe *Antic Hay*, London 1923, Kap. XVI.
- [55] Siehe *Siddhartha*.
- [56] Vgl. „... je mehr ein Künstler sich um seine Kunst bemüht, und sie ernst nimmt –, desto näher kommt er dem Ziel, das Letzte zu finden, was mit aller Kunst gemein ist: den Glauben an einen Sinn des Lebens, oder wenn sie wollen, den Mut, diesem Leben einen Sinn zu geben. Der Weg dahin hat viele Stufen, und geht oft krumm, und scheint oft schwer, und lohnt sich doch.“
HERMANN HESSE – zu einem Korrespondenten in Stockholm, in *Briefe von Hermann Hesse*, Suhrkamp-Verlag 1951, S. 216–217.
- [57] POPE, *Essay on Man*, Epistel II.
- [58] Auch HESSE benutzt den *Bildungsroman* als eine Art von Prüfboden und Testfeld, wo der Held seine Experimente im „erfüllteren Leben“ durchführt und sich solcher Erfahrungen unterwirft. Schon in *Demain* sagt Emil SINCLAIR, daß das Leben jedes Menschen ein Weg zu sich selbst hin ist.
- [59] *Siddhartha* (im „*Sansara*“ betitelten Kapitel).
- [60] CALAMY in *Those Barren Leaves* zu CHELIFER und Mr. CARDAN unmittelbar vor seiner Abreise zu dem Ausflug in die Berge.
- [61] Vgl. HESSE in *Das Glasperlenspiel*: ... ich bin hungrig nach Wirklichkeit..., Bd. II („Die Legende“).

- [62] Vgl. HESSE in *Demian*: „...es gab für jeden ein ‚Amt‘, ...: sich selber zu suchen, in sich fest zu werden, den eigenen Weg vorwärts zu tasten, einerlei wohin er führte.“ Kap. 6 (Jakobs Kampf).
- [63] Vgl. HESSE: „Lustig und vielfältig ist das Spiel der Menschheit: der Wahn, zu dessen Entlarvung Indien tausend Jahre lang sich so sehr angestrengt hat, ist derselbe, zu dessen Stützung und Stärkung der Okzident sich ebensoviel Mühe gegeben hat“ – *Der Steppenwolf*.
- [64] HESSEs *Siddharta* (Kapitel: „Sansara“).
- [65] *Point Counter Point* bzw. *Kontrapunkt des Lebens*, München 1951, S. 114.
- [66] Vgl. HESSE *Unterm Rad*, wo das Plädoyer für ein Erforschen und die Bewahrung der Ursprünglichkeit als dem Individuum verhaftet – in einer die Individualität austilgenden Gesellschaft – gehalten wird.
- [67] Vgl. HESSE in *Knulp*: „Am Ende hat doch ein jeder Mensch das Seinige ganz für sich und kann es nicht mit anderen gemein haben“ („Meine Erinnerungen an Knulp“).
- [68] Eine seltsame, sich als Parallele anbietende, vielleicht aber nicht sehr aussagefähige Ähnlichkeit mit HESSEs *Das Glasperlenspiel* ist wohl darin gegeben, daß auch HESSEs Roman in irgendeine noch unbekannte Epoche der Zukunft versetzt wird. In HESSEs Roman unterstützt der Staat jedoch eine aristokratische Hierarchie von Intellektuellen (den kastilischen Orden), anders als HUXLEY, der sich den hilflosen „Nicht-Denkern“ zuwendet.
- [69] Vgl. HESSE: „Mit der Erfahrung, daß all dies ‚Äußere‘ nicht nur Gegenstand unserer Wahrnehmung, sondern zugleich Schöpfung unserer Seele ist, mit der Verwandlung des Äußeren in das Innere, der Welt in das Ich, beginnt das ‚Tagen‘ – („Krieg und Frieden“) – 1918.
- [70] *Der Steppenwolf*.
- [71] *Eyeless in Gaza* bzw. *Geblendet in Gaza*, München 1953 (letzte Seite).
- [72] Vgl. „Ich sah, daß aus dem Narrenspiel und Totentanz des Menschenlebens etwas übrig blieb und überdauerte...“ HESSE, *Narziß und Goldmund*.
- [73] Vgl. „Es ist der indische Einschlag in DOSTOJEWSKIjs Denken, den HESSE erfühlt und der im ‚SIDDHARTA‘ Schluß Gestalt gewinnt.“ Hugo BALL in *Hermann Hesse, sein Leben und sein Werk*, S. 183; siehe auch die Gerichtsszene in T. WILDERS *Heaven is my Destination*. Ebenso Mr. Propter in HUXLEYs *After Many a Summer*, der ein politisches System predigt, das dem „Cottage industry“-System GANDHIs nahezu gleicht.
- [74] Vgl. den Grad von Selbstreflexion, der in HESSEs *Peter Camenzind* erreicht wird: „Ich wußte plötzlich wieder, daß der Tod unser kluger und guter Bruder ist, der die rechte Stunde weiß, und dessen wir mit Zuversicht gewärtig sein dürfen“, Kap. 5.
- [75] *After Many a Summer* bzw. *Nach vielen Sommern*, jeweils Kap. 8. Vgl. ebenso: „Gegen den Tod brauche ich keine Waffe, weil es keinen Tod gibt. Es gibt aber eines: Angst vor dem Tode.“ – HESSE, *Klingsommers letzter Sommer*. Das Zentralthema von HUXLEYs *After Many a Summer* leitet sich von Jo STOYTES ständig ihn plagender Angst vor dem Grabe her, die ihn zur Einstellung von Dr. OBISPO zu Forschungen betreffs der Möglichkeiten für Langlebigkeit durch synthetische Mittel veranlaßt.
- [76] *Siddhartha* („Am Flusse“).
- [77] *After Many a Summer* bzw. *Nach vielen Sommern*, jeweils in Kapitel 9.
- [78] HUXLEY Memorial Lecture, 1932 in *The Olive Tree* von Aldous HUXLEY, London 1936.
- [79] HUXLEY, *The Genius and the Goddess*, London 1955; deutsch: *Das Genie und die Göttin*, München 1955.
- [80] Vgl. „Ends are ape-chosen; only the means are man's“ (Zwecke sind affenerkoren; nur die Mittel sind menschlich), HUXLEY, *Ape and Essence (Affe und Wesen)*, München 1949, S. 17).
- [81] *The Genius and the Goddess* bzw. *Das Genie und die Göttin*, München 1955.
- [82] *Adonis and the Alphabet*, London 1956.
- [83] „The fact that the mind (of man) has a certain difficulty in accepting the philosophy of meaninglessness is significant, if only to the extent that it raises the question whether truth and goodness may not be somehow correlated in the nature of things“. (Die Tatsache, daß es dem Geist gewisse Schwierigkeiten bereitet, die Philosophie der Sinnlosigkeit anzuerkennen, ist bedeutungsvoll; und sei es auch nur, weil sich daraus die Frage ergibt, ob Wahrheit und Güte naturgemäß nicht irgendwie in Wechselbeziehung zueinander stehen.) – HUXLEY, *Ends and Means*, S. 277 bzw. *Ziele und Wege*, Berlin/Bielefeld 1949, S. 269.
- [84] „Bondage is the life of personality... The Spirit is always willing; but the person, who is mind as well as body is always unwilling –“ (Das Leben der Persönlichkeit war Knechtschaft... Der Geist war immer willig; aber das Ich, das ebenso Geist war wie Fleisch, war niemals willig). Und an anderer Stelle: „Turn round, please. Mr. Stoyte obeyed. The back, Dr. Obispo reflected, was perceptibly less revolting than the front. Perhaps because it was less personal.“ („Drehn Sie sich um, bitte! Mr. Stoyt gehorchte. Die Rückseite, so fand Dr. Obispo, war entschieden weniger abstoßend, vielleicht weil sie unpersönlicher war“). – *After Many a Summer* bzw. *Nach vielen Sommern*.
- [85] Für SARTRE aber, wie für HEGEL ist *Wesen* das, was gewesen ist. Dementsprechend bedeutet es für SARTRE des Menschen Vergangenheit. Da es für die menschliche Natur kein vorbestimmtes Musterbild gebe, gestaltet jeder Mensch sein *Wesen* nach dem, wie er lebe. Für HUXLEY bedeutet *essence* das göttliche Selbst (*Atman*).
- [86] Unter *Existenz* versteht SARTRE aktuelles, individuelles Sein, hier und jetzt. Existenz hat, wenn sie auf die menschliche Wirklichkeit angewandt wird, eine unveränderlich subjektive Qualität. Kommt daher das „Axiom“: Existenz gehe der Essenz voraus (und habe daher Vorrang)?
- [87] Vergleiche dieses mit SARTRE *Le Sursis*, wo – trotz des gewöhnlichen Erzählungsstiles in der dritten Person – der Versuch unternommen wird, die *Dos Passos*-Technik *simultaner Darstellung* anzuwenden.
- [88] Dieses autobiographische Element ist auch in *L'Age de Raison* und *Le Sursis* sehr deutlich.
- [89] In diesem Sinne nimmt SARTRE als Wahrheit in Anspruch, daß das der Reflexion *priore cogito* die präkognitive Basis für das Cartesische *cogito* sei. Es gibt aber auch eine Art von *cogito* betreffs der Existenz von „anderen“. Obgleich der „anderen“ Existenz nicht erwiesen werden kann, wird dieses *cogito* seine „konkrete unbezweifelbare Gegenwart“ gerade so kund tun, wie einem Menschen seine eigene „zufällige, aber notwendige Existenz“ offenbart wurde.
- [90] *The Nature and Destiny of Man*, Bd. II (Human Destiny).
- [91] *The Family Reunion*.
- [92] „Some Reflections on Time“, in *Vedānta for Modern Man*, London, S. 118.

- [93] ELIOTs *The Wasteland* und *Hollow Men* sind in der Grundlage HUXLEYs frühen Romanen sehr ähnlich. ELIOTs *The Four Quartets* kommt in dem, was er als Bekenntnis vertreten will, HUXLEYs *Ends and Means* und der *philosophia perennis* sehr nahe.
- [94] d. h. die Kirche (ELIOT spezifiziert nicht welche Kirche).
- [95] Siehe jedoch ELIOTs Gedicht *The Hippopotamus*. Hier ist ELIOT von genuiner Aufrichtigkeit, und das Gedicht ist das beste Stück schöpferischer Satire in der englischen Literatur nach Lord BYRONs „*The Vision of Judgement*“.
- [96] Prof. TOMLIN weist darauf hin, daß ELIOTs *Four Quartets* „ein von der GITÄ sehr beeinflusstes Werk“ („a Work much influenced by the GITÄ“) ist. (*The Great Philosophers*, London 1952, S. 163, n. 1). Insbesondere „*East Coker*“ – den Teil II der Vier Quartette.
- [97] Die „Moral“ von ELIOTs *Murder in the Cathedral*?
- [98] a. a. O., II. Aufzug.
- [99] Vgl. den Hl. AUGUSTINUS, „*De immortalitate animae*“; § 9, wo er meint, daß es weder irgendeine Seele außer einer lebenden geben könnte, noch Vernunft in einer Seele ohne Leben, und Vernunft sei unsterblich, daher sei die Seele unsterblich.
- [100] Aus den drei nachgelassenen Sonetten (Werke VIII, 461) nach Schweglers Vorgang; zitiert nach Paul DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1920, Bd. IV, S. 316.
- [101] *Der Evolutionäre Humanismus*, München 1964, S. 7.
- [102] a. a. O., S. 29.
- [103] a. a. O., S. 8–9.
- [104] *Ich sehe den künftigen Menschen*, München 1965, S. 9.
- [105] Dieser Ausdruck ist im Deutschen mindestens äußerst irreführend und sagt nicht, was J. HUXLEY meint; ich würde vorschlagen, ihn künftig durch „Integrale Evolution“ zu ersetzen, denn wir haben es hier nicht in erster Linie mit Humanismus zu tun, sondern mit Evolution. Der Ausdruck „Integral“ ist auf Jean GEBSER zurückzuführen.
- [106] *Ich sehe den künftigen Menschen*, München 1965, S. 75.
- [107] *In der Bewährung*, Bern 1963, S. 47.
- [108] *Der evolutionäre Humanismus*, München 1964, S. 66.
- [109] a. a. O., S. 66.
- [110] Vgl. *In der Bewährung*, Bern 1963, S. 137.
- [111] *Der Mensch in der modernen Welt*, Nürnberg 1950, S. 225.
- [112] Die Belege bei Jos. SARREITER, „Die Etymologie und Bedeutung des Wortes Gott“ in *Blätter für bayr. Gymnasialwesen* 35 (1919), 99 ff.
- [113] Vgl. Christian BARTHOLOMAE, *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten*, Heidelberg 1920, Bd. III, S. 3.
- [114] „Die Religion als objektives Problem“, in *Der Mensch in der Modernen Welt*, Nürnberg 1950, S. 221–237.
- [115] d. h. „Mondaufgang der Erkenntnis“. Die näheren Einzelheiten gibt von GLASENAPP, *Die Literaturen Indiens*, Stuttgart 1961, S. 244 u. 283.
- [116] Auftritt II.
- [117] *Sarvadarśanasamgraha*, Kapitel I; hier frei umgedichtet nach der deutschen Fassung von Paul DEUSSEN in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1922, Bd. 3, S. 202.

- [118] Einzelheiten über die *Syādvāda*-Lehre gibt RADHAKRISHNAN in *Indische Philosophie*, Bd. I, S. 257; auch Paul DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1922, Bd. IV, S. 255 f; auch von GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958, S. 299–300.
- [119] *Der Mensch in der modernen Welt*, Nürnberg 1950, S. 236.

NACHWORT

- [1] *In der Bewährung*, Bern 1963, S. 120.
- [1] Ich nenne es *pur-nastisch* nach dem Sanskritwort *pūrṇa* = Einen, ungeteilten.
- [2] Siehe WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
- [3] Sri RAMAKRISHNA betonte besonders die Tatsache, daß eine Inkarnation einen menschlichen und einen göttlichen Aspekt habe. Vgl. *Die Lehre von Sri Ramakrishna*, SWAMI NIKHILAMANDA, New York 1952. Diese Vorstellung der Inkarnation findet ihre erste, klare Erläuterung in der *Bhagavad-Gītā*, obwohl der Terminus *technicus* „*Avatāra*“ nicht darin vorkommt.
- [4] Yasna 28:5.
- [5] Übersetzt vom Original, abgedruckt in *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Waldschmidt-Lenz, Berlin, 1926, S. 113.
- [6] *Kaṭha Upaniṣad* I. 2. 20.
- [7] Cf. *Bhagavad Gītā* IX 4–7.
- [8] Sogar im Islam treffen wir die Vorstellung an, daß die Apostel alle ein und derselbe Geist sind. NUTAHHAR führt aus, daß die *khurramdīnān* „glauben, daß alle Apostel, obschon die von ihnen begründeten Gesetze und Religionen verschieden sind, nur ein Geist sind, und daß die Offenbarung niemals aufhört“. *Le livre de la creation* (IV, p. 30: 13 f. P. 28), Paris 1899–1919.
- [9] Yasna 31:8.
- [10] *Dēnkart* ed. MADAN, p. 281, I. 11 f. Der vollständige Text des Pahlavi Dinkard, Teil I, Bombay 1911.
- [11] Yasna 44:1.
- [12] Yasna 43:7.
- [13] Ebenda.
- [14] Siehe WIDENGRENs *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, p. 49, wo die Original-Texte von beiden synoptisch abgedruckt sind und verglichen werden. Alles über MANI in diesem Buch ist WIDENGREN zu verdanken.
- [15] Yasna 49:3.
- [16] Siehe Anhang Nr. 6 (Evolution in naturwissenschaftlicher Sicht).
- [17] GOETHE, *Paralipomena* (Weimarer Plan) zit. nach der Insel-Ausgabe, S. 613.
- [18] Vgl. Georg GRIMM, *Ewige Fragen*, S. 9.

ANHANG

- [1] Diese Veröffentlichung wurde ermöglicht durch die außerordentliche Großzügigkeit des Verlages C. Bertelsmann (Gütersloh). Mein Dank gebührt auch dem Verleger von RADHAKRISHNANs Originalwerken, George Allen & Unwin, London. Die genauen Einzelheiten findet der Leser im Sonder-Quellenverzeichnis am Ende dieses Buches.
- [2] Zur näheren Orientierung sei verwiesen auf Arthur SCHULT, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des Kosmischen Christus*, Otto-Reichl-Verlag, Remagen

- 1965, und Arthur SCHULT, Die Weisheit der Veden und Upanishaden im Lichte des West-Ost-Problems, Turm-Verlag, Bietigheim 1962.
- [3] RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, Baden-Baden 1952, S. 221.
- [4] a. a. O., S. 228.
- [5] a. a. O., S. 306.
- [6] a. a. O., S. 306.
- [7] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Bd., Kap. 48.
- [8] *Digha-Nikāya* XVI, 2, 26.
- [9] *Majjhima-Nikāya*, 72. Sut.
- [10] *Samyutta-Nikāya* XXII, 90.
- [11] *Samyutta-Nikāya* LVI, 31.
- [12] *Udāna* III, 10.
- [13] *Majjhima-Nikāya*, 14. Sut.
- [14] P. J. SAHER, *Indische Weisheit und das Abendland*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1965, S. 80.
- [15] a. a. O., S. 81.
- [16] Georg GRIMM, *Ewige Fragen*, S. 15, Verlag Paul Christiani, Konstanz.
- [17] *Buddhist Philosophy and Its European Parallels* in „Philosophy East and West“, XIII, No. 1 (April 1963), published by the University of Hawaii Press.
- [18] Joachim BODAMER, *Der Mensch ohne Ich*, S. 43/44, Herder-Bücherei.
- [19] *Die Lehre des Buddha*, die Religion der Vernunft und der Meditation, S. XVIII/ XIX und XLI, Holle Verlag, Baden-Baden.
- [20] *Buddha, der Schritt aus der Heimat in die Heimatlosigkeit*.
- [21] *Samyutta-Nikāya* LVI, 11.
- [22] *Majjhima-Nikāya*, 51. und 94. Sut.
- [23] *Majjhima-Nikāya*, 14. Sut.
- [24] *Anguttara-Nikāya* IV, 45.
Max HOPPE, *Buddha, seine Lehre und sein Weg*, Verlag Konkordia A. G., Bühl-Baden.
- [25] *Samyutta-Nikāya* XXII, 59.
- [26] Georg GRIMM, *Die Lehre des Buddha*, die Religion der Vernunft und der Meditation, S. 95.
- [27] *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*, Curt-Weller-Verlag, Konstanz.
- [28] I. Bd., S. 223–225, Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1953.
- [29] Erich FRAUWALLNER, „Geschichte der indischen Philosophie“, S. 192/193.
- [30] Heinz BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, S. 123, Alfred-Metzner-Verlag, Frankfurt a. M., Berlin.
- [31] *Die Fragen des Königs Menandros*. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto SCHRADER, Verlag Paul Raatz, Berlin SW.
- [32] *Buddhistische Geisteswelt*. Vom historischen Buddha zum Lamaismus. S. 52. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf.
- [33] *Buddhistische Geisteswelt*, S. 327/328.
- [34] Georg GRIMM, *Das Glück – die Botschaft des Buddha*, S. 147/148, Drei-Eichen-Verlag.
- [35] a. a. O., S. 28/29.
- [36] Georg GRIMM, *Die Lehre des Buddha*, S. XIX.
- [37] *Spurious Parallels to Buddhist Philosophy* in „Philosophy East and West, a Journal of Oriental and Comparative Thought“, published by the University of Hawaii Press, Vol. XIII, No. 2, July, 1963.

- [38] a. a. O., S. 91–149.
- [39] Georg GRIMM, *The Doctrine of the Buddha*, the Religion of Reason and Meditation, S. 361, Akademie-Verlag, Berlin.
- [40] *Der westliche und der östliche Weg*, S. 141/142, Ullstein-Buch Nr. 299.
- [41] *Sāmmīṭṭīyanikāya Shāstra*, Introduction des Übersetzers aus dem Chinesischen ins Englische K. Venkataramanan, Visva-Bharati Annals, Bd. V.
- [42] Georg GRIMM, *Das Glück – die Botschaft des Buddha*, S. 36/37.
- [43] a. a. O., S. 149/150.
- [44] a. a. O., S. 37/38.
- [45] *Indische Philosophie*, Bd. I, S. 514, Holle Verlag, Baden-Baden.
- [46] *Die Lehre des Buddha*, die Religion der Vernunft und der Meditation, S. 363, Holle Verlag, Baden-Baden.
- [47] Autor des Buches „Weltbewegende Macht Islam“, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag Weilheim.

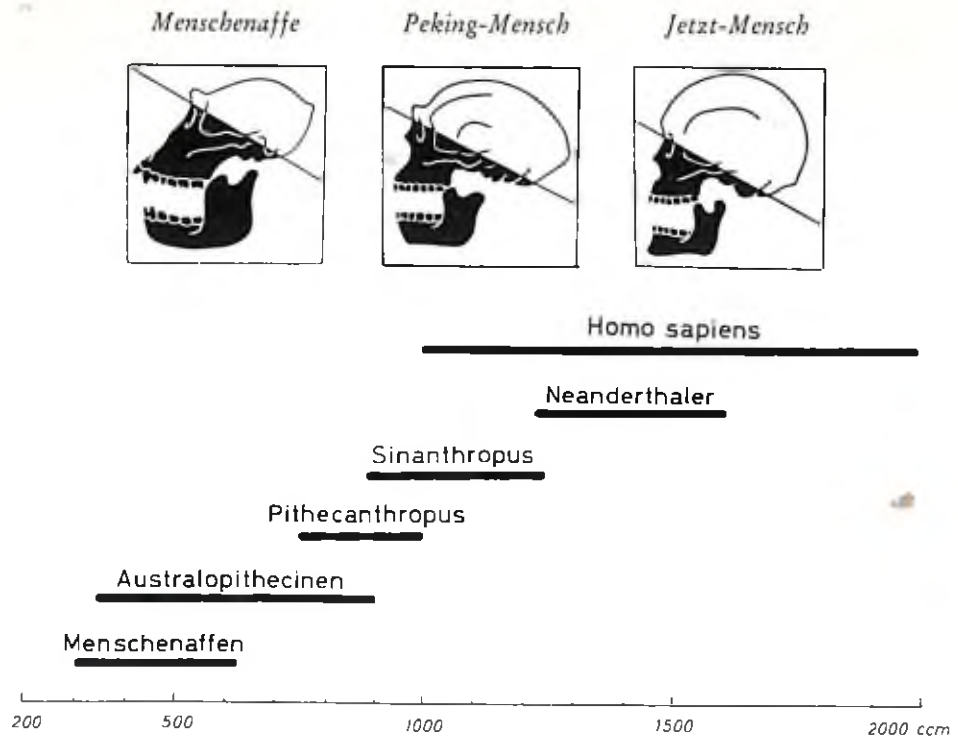
BILDER UND ZEICHNUNGEN



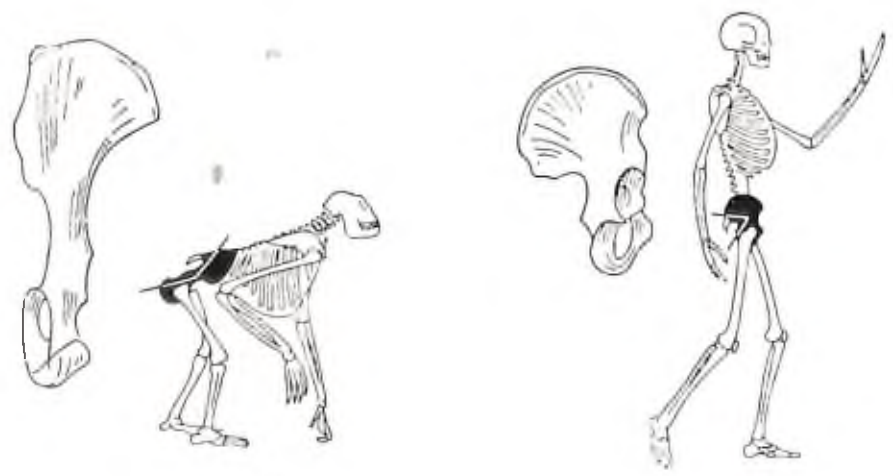
Der Heidelberger



Proconsul africanus (Der Südafaffe)



Zunahme des Gehirnvolumens im Laufe der menschlichen Stammesgeschichte



Die Becken von Affe und Mensch



Steinzeit: Ein Höhlenmaler bei der Arbeit



Bronzezeit: Die ersten Ackerbauern mit ihren noch einfachen Geräten



Eisenzeit: Der Schmied bei der Anfertigung von Waffen

LITERATURAUSWAHL

(Die folgende Bibliographie beschränkt sich darauf, nur die Werke aufzuführen, welche bei der Abfassung dieses Buches *vornehmlich* Verwendung gefunden haben.)

AUROBINDO, Sri

Sämtliche Werke.

(Bibliographische Einzelheiten gibt Otto WOLFF, *Indiens Beitrag zum Neuen Menschenbild*, Hamburg 1957 (die Seiten 144–146); auch Ernst BENZ in *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965.)

BENZ, Ernst

DER ÜBERMENSCH, Zürich 1961, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965.

CHARDIN, Pierre Teilhard de

Sämtliche Werke.

(Bibliographische Einzelheiten gibt Wildiers, N. M., *Teilhard de Chardin*, Freiburg 1962, die Seiten 129–135.)

RADHAKRISHNAN, Sarvapalli

Sämtliche Werke.

(Bibliographische Einzelheiten wie oben, S. 269–276.)

(Bibliographische Einzelheiten gibt Saher, P. J., *Indische Weisheit und das Abendland*, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1965, die Seiten 259 bis 268.)

GLASENAPP, H. von

Sämtliche Werke.

(Bibliographische Einzelheiten wie oben, S. 286.)

HUXLEY, Aldous

Sämtliche Werke.

Sonstige Werke ausführlich in Anmerkungen gekennzeichnet.

SONDERQUELLENVERZEICHNIS

1. „Die Beziehung zwischen Evolution und Gottesidee“ von Sir Julian Huxley (siehe Anm. [1]).
Quelle: Essays of a Humanist.
Verlag: Chatto and Windus, London.
Ins Deutsche übertragen von: Pierre Kamnitzer
Titel: Ich sehe den künftigen Menschen.
Verlag: Paul-List-Verlag KG, München 1965.
Kritisch-wissenschaftliche Durchsicht der Übersetzung: Dr. rer. nat. Helmut Altner und Dr. rer. nat. Vera Boeckh.
Die Seiten: 31–36; 51–54; 65–67; 70–73; 108–117.
2. „Evolution und Gottesidee in Integral-Hinduistischer Sicht“ von Staatspräsident Radhakrishnan.
Quelle: An Idealist View of Life.
Verlag: George Allen Unwin, London.
Ins Deutsche übertragen: Anita von Bonin.
Titel: Meine Suche nach Wahrheit.
Verlag: C. Bertelsmann, Gütersloh, 1961.
Die Seiten: 259–268; 333–343.
3. „Glaube und Naturwissenschaft in Integral-Islamischer Sicht“ von Herbert Gottschalk.
Quelle: Weltbewegende Macht Islam.
Verlag: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, Weilheim.
Die Seiten: Zusammenstellung nach Auswahl.

REGISTER

- Abbas 273
Abraham 270
Abulcasim 267
Adam 277
Affen 35, 40, 42, 143, 170, 173, 236,
278, 281, 285, 286, 288, 289
Ahura Mazda 190, 221, 222, 223, 224,
226
Akbar 273
Al-Battani 262, 263
Al-Biruni 263, 264
Alexander 92, 147, 216
Al-Farabi 263
Alfons von Kastilien 267
Al-Ghazali 272
Al-Haitham 267
Al-Halladsch 259, 260, 272
Alhazen 263
Al-Kindi 264
Allah 253, 254, 255, 256, 268, 269, 270
Al-Manun 262, 263
Al-Muqaddasi 263
Al-Tabari 263
Altmenschen 287, 288, 291, 292, 293
Amorisation 62, 63
Alchemie 99, 264, 268
Anaximander 279
Anaximandros 141
Archimedes 262
Aristoteles 231, 262, 271, 272, 274, 275
Arjunas 69
Artus 132
Ātman 36, 40, 42, 44, 58, 66, 74, 75, 79,
121, 129, 170, 171, 172, 175, 187, 188,
189, 190, 191, 193, 197, 199, 201, 203,
228, 237, 245, 246, 251
Atomismus 45, 115
Hl. Augustinus 132, 231, 240, 242
Aumann 206, 278
Aurobindo 35, 36, 38, 39, 42, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67,
71, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 82, 133,
134, 153, 155, 229
von Aurillac 265
Avempace 272
Averroes 272
Avicenna 266, 267, 272
Bacon 265, 267
Balzac 77
Barth 103
Barrett 107
Bate 157
Bateson 208
Beavis 165
Becker 85
Beethoven 111
Befreiung 40, 41, 60, 89, 101, 172
Benz 42, 47, 128
Bergson 73, 92, 144, 145, 209, 211, 216
Berkeley 154
Bewegung 136, 178
Bildung 70, 156, 279
Binswanger 106
Blake 154
Bode 221
Böhme 229, 250
Bosenquet 90
Bose 51, 149
Bradley 90, 91
Brahma 213, 215, 225
Brihaspati 182
Browning 117
Bucke 128
Buddha 38, 41, 42, 48, 54, 70, 77, 98,
101, 132, 150, 151, 175, 188, 195,
202, 215, 221, 241, 242, 244, 245,
246, 247, 248, 250
Buddhismus 37, 39, 48, 132, 153, 181,
239, 245, 246, 247, 248, 249, 251
Buffon 207
Calamy 162
Cantor 95
Carlyle 35, 164
Caritas 103
Carnap 95

Cartes 104
 Caudwell 97
 Chaldun 273
 Chamber 142
 Is-Chaq 262
 Chardin, Teilhard de 35, 36, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 62,
 63, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 77, 78,
 79, 82, 128, 129, 130, 133, 205, 279,
 290
 China 98, 102, 263, 290
 Chenchiah 229, 230
 Christentum 36, 43, 64, 65, 78, 79, 82,
 127, 128, 132, 175, 214, 230, 232, 237,
 254, 255, 257, 258, 259, 265, 271,
 273, 274, 275, 277
 Christus 44, 46, 49, 54, 64, 72, 73, 74,
 170, 175, 188, 229, 230, 231, 232,
 236, 238, 254, 256, 257, 258, 275
 Cognition 37
 common-sense 99
 Conze 242, 250
 Collingwood 110
 Cremona 262
 Croce 91
 Daéna 222, 223, 226, 227, 228
 Dante 174
 Dasgupta 51, 52
 Darwin 55, 128, 142, 143, 144, 178,
 207, 208, 209, 210, 278, 279, 282
 Datastan-E-Denik 227
 Demokrit 45
 Descartes 105, 211
 Determinismus 214
 Dewey 92
 Dhammapalo 239
 Dharma-Einheit 150, 151
 Dionysius 240
 Dobzhansky 279
 Draupadi 217
 Dubois 289
 Duryodhana 217
 Eckart 190, 240
 Eddington 184
 Ego 40, 60, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 71, 79,
 104, 107, 119, 129, 154, 158, 160,
 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
 170, 171, 172, 175, 189, 193, 199,
 201, 202, 203
 Einstein 51, 184, 187
 Eliot 39, 174, 175, 176
 Emerson 129, 164
 Empedokles 141, 142
 von Eschenbach 132, 133
 Eucken 91
 Euklid 262
 Eustace 69, 167
 Evangelisten 234, 237, 238
 Existentialismus 91, 92, 102, 103, 106,
 107, 108, 109, 171
 Faustisch 112
 Fechner 149
 Feigl 95
 Feuerbach 240
 Fichte 91
 Fitzgerald 169
 Flegetanis 133
 Forster 165
 Franck 128
 Frank 95
 Hl. Franziskus 70
 Frauwallner 245, 247
 Frege 95
 Freiheit 40, 57, 62, 63, 76, 105, 116, 148,
 155, 169, 172, 173, 180, 194, 212,
 214, 215, 217, 218, 219, 222, 250
 Fresnel 93
 Freud 69, 106
 Friedrich II 265
 Galen 267
 Galeno 262
 Galloys 95
 Gandhi 127
 Gaudapada 36, 37
 Geber 267
 von Gebtsattel 106
 Gebser 37, 39, 40, 152, 179, 180, 186,
 187
 Gehirn 74, 75, 88, 284, 285, 286, 289,
 290, 291, 292
 Geist 35, 40, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 55,
 56, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 75, 76,
 77, 80, 81, 89, 93, 94, 97, 114, 115,
 119, 121, 122, 128, 135, 136, 145,
 147, 155, 158, 162, 164, 170, 183,
 184, 188, 190, 191, 195, 196, 211,
 212, 213, 219, 221, 222, 223, 224,

226, 227, 228, 230, 231, 233, 234,
 235, 240, 241, 245, 246, 247, 252,
 257, 263, 267, 272, 274, 275, 292
 Gentile 91
 Ghazna, Mahmud von 263, 264
 Glasenapp, H. von 247, 248
 Gnade 37, 69, 79, 133, 175, 213, 217,
 232, 233, 237, 238, 254, 256, 261,
 275
 Gödel 95
 Goethe 65, 85, 109, 112, 143
 Gott 35, 40, 44, 50, 51, 55, 56, 60, 62,
 64, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76,
 82, 108, 110, 113, 115, 118, 119, 126,
 130, 134, 135, 137, 147, 148, 153,
 160, 163, 164, 166, 170, 177, 178,
 181, 182, 183, 184, 189, 190, 191,
 194, 195, 196, 197, 211, 212, 213,
 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220,
 221, 222, 224, 229, 230, 231, 232,
 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242,
 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260,
 261, 270, 275, 276, 277
 Gottschalk 253
 Green 90
 Grimm 243, 250, 252
 Günther 244
 Hacker 51
 Haeckel 289
 Haijan 267
 Halluzination 85, 86
 Hartmann 131
 Harun al-Raschid 266, 272
 Harvey 142
 Hebbel 54
 Heberer 282, 289
 Heer 43
 Hesse 161, 162, 164, 165
 Heidegger 93, 103, 104, 105, 106, 107,
 108, 172
 Heisenberg 187
 Hegel 55, 90, 91, 92, 93, 95, 102, 104
 Hemingway 166, 168, 169
 Herakleitos 141
 Heraklit 94, 233
 Hiob 217
 Hippokrates 262
 Hitler 67
 Hölderlin 93

Hoppe 239
 Horten 259
 Howinson 91
 Hui-Neng 38
 Homogene 119
 Humanismus 92, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 186
 Hume 250
 Husserl 102, 103, 105, 172
 A. Huxley 40, 67, 69, 71, 77, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175,
 176
 J. Huxley 152, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186
 Hypnose 86, 155
 Individuum 50, 62, 66, 67, 69, 75, 78,
 93, 94, 104, 113, 122, 123, 124, 151,
 152, 155, 157, 172, 214, 248, 251
 Integral 38, 40, 47, 54, 55, 56, 61, 63,
 66, 74, 118, 139, 150, 152, 153, 155,
 159, 172, 184, 186, 202, 206, 229,
 238, 239, 253, 278
 Intuition 38, 59, 61, 68, 70, 73, 81, 87,
 153, 155
 Ipuwer 115
 Isas 270
 Jainismus 44, 181
 James 92
 Jaspers 99, 102, 103, 106, 107
 Jeans 187
 Jesus 47, 64, 74, 115, 116, 127, 132, 136,
 175, 176, 188, 189, 195, 201, 202,
 203, 215, 229, 232, 236, 238, 254,
 256, 257, 258
 Jinarajadasa 246
 Jiva 44, 45, 121
 Jñāna 37, 87, 88
 Joad 160
 Jung 118, 157, 233, 276
 Kant 71, 79, 91, 103, 104, 106, 125, 141,
 143
 Kapila 47
 Kardinalzahlen 95
 Kaster 262, 271
 Kepler 267

- Keynes 113
 Keyserling 66, 102, 276
 Khayamm 105
 Kielan-Jaworowska 205, 206
 Kierkegaard 102, 103
 Koenigswald 292
 Komplexifikation 48
 Kontakt 108
 Kopernikus 278
 Kosmos 45, 46, 48, 49, 59, 68, 71, 79, 114, 119, 126, 150, 151, 154, 159, 164, 171, 181, 190, 219, 220, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 277, 279
 Krishna 54, 64, 195
 Kultur 80, 82, 92, 109, 111, 115, 117, 153, 261, 273, 285, 287, 289, 291
 Kundakundacarua 45
 Kundalini 74, 75
 Kyot 133
- Lamarck 143, 207, 208, 209, 210
 Leakey 145
 Leeuwenhoek 142
 Leibniz 91, 93, 95, 105, 147, 216
 Lemes 145
 Leukipp 45
 Leonardo von Piso 268
 Linne 207, 278, 279, 280
 Lawrence 172
 Láotse 195, 232
 Linguistische Analyse 91, 92, 99
 Lobatschewsky 95
 Locke 154
 Locke-Newton 153
 Lotze 91
 Luther 74, 75, 103, 202
 Logischer Positivismus 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 109, 110
 Lorber 229
 Logik 70, 94, 95, 102, 110
- Magnus 265
 Maharshi (Ramana) 38, 39, 40, 73, 74, 82
 Makrokosmos 189, 224, 231
 Malthus 208, 278
 Mani 131, 132, 133, 134, 136, 137, 187, 188
- Marcel 102, 103, 107, 108, 171
 Marcion 240
 Marx 182, 183
 Materialismus 44, 68, 75, 76, 77, 93, 115, 116, 117, 154, 183, 184
 Maugham 165
 Maurois 154
 Maxwell 93
 May 107
 Maitreyi 70, 246
 Masud 264
 McTaggart 90, 212
 Menandros (Milinda) 248
 Mendel 208
 Mensching, Gustav 247
 Mental 56, 58, 59, 61, 62, 63, 193
 Metaphysik 44, 92, 95, 96, 98, 105, 110, 111, 144, 150, 177, 185, 186, 213, 224, 253, 260
 Metternich 113
 Mind 41, 73, 77, 93, 145, 154, 156, 158, 181
 Minkowski 106
 Mikrokosmos 49, 189, 198, 224, 231
 Minus 85
 Miriam 270
 Mohammed 254, 255, 257, 258, 261, 274, 276, 277
 Moore 89, 91, 99
 Morgan 92, 143, 145
 Morley 265
 Moses 74, 75, 276
 Much, Hans 243
 Musa 262
 Mutter 55, 135, 164, 217, 222, 251
- Natur 42, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 67, 68, 71, 79, 93, 94, 96, 130, 141, 142, 145, 159, 171, 177, 180, 183, 184, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 242, 253, 258, 263, 264, 267, 275, 276, 278, 286
 Nazareth, Jesus von 175, 176, 229, 232, 236
 Neurath 95
 Newman 154
 Nicht-Berührung 86
 Niebuhr 174
- Nietzsche 55, 63, 64, 102, 131, 144
 Nilsson Linnaeus 278
 Nirvāna 37, 41, 152, 246, 248, 260
 Nobelpreislaureat 126
 Nostradamus 113
- Omega 49, 50, 52, 72
 Organismus 46, 93, 145, 149, 170, 188, 201, 208, 209, 210, 211, 279
- Paracelsus 224, 229
 Paramenides 141
 Pascal 102, 107
 Paulus 73, 79, 170, 229, 233, 235
 Peirce 92
 Perennis 118, 125, 155, 159, 173, 175, 185, 242
 Pfeiffer 105
 Philo 126, 234
 Planck 187
 Piveteau 52
 Platon 94, 104, 215, 219, 262
 Plotinos 240
 Plutarch 141
 Poe 128
 Marco Polo 205, 263
 Pope 169
 Portmann 149, 187
 Pragmatik 96
 Prakrti 44, 48, 49, 50, 60, 125
 Potentiell 165, 176
 Proklos 240
 Propter 166, 167, 168
 Psychometabolismus 185, 152
 Psychosoziale 50
 Ptolomäus 262, 264
 Purnastische 186, 187, 193, 204, 205, 206
 Purusa 49, 50, 60, 125
 Pudgala 45, 250
 Pythagoras 80, 274
- Quacksalbern 111
 Qualitäten 49, 111, 112, 116, 147, 162, 179, 198, 207, 218
 Quarles 164
 Quelle 39, 40, 41, 48, 70, 127, 133, 147, 163, 212, 215, 250, 253, 264, 275
- Radhakrishnan 68, 69, 71, 76, 78, 82, 93, 98, 107, 108, 110, 113, 116, 121, 125, 155, 160, 172, 207, 240, 252
 Rahner 131
 Ramakrishna 82
 Ramanuja 215
 Raum 36, 45, 60, 67, 79, 172, 211, 212, 219, 226, 233, 242, 252, 280
 Raum-Zeit 40, 92, 233
 Realität(en) 37, 85, 99, 150, 156, 180, 211, 212, 213, 216, 218, 220
 Rhazes (ar-Razi) 264, 266, 267
 Rolland, Romain 126, 127, 128, 129, 130, 134
 Rontini 167
 Rousseau 157
 Royce 91
 Rubaiyat-I-Omar-I-Khajjam 106
 Russell (Bertrand) 92, 93, 95, 98, 100, 111, 182, 183
- Sahrazuri 272
 Samādhi 37, 88, 97, 98, 101, 127
 De Sanctis 91
 Sartre 103, 108, 171, 172, 173
 Satori 37
 Schiller 92
 Schlick 95
 Sedir 229
 Schopenhauer 110, 124, 131, 144, 149, 241
 Schult 229
 Schweitzer 66
 Scot 169, 265
 Schubert 230
 Seelenwanderung 151
 Semantik 96, 100
 Shankara 70, 249
 Shaw, George Bernard 74, 170
 Shiva 213, 215
 Siddhartha 161, 162, 163, 164, 165, 166
 Silvester II 265
 Sina 266
 Shiva 225
 Skand Gumanik Vicar 223
 Smuts 93, 147, 148
 Snow 155, 156
 Spaventa 91
 Spengler 115

Spencer 92, 143, 144, 208, 210
 Spirit 72, 162, 170
 Stalin 67
 Stcherbatsky 150
 Steiler 229
 Straus 106
 Suhrawardi 272
 Suleiman 273
 Supramentale 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63,
 64, 229
 Superman 39, 55, 73, 133, 134
 Suzuki 250
 Syntax 95, 96, 100, 110
 Swedenborg 229

Tattvajñāna 87, 88, 89
 Tauler 166
 Teufelsdröckh 164
 Thabit 265
 Thermodynamik 77
 Thomas von Aquin 47, 67, 132, 242
 Thoreau 127, 128
 Tier 49, 59, 72, 75, 78, 142, 143, 149,
 167, 183, 191, 193, 200, 201, 203,
 205, 207, 208, 209, 211, 223, 229,
 231, 269, 278, 280, 282, 283, 286
 Timaios 219
 Tomlin 70, 82
 Troyes, Chretien de 132
 Tufall 272
 Turiya 36, 38, 41, 42, 69
 Tyson 142

Upaniṣaden 36, 37, 48, 70, 119, 188,
 230, 245, 248
 Übermensch 35, 42, 63, 64, 74, 134, 229,
 237
 Vacchagotta 241
 Vasubandhu 37, 150
 Vedānta 37, 44, 55, 64, 65, 77, 78, 79,
 118, 119, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 154, 155, 159, 160, 165, 171,
 175, 181, 187, 188, 189, 248
 Vico 91
 Vijnanavada 37
 Vervollkommnung 51, 119
 Vishnu 213, 215, 225
 Vivekananda 127, 130
 Voltaire 249

Wagner 90, 131, 132, 133, 134, 137
 Wellś 142
 Wallace 278
 Wegener 185
 Weierstrass 95
 Weil 108
 Weismann 208, 209
 Wesendonk 131
 Whitehead 93, 94, 148, 184, 213
 Whitman, Walt 128, 129, 130
 Wilde 162
 Wildiers 43, 47, 51
 Windelband 91
 Wirklichkeit 40, 41, 51, 55, 67, 69, 71,
 74, 78, 79, 80, 85, 105, 107, 114,
 147, 148, 151, 153, 159, 178, 180,
 182, 183, 187, 212, 215, 218, 237,
 238, 240, 242, 244, 245, 248, 251,
 252, 274
 Wittgenstein 94, 98, 99, 100, 101
 Wolff 54
 Wordsworth 93, 175
 Wundt 91

Xuda 181

Yajñavalkya 246
 Yudhisthira 217

Zarathustra 131, 132, 134, 188, 190, 191,
 195, 221, 223, 224
 Zeit 38, 39, 42, 54, 69, 71, 75, 76, 77,
 79, 104, 105, 108, 111, 115, 120, 121,
 122, 123, 124, 136, 141, 142, 153,
 155, 160, 168, 171, 172, 173, 175,
 176, 177, 178, 186, 187, 196, 202,
 211, 215, 218, 225, 226, 227, 230,
 232, 233, 241, 261, 264, 266, 268,
 270, 272, 273, 275, 281, 283, 287,
 291
 Zeitlos(e) 119, 121, 174, 175, 176
 Ziel 40, 43, 49, 55, 62, 67, 71, 73, 74,
 78, 80, 89, 100, 101, 102, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 127, 130, 144,
 148, 157, 158, 159, 160, 162, 163,
 172, 203, 209, 212, 215, 216, 219,
 225, 226, 229, 240, 244, 250
 Zinjanthropas 145
 Zuchtwahl 143, 144, 279

JULIAN HUXLEY

Ich sehe den künftigen Menschen

Natur und neuer Humanismus

Aus dem Englischen von Pierre Kamnitzer. Kritisch-wissenschaftliche Durchsicht der Übersetzung von Dr. Helmüt Altner und Dr. Vera Boeckh.

290 Seiten, Paperback DM 15,80; Ganzleinen DM 19,80

Erschienen im List-Verlag München. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Im Zentrum dieser Aufsatzsammlung, die Zeile um Zeile Zeugnis gibt von der umfassenden naturwissenschaftlich-enzklopädischen Gebildetheit eines der leitenden Köpfe der UNESCO, stehen zwei Stücke geistlicher Unruhe, „humanistischer Theologie“: ein Referat über Teilhard de Chardin und eine Auseinandersetzung mit Dr. Robinsons „Honest to God“. Da lesen wir: „Der gesamte Kosmos ist aus ein und demselben Werkstoff gemacht, von derselben Energie getrieben, die uns selber treibt. ‚Geist‘ und ‚Materie‘ sind nur zwei verschiedene Aspekte unseres einheitlichen Geist-Körpers. Es gibt kein getrenntes übernatürliches Reich. Alle Phänomene sind ein Teil *eines* natürlichen Entwicklungsvorganges. Es gibt keine grundsätzliche Kluft zwischen Wissenschaft und Religion. Beide sind Organe der evolvierenden Menschheit.“ „Die grundsätzliche Entwicklungskrise, die der Mensch im Augenblick erlebt, kann nur durch eine ebenso grundsätzliche Umformung der vorherrschenden Gedanken- und Glaubenssysteme überwunden werden.“ „Gott ist . . . eine vom Menschen konstruierte Hypothese, die ihm helfen soll, den Sinn des Daseins zu verstehen.“ „Die Gotteshypothese ist heute wissenschaftlich nicht mehr verfechtbar, sie hat ihren klärenden Wert verloren und lastet intellektuell und ethisch auf unserem Denken. Sie überzeugt und tröstet nicht mehr; sich von ihr loszusagen, vermittelt ein tiefes Gefühl von Erleichterung.“ Endlich: „Die Zentralhypothese des neuen Glaubens wird die Evolution sein.“ Also wieder ein Beitrag zur Gottesfrage – Huxley sagt: zur Frage „des Göttlichen ohne Gott“ –, wie sie sich dem stellt, der die moderne Naturwissenschaft als Lehre vom evolutionierenden material-geistigen Kontinuum versteht und ernst nimmt (ohne sich, wiewohl Wissenschaftler, genötigt zu finden, die „Evolution“ der modernen christlichen Theologie zur Kenntnis zu nehmen). Es lohnt sich immerhin, diesen Gedanken zu folgen – und wäre es „nur“ darum, weil sie wieder einmal die Wahrheit des Augustinuswortes erweisen, daß die Seele des Menschen unruhig sei und bleibe, bis sie Ruhe finde in – Gott.

Prof. Dr. H. Kämpf (PH Weingarten) im „Wissenschaftlichen Literaturanzeiger“

Februar 1966

Bücher worauf es ankommt!
(Andere wertvolle Werke von P. J. SAHER)

Die Weisheit der Todesstunde

Gedichte der Besinnung
56 Seiten, Linson, DM 6,80

A. HENN VERLAG · 403 RATINGS

Nicht ein Buch — sondern ein Ereignis

INDISCHE WEISHEIT UND DAS ABENDLAND

VERLAG ANTON HAIN KG · MEISENHEIM/GLAN

Nicht zum Lesen — sondern zum Miterleben!