

RUDOLF STEINER

BUDDHA UND CHRISTUS

Berlin, 2. Dezember 1909

Seit ihrem Bestehen hängt es der geisteswissenschaftlichen Bewegung an, dass sie verwechselt wird mit mancherlei anderen Tendenzen und Bestrebungen der Gegenwart. So hängt es ihr insbesondere an, dass sie geziehen wird, irgendwelche orientalische Geistesströmungen, namentlich die buddhistische Geistesströmung in die Kultur des Abendlandes verpflanzen zu wollen. Daher muss die Geistesforschung besonders das heutige Thema interessieren, das Betrachtungen anstellen will über die Bedeutung der Buddha-Religion auf der einen Seite und die des Christentums auf der anderen Seite, und zwar von dem Gesichtspunkt aus, wie er sich für eine geisteswissenschaftliche Betrachtung ergibt. Diejenigen der verehrten Zuhörer, die schon öfter hier an diesen Vorträgen teilgenommen haben, werden wissen, dass es sich hier handelt um eine im wissenschaftlichen Sinne gehaltene, weit ausgreifende Betrachtung über die Welterscheinungen vom Gesichtspunkte des Geisteslebens aus. Wer sich nun ein wenig mit dem Wesen des Buddhismus befasst hat, wird seinerseits wissen, wie der Stifter des Buddhismus, der Gotama Buddha, eigentlich immer alle die Fragen abgelehnt hat, die sich auf die Entwicklung der Welt und auf die Grundlagen unseres Daseins beziehen; wie er nicht darüber sprechen wollte. Und wie er einzig und allein sprechen wollte über dasjenige, wodurch der Mensch zu einem in sich befriedigenden Dasein kommen könne. So wird man schon von diesem Gesichtspunkt aus die Geisteswissenschaft oder Theosophie, da sie durchaus nicht ablehnt, über die Quellen des Weltendaseins, über die großen Entwicklungstatsachen zu sprechen, nicht einseitig mit dem Buddhismus verwechseln dürfen. Und wenn eine ganz bestimmte Anschauung innerhalb der Geisteswissenschaft immer mehr und mehr mit dem Buddhismus zusammengeworfen wird,

nämlich die Anschauung von den wiederholten Erdenleben des Menschen und von dem, was als geistige Verursachung von früheren Erdenleben in spätere Erdenleben hinüberzieht, so darf ohne weiteres gesagt werden: Es ist sonderbar, wenn der Geisteswissenschaft der Vorwurf gemacht wird, diese Anschauung von der Wiederverkörperung des Menschen, von den wiederholten Erdenleben, sei Buddhismus. Es ist deshalb sonderbar, weil man doch endlich begreifen sollte, dass es der Geisteswissenschaft nicht darum zu tun ist, sich zu diesem oder jenem Namen zu bekennen, sondern um das, was als Wahrheit erforschbar ist, ganz unabhängig von jeglichen Namen in unserer Zeit. Wenn aber doch die Lehre von der Wiederverkörperung der Menschen oder den wiederholten Erdenleben auch unter den Anschauungen des Gotama Buddha zu finden ist, wenn auch in ganz anderer Form, so ist das für die Theosophie oder Geisteswissenschaft der heutigen Zeit nichts anderes, als wenn unsere elementaren Lehren über Geometrie bei Euklid zu finden sind. Und ebenso wenig wie einem Lehrer der Geometrie der Vorwurf gemacht werden darf, dass er «Euklidismus» treibe, ebenso wenig sollte der Geisteswissenschaft, wenn sie eine Lehre wie die von der Wiederverkörperung zu der ihrigen macht, deshalb der Vorwurf des Buddhismus gemacht werden, weil bei Buddha ähnliche Anschauungen zu finden sind. Aber es ist dennoch notwendig, darauf hinzuweisen, dass gerade Geisteswissenschaft ein Instrument ist, um eine jegliche Religion -also auf der einen Seite auch die, welche unserer europäischen Kultur zugrunde liegt, das Christentum, und auf der andern Seite das buddhistische Bekenntnis -nach den Quellen im geisteswissenschaftlichen Sinne zu prüfen.

Dass Geisteswissenschaft «Buddhismus» sein wolle, das ist ja nicht nur ein von Nichtkennern der Theosophie heut gemachter Vorwurf; sondern es ist das etwas, was zum Beispiel auch der große Orientalist, der um die orientalischen Religionsbekenntnisse und ihr Bekanntwerden in Europa verdienstvolle Max Müller sich durchaus nicht ausreden ließ; und gegenüber einem Schriftsteller hat er einmal darüber eine Bezeichnung gewählt,

die er in einem Gleichnis zum Ausdruck brachte. Er sagte: Wenn ein Mensch irgendwo auftreten würde mit einem Schwein, das gut grunzen kann, so würde kein Mensch deswegen hinzulaufen und etwas besonderes daran finden, dass ein Mensch herumgeht mit einem gut grunzenden Schwein. Wenn aber ein Mensch allein auftreten würde, der das Grunzen des Schweins täuschend nachahmen kann, da würden dann die Leute herbeilaufen und das als ein besonderes Wunder anschauen! - Max Müller wählt dieses Beispiel, weil er mit dem Schwein, das seiner Natur nach grunzt, den wirklichen Buddhismus bezeichnen wollte, der auch in Europa bekannt geworden ist. Um diese wirkliche Lehre des Buddhismus, so meint er, kümmere sich kein Mensch in Europa; während der falsche Buddhismus oder, wie er sagt, «der theosophische Schwindel der Frau Blavatsky» überall Zuspruch fände, wo es nur möglich sei. - Man kann dieses Gleichnis eigentlich nicht besonders glücklich finden; aber abgesehen davon, dass es nicht glücklich genannt werden kann, die echte Lehre des Buddhismus, die auf so mühevoller Weise zustande gekommen ist, in dieser Weise verglichen zu sehen, will ja auch Max Müller damit sagen, dass Frau Blavatsky den Buddhismus gerade in schlechter Weise dargestellt hat. Also es lässt sich auch wieder nicht damit vergleichen, dass es einem Menschen in täuschender Weise gelungen sei, das Grunzen des Schweines gut nachzuahmen; denn in diesem Falle müsste man ja annehmen, dass es eben der Madame Blavatsky besonders gut gelungen sei, das Grunzen des Schweines nachzuahmen. Und das werden auch heute von den verständigen Theosophen die wenigsten glauben wollen, dass Frau Blavatsky, der man als Verdienst anrechnen muss, dass sie den Stein ins Rollen gebracht hat, glücklich das wiedergegeben hat, was echter und wahrer Buddhismus ist. Aber das ist auch gar nicht nötig. Ebenso wenig wie jemand, der Geometrie treiben will, den Euklid gut wiedergeben muss, ebenso wenig hat er es nötig, dem wirklichen Sinne nach Buddhismus zu treiben, wenn er Theosophie lehren will.

Wenn wir im Sinne der Geisteswissenschaft uns nun hineinvertiefen wollen in den Geist des Buddhismus, um ihn dann vergleichen zu können mit dem Geist des Christentums, so tun wir am besten, wenn wir nicht gleich auf die großen Lehren gehen, welche ja leicht in dieser oder jener Weise interpretiert werden können, sondern wenn wir versuchen, uns an den Symptomen eine Vorstellung der Tragweite und der Bedeutung des Buddhismus zu verschaffen - also an dem, was wirksam ist in der Vorstellungsweise und in der ganzen Denkungsart des Buddhismus. Da kommen wir am besten zurecht, wenn wir uns an eine innerhalb des buddhistischen Bekenntnisses sehr angesehenen Schrift halten: das sind die Fragen des Königs Milinda an den buddhistischen Weisen Nagasena.

Da werden wir zunächst an ein Gespräch erinnert, welches so recht aus dem Innern heraus uns den Geist buddhistischer Denkungsweise geben kann. Da will der mächtige, der geistvolle König Milinda Fragen stellen an den buddhistischen Weisen Nagasena. Er, der König Milinda, der niemals von einem Weisen besiegt worden ist, denn er wusste immer dasjenige zurückzuweisen, was man seinen Anschauungen entgegengestellt hat, will sich mit dem buddhistischen Weisen Nagasena unterhalten über die Bedeutung des Ewigen, des Unsterblichen in der Menschennatur; über das, was sich von Verkörperung zu Verkörperung hinüberzieht.

Nagasena fragt den König Milinda: Wie bist du hierher gekommen, zu Fuß oder im Wagen? - Im Wagen. -Nun wollen wir einmal untersuchen, meint Nagasena, was der Wagen ist. Ist die Deichsel der Wagen? - Nein. - Ist das Rad der Wagen? - Nein. - Ist das Joch der Wagen? - Nein. - Ist der Sitz, worauf du gesessen hast, der Wagen? - Nein. - Und so, meint Nagasena, kann man alle Teile des Wagens durchgehen; alle Teile sind nicht der Wagen. Dennoch ist alles, was wir da vor uns haben, der Wagen, nur aus einzelnen Teilen zusammengesetzt; das ist nur ein «Name» für das, was aus den Teilen zusammengesetzt ist. Sehen wir

von den Teilen ab, so haben wir eigentlich nichts anderes als nur einen Namen!

Der Sinn und der Zweck dessen, was Nagasena hier dem König vorbringen will, ist der: abzulenken den Blick von dem, worauf das Auge ruhen kann in der physisch-sinnlichen Welt. Er will zeigen, dass eigentlich nichts in der physischen Welt dasjenige ausmacht, was mit dem «Namen» irgendeines Zusammenhanges bezeichnet wird, um so die Wertlosigkeit und Bedeutungslosigkeit des Physisch-Sinnlichen in seinen Teilen darzulegen. Und um den ganzen Gebrauch dieses Gleichnisses klarzumachen, meint Nagasena: So ist es auch mit dem, was den Menschen zusammenfasst, und was sich von Erdenleben zu Erdenleben hinüberzieht. Sind Hände und Beine und Kopf dasjenige, was von Erdenleben zu Erdenleben geht? Nein! Was du heute tust, und was du morgen tust, ist das dasjenige, was von Erdenleben zu Erdenleben geht? Nein! Was ist es also, was wir zusammenfassen an einem Menschen? Name und Form ist es! Aber damit ist es so, wie mit Namen und Form des Wagens. Wenn wir die einzelnen Teile zusammenfassen, haben wir nur einen Namen. Wir haben nichts Besonderes außer den Teilen!

Und um das noch besonders anschaulich zu machen, können wir auf ein anderes Gleichnis unsere Aufmerksamkeit lenken, das wiederum der Weise Nagasena entwickelte vor dem König Milinda. - Da sagt der König Milinda: Du sagst, weiser Nagasena, dass sich von einer Verkörperung in die andere hinüberlebt Name und Form dessen, was als Mensch vor mir steht. Ist es nun der Name und die Form desselben Wesens, die wiedererscheinen in einer neuen Verkörperung, in einem neuen Erdenleben? Da sagte ihm Nagasena: Siehe einmal, der Mangobaum trägt eine Frucht. Es kommt ein Dieb, der stiehlt diese Frucht. Der Eigentümer des Mangobaumes sagt: «Du hast mir meine Frucht gestohlen!» Der Dieb aber erwidert: «Das ist nicht deine Frucht! Deine Frucht war das, was du in die Erde hineingesenkt hast - das hat sich aufgelöst. Was aber auf dem Mangobaum wächst, das trägt nur denselben Namen, das ist nicht deine Frucht!» - Da

meinte Nagasena: Es ist wahr, es trägt denselben Namen und dieselbe Form; es ist nicht dieselbe Frucht. Aber deshalb kann man den Dieb doch bestrafen, wenn er gestohlen hat! Und so - meinte der Weise - wäre es mit dem, was in einem späteren Erdenleben wiedererscheint gegenüber dem, was in früheren Verkörperungen da war. Es ist so, wie mit der Frucht des Mango- baumes, die in die Erde hineingesenkt worden ist. Aber nur dadurch, dass der Eigentümer die Frucht in die Erde gesenkt hat, ist es möglich, dass die Frucht auf dem Baume wächst. Deshalb muss man die Frucht ansehen als das Eigentum desjenigen Menschen, der die Frucht in die Erde gesenkt hat.

So ist es mit dem Menschen, mit den Taten und Schicksalen des neuen Lebens; man muss sie ansehen als die Wirkung und Frucht des vorhergehenden Lebens. Aber was erscheint, ist etwas Neues, wie die Frucht auf dem Mangobäume etwas Neues ist.

So hatte Nagasena das Bestreben, dasjenige aufzulösen, was einmal in einem Erdenleben da ist, um zu zeigen, wie nur die Wirkungen sich hinüberleben in das spätere Erdenleben.

An solchen Dingen kann man sozusagen den ganzen Geist der buddhistischen Lehre besser spüren als an den großen Prinzipien, die in der einen oder der anderen Weise interpretiert werden können. Wenn wir den Geist solcher Gleichnisse auf uns wirken lassen, dann sehen wir anschaulich genug, dass der Buddhist seine Bekenner ablenken will von dem, was als ein einzelnes Ich, als eine bestimmte Persönlichkeit hier als Mensch vor uns steht; und hinweisen will er vor allem darauf, dass dasjenige, was in einer neuen Verkörperung erscheint, zwar die Wirkung dieser Persönlichkeit ist, dass man aber kein Recht habe, von einem einheitlichen Ich im wahren Sinne des Wortes zu sprechen, das sich hinübererstreckt von einem Erdenleben in das andere.

Wenn wir nun herübergehen vom Buddhismus zum Christentum, so können wir, obwohl das Gleichnis nie gewählt worden

ist, das Beispiel des Nagasena im christlichen Sinne umschreiben und es etwa in der folgenden Weise gestalten. Wir könnten sagen: Es könnte etwa der König Milinda wieder auferstanden sein, sagen wir als Christ; und es würde sich das Gespräch, wenn der Geist des Christentums darinnen waltete, in folgender Weise abspielen müssen. Nagasena müsste sagen: Sieh hier die Hand! Ist die Hand der Mensch? Nein! Die Hand ist nicht der Mensch. Denn wenn nur eine Hand da wäre, wäre kein Mensch da. Wenn wir aber die Hand abschneiden vom Menschen, dann verdorrt sie und würde in drei Wochen keine Hand mehr sein. Wodurch also ist die Hand eine Hand? Durch den Menschen ist sie eine Hand! - Ist das Herz der Mensch? Nein! Ist das Herz irgend etwas für sich Bestehendes? Nein! Denn wenn wir das Herz aus dem Menschen entfernen, so ist das Herz bald kein Herz mehr - und der Mensch kein Mensch mehr. Also durch den Menschen ist das Herz ein Herz, und durch das Herz ist der Mensch ein Mensch. Und umgekehrt ist der Mensch nur dadurch auf der Erde ein Mensch, dass er das Herz als ein Instrument besitzt! So haben wir im lebendigen Organismus des Menschen Teile, die als Teile nichts sind, die nur in unserer Zusammensetzung etwas sind. Und wenn wir uns überlegen, was die einzelnen Teile nicht sind, so sehen wir, dass wir zurückkommen müssen auf etwas, das unsichtbar hinter ihnen waltet, was sie zusammenhält, was sich ihrer als Instrumente bedient, die es gebraucht. Und wenn wir auch alle einzelnen Teile ins Auge fassen können, so haben wir den Menschen nicht erfasst, wenn wir ihn bloß als Zusammenfassung der einzelnen Teile betrachten. Und nun könnte Nagasena zurückblicken auf das Gleichnis mit dem Wagen und könnte jetzt - allerdings aus dem christlichen Geiste heraus gesprochen - sagen: Wahr ist es, die Deichsel ist nicht der Wagen; denn mit der Deichsel kannst du ja nicht fahren. Wahr ist es, die Räder sind nicht der Wagen; denn mit den Rädern kannst du ja nicht fahren. Wahr ist es, das Joch ist nicht der Wagen; denn mit dem Joch kannst du ja nicht fahren. Wahr ist es, der Sitz ist nicht der Wagen; denn mit dem Sitz kannst du ja nicht fahren! Ob zwar der Wagen nur ein Name ist

für die zusammengesetzten Teile, so fährst du doch nicht mit den Teilen, mit denen du nicht fahren kannst, sondern du fährst mit etwas, was nicht die Teile sind. Mit dem «Namen» ist doch etwas Besonderes gemeint! Da werden wir zu etwas geführt, was in keinem der Teile ist! Daher geht das Bestreben des buddhistischen Geistes dahin, sozusagen von dem, was man sieht, den Blick abzulenken, um hinauszukommen über das, was man sieht; und man verneint die Möglichkeit, in diesem Gesehenen etwas Besonderes zu haben. - Der Geist der christlichen Denkweise - und auf die kommt es uns an - sieht die einzelnen Teile eines Wagens oder auch eines anderen äußeren Gegenstandes so an, dass überall hingewiesen wird von den Teilen auf das, was das Ganze ist. Und weil die Denkweise und Vorstellungsart so ist -und darauf kommt es an -, deshalb sehen wir, dass aus der buddhistischen Anschauungsweise eine ganz besondere Konsequenz, und aus der christlichen Denkweise wiederum eine ganz besondere Konsequenz erwächst. Die Konsequenz aus der buddhistischen Anschauungsweise zeigt sich, wenn ich das, was ich jetzt angedeutet habe, einfach bis ans Ziel hin verfolge:

Ein Mensch steht vor uns. Er ist zusammengesetzt aus gewissen Teilen. Dieser Mensch handelt in der Welt. Er begeht diese oder jene Taten. Indem er so als Mensch vor uns steht, wird ihm aus seinem buddhistischen Bekenntnisse die Wertlosigkeit alles dessen gezeigt, was da ist. Es wird ihm gezeigt, die Nichtigkeit und Seinslosigkeit dessen, was da ist. Und er wird darauf hingewiesen, dass er sich frei machen soll von dem Hangen an dem Nichtigem, um zu einem wirklichen, zu einem höheren Dasein zu kommen; dass er den Blick ablenken soll von dem, worauf das Auge ruht, und was sich irgendein menschliches Erkenntnisvermögen an der Sinnenwelt erwerben kann. Weg von der Sinnen weit! Denn das, was da geboten wird, wenn wir es nur zusammenfassen als Name und Form, zeigt sich in seiner Nichtigkeit. Keine Wahrheit ist in dem, was in der Sinnenwelt vor uns steht!

Wozu führt die christliche Vorstellungsart? Sie betrachtet den einzelnen Teil nicht als einzelnen Teil; sie betrachtet ihn so, dass in ihm ein Ganzes, ein einheitliches Reales waltet. Sie betrachtet die Hand so, dass sie nur dadurch die Hand ist, dass der Mensch sie gebraucht, dass der Mensch sie zur Hand macht. Hier ist das, was vor dem Auge steht, ein Etwas, das unmittelbar hinweist auf das, was hinter ihm steht. Daher folgt aus dieser Denkweise etwas ganz anderes als aus der buddhistischen Denkweise.

Es folgt daraus, dass wir sagen können: Hier steht ein Mensch vor uns. Was er ist als Mensch mit seinen Teilen, mit seinen Taten, das kann er nur dadurch sein, dass hinter alledem eine geistige Wesenheit als Mensch steht, welche dasjenige macht und bewirkt, was er tut; die sowohl die einzelnen Teile bewegt, wie sie die einzelnen Taten vollbringt. Was sich in den Teilen zeigt und sich auslebt, das hat sich hineingossen in dasjenige, was man sieht; das wird in dem, was man sieht, Früchte erleben, Resultate erleben, und aus einem Erlebnis in der Sinnenwelt etwas heraus saugen, was wir ein «Ergebnis» nennen können, und es selber hineintragen in eine folgende Verkörperung, in ein folgendes Leben. Da steht hinter allem Äußeren der Akteur, das Tätige, was nicht die äußere Welt zurückweist, sondern was die äußere Welt so handhabt, dass die Früchte aus ihr gesogen und in das nächste Leben hineingetragen werden.

Wenn wir als Bekenner der Geisteswissenschaft auf dem Boden der wiederholten Erdenleben stehen, so müssen wir sagen: Was den Menschen zusammenhält in einem Erdenleben, das hat für den Buddhismus keinen Bestand; nur seine Taten haben Wirkungen für das nächste Leben. Was für das Christentum den Menschen zusammenhält in einem Erdenleben, das ist ein volles Ich. Das hat Bestand. Das trägt selbst in das folgende Erdenleben hinüber all die Früchte dieses einen Lebens.

So sehen wir, dass eine ganz bestimmte Konfiguration des Denkens, auf die es viel mehr ankommt als auf Theorien und Prinzipien, diese beiden Weltanschauungen ganz gewaltig unter-

scheidet. Würde unsere Zeit nicht besonders dazu neigen, bei allem nur auf Theorien zu sehen, so würde man das Charakteristische einer Geistesrichtung leichter erfassen aus ihrer Vorstellungsart heraus, aus den Symptomen.

Mit dem, was gesagt worden ist, hängt auch das allerletzte zusammen, was uns auf der einen Seite in der buddhistischen, auf der anderen Seite in der christlichen Denkungsweise erscheint. Da haben wir in der buddhistischen Denkungsweise mit ungeheuer bedeutungsvollen Worten den Kern der Lehre durch den Stifter des Buddhismus selber ausgesprochen. Der heutige Vortrag wird wahrhaftig nicht dazu gehalten, um etwa irgend etwas Gegnerisches zu entwickeln gegen den großen Stifter der buddhistischen Weltanschauung; sondern es soll die buddhistische Weltanschauung in ganz objektiver Weise charakterisiert werden. Gerade die Geisteswissenschaft muss sich als das richtige Instrument erweisen, um ohne Sympathie oder Antipathie für dieses oder jenes in den Kern der verschiedenen Geistesströmungen der Welt einzudringen.

Die Buddha-Legende erzählt da deutlich genug, wenn auch in bildhafter Form, was der Stifter des Buddhismus wollte. Da wird erzählt, dass der Gotama Buddha geboren wurde als der Sohn des Königs Suddhodana, dass er in einem fürstlichen Palaste erzogen wurde, wo er nur umgeben war von dem, was das Menschenleben zu erhöhen vermag. Nichts lernte er in seiner Jugend kennen von Menschenleid und Menschenschmerz; umgeben war er nur von Glück, Freude und Zerstreung. Da wird uns dann erzählt, wie er einmal den königlichen Palast verließ und wie ihm da Leiden und Schmerzen, alle die Schattenseiten des Lebens zum ersten Male entgegentraten. Da sah er einen siechen, kranken Menschen, da sah er einen alten, dahinwelkenden Greis, und vor allem sah er einen Leichnam. Und daraus bildete er sich die Anschauung, dass es wohl anders um das Leben stehen müsse, als es sich ihm bisher drinnen im fürstlichen Palast gezeigt hatte, wo er nur die Freuden des Lebens zu sehen bekam, nie aber Krankheit und Tod gesehen hatte; wo er nie die

Anschauung gewonnen hat, dass das Leben hinwelken und sterben könne. Und aus dem, was er jetzt kennengelernt hatte, bildete er sich die Anschauung, dass das wahre Leben in sich schließe Leiden und Schmerzen. Schwer lastete es auf der großen Seele des Buddha, dass das Leben in sich enthält Leiden und Schmerzen, wie sie sich ihm darstellten in dem Kranken, in dem Greis und in dem Leichnam.

Denn er sagte sich: Was ist das Leben wert, wie es sich mir dargestellt hat, wenn ihm eingeboren ist Alter, Krankheit und Tod! Und daraus entstand dann die monumentale Lehre des Buddha von den Leiden des Lebens, die er in die Worte zusammenfasste: Geburt ist Leiden! Alter ist Leiden! Krankheit ist Leiden! Tod ist Leiden! Alles Dasein ist erfüllt von Leiden. Dass wir mit dem, was wir lieben - so führte Buddha selbst später diese Lehre weiter aus -, nicht immer vereint sein können, ist Leiden! Dass wir vereint sein müssen mit dem, was wir nicht lieben, ist Leiden! Dass wir nicht erhalten können in jeder Lebenslage, was wir wollen, was wir begehren, ist Leiden! So ist Leiden überall, wohin wir den Blick lenken. Wenn auch das Wort «Leiden» bei Buddha nicht so gemeint ist, wie es in unserer Zeit seinen Sinn hat, so ist doch das damit gemeint, dass der Mensch überall dem preisgegeben ist, was von außen gegen ihn anstürmt, wogegen er keine aktiven Kräfte entfalten kann. Leben ist Leiden. Deshalb muss man untersuchen, sagte Buddha, welches die Ursachen des Leidens sind.

Da bot sich ihm die Erscheinung in der Seele dar, die er bezeichnete mit dem «Durst nach Dasein», mit dem «Durst nach Existenz» überhaupt. Wenn überall, wo wir hinblicken, Leiden in der Welt ist, so müssen wir sagen: Den Menschen muss Leiden befallen, wenn er in diese Welt des Leidens hineintritt. Was ist die Ursache, dass der Mensch leiden muss? Die Ursache ist, dass er einen Trieb, einen Durst nach Verkörperung in diese Welt hat. Die Leidenschaft, aus der geistigen Welt heraus in eine physische Körperlichkeit zu treten, die äußere Welt des Physischen wahrzunehmen: darinnen liegt der Grund für das Men-

schendasein. Daher gibt es nur eine Erlösung vom Leiden, nämlich die: den Durst nach Dasein zu bekämpfen. Und den Durst nach Dasein kann man bekämpfen, wenn man im Sinne des großen Buddha in sich entwickelt den sogenannten «achtgliedrigen Pfad», der ja gewöhnlich dadurch erklärt wird, dass man sagt, er bestünde in der rechten Einsicht, im rechten Ziel, rechten Wort, rechter Tat, rechten Leben, rechten Streben, rechten Gedanken und im rechten Sich-Versenken. Also in dem richtigen Erfassen des Lebens, in dem richtigen Sich-Hinstellen in das Leben ergibt sich uns nach dem großen Buddha etwas, was nach und nach den Menschen dazu führt, die Leidenschaft nach dem Dasein in sich zu ertönen, was ihn so weit bringt, endlich nicht mehr herabsteigen zu müssen zu einer physischen Verkörperung, was ihn erlöst von einem Dasein, wo Leiden ausgegossen ist überall. Das sind im Sinne des großen Buddha die «vier heiligen Wahrheiten»:

- Erstens: die Erkenntnis des Leidens;
- zweitens: die Erkenntnis der Ursachen des Leidens;
- drittens: die Erkenntnis der Notwendigkeit der Aufhebung des Leidens;
- viertens: die Erkenntnis der Mittel zu der Aufhebung des Leidens.

Das sind jene vier heiligen Wahrheiten, welche er, nachdem seine Erleuchtung unter dem Bodhibaum eingetreten war, verkündet hat in der großen Predigt zu Benares im 5. bis 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung.

«Erlösung von den Leiden des Daseins!» das ist es, was der Buddhismus vor allem in den Vordergrund stellt. Das macht ihn zu dem, wodurch man ihn bezeichnen kann als eine «Erlösungsreligion» im eminentesten Sinne des Wortes, eine Religion der Erlösung von den Leiden des Daseins, und weil mit allem Dasein Leid verknüpft ist, von dem Dasein, das heißt, von dem Verlauf der Wiedergeburten des Menschen überhaupt!

Das ist ganz im Einklänge mit der im ersten Teile des heutigen Vortrages angezeigten Vorstellungsart. Denn wenn schon der Gedanke, der sich an die äußere Sinnenwelt heftet, nur Nichtigkeit erblickt, wenn ihm das, was die einzelnen Teile zusammensetzt, nur Name und Form ist, wenn nichts hinübergeht, was die Wirkungen der einen Verkörperung in das nächste Leben hinüberführt, dann können wir sagen, dass das «wahre Dasein» erst errungen werden kann, wenn der Mensch über alles hinauskommt, was er in der äußeren Sinneswelt findet.

Es ist nun nicht richtig, und das könnte eine jede einfache Betrachtungsweise zeigen, wenn man das Christentum in demselben Sinne eine «Erlösungsreligion» nennen wollte wie den Buddhismus. Wenn man das Christentum von diesem Gesichtspunkt aus in der richtigen Weise neben den Buddhismus stellen will, so könnte man es eine «Religion der Wiedergeburt» nennen. Denn das Christentum geht aus von der Erkenntnis, dass alles, was in dem einzelnen Leben eines Menschen vor uns steht, Früchte ergibt, welche für die innerste Wesenheit des Menschen wichtig und wert sind, und die hinübergetragen werden vom Menschen in ein neues Leben und dort auf einer höheren Vollkommenheitsstufe ausgelebt werden. Alles, was wir erleben und herausaugen aus den einzelnen Leben, das erscheint immer wieder, das wird immer vollkommener und vollkommener und erscheint zuletzt in seiner vergeistigten Gestalt. Das scheinbar Nichtigste in unserem Dasein wird, wenn es aufgenommen ist von dem Geistigen, auferweckt auf einer vollkommeneren Stufe, wird dem Geistigen einverleibt. Nichts ist nichtig im Dasein, weil es wieder aufersteht, wenn es der Geist in die richtige Form gebracht hat. Eine Religion der Wiedergeburt, der Auferstehung des Besten, was wir erlebt haben, das ist das Christentum nach seiner Denkweise, wonach alles, was vor uns steht, nicht ein Nichtiges ist, sondern Bausteine, um das große Gebäude zu erbauen, das entstehen soll durch die Zusammenfügung alles dessen, was wir in der Sinnenwelt Geistiges vor uns haben. Eine Religion der Erlösung vom Dasein ist der

Buddhismus, während im Gegensatz dazu das Christentum eine Religion der Wiedergeburt auf geistiger Stufe ist.

Das zeigt sich uns in der Denkweise im kleinsten wie im größten und in seinen letzten Prinzipien. Und wenn wir die eigentlichen Ursachen für diese Verschiedenheit suchen, dann können wir sagen: Sie liegen in dem ganz entgegengesetzten Charakter der orientalischen und unserer abendländischen Kultur. Es ist ein radikaler Unterschied in Bezug auf die Vorstellungsart jener Kultur, aus welcher der Buddhismus herausgewachsen ist, und jener Kultur, in welche sich das Christentum hineingossen hat im Abendlande. Man kann mit einfachen Worten diesen Unterschied bezeichnen. Er liegt darinnen, dass alle eigentlich orientalische Kultur, die noch nicht ihre Befruchtung vom Abendlande aus erfahren hat, ungeschichtlich, unhistorisch ist - dass alle abendländische Kultur historisch, geschichtlich ist. Das ist auch letzten Endes der Unterschied zwischen christlicher und buddhistischer Denkungsart. Christliche Denkungsart ist historisch; sie erkennt an, dass es nicht nur wiederholte Erdenleben gibt, sondern dass es darinnen Geschichte gibt; das heißt, dasjenige, was zunächst auf einer unvollkommeneren Stufe erlebt wird, das kann sich im Laufe der Inkarnationen zu immer vollkommeneren Stufen und höheren Graden hinauf entwickeln. Sieht der Buddhismus die Erlösung von dem Erdendasein in der Erhebung in sein Nirwana, so sieht das Christentum das Ziel seiner Entwicklung darin, dass alle Erzeugnisse und Errungenschaften der einzelnen Erdenleben in immer höheren und höheren Vollkommenheitsgraden erglänzen und vergeistigt ihre Wiederauferstehung erleben am Ende des Erdendaseins.

Ungeschichtlich ist der Buddhismus, ganz im Sinne des Kulturbodens, auf dem er erwachsen ist. Ungeschichtlich ist er dadurch, dass er der Außenwelt entgegenstellt und ihr einfach gegenüberstellt den Menschen, wie er in ihr handelt. Der buddhistische Bekenner sagt: Blicken wir zurück auf frühere Verkörperungen des Menschen, blicken wir hin auf spätere Verkörperungen des Menschen: der Mensch steht dieser Außen-

welt entgegen. Er fragt nicht: Stand vielleicht der Mensch in früheren Zeiten der Außenwelt anders gegenüber, oder wird er ihr vielleicht in der Zukunft anders gegenüberstehen? Das aber fragt das Christentum. Daher kommt der Buddhismus zu der Anschauung, dass das Verhältnis des Menschen zu der Welt, in welche er hineinverkörpert ist, ein immer gleichbleibendes ist; dass der Mensch, wenn er durch den Durst nach Dasein getrieben wird und sich in eine Verkörperung hineinbegibt, in eine Welt des Leidens hineinkommt, gleichgültig ob sie den Menschen in der Vergangenheit zum Durst nach Dasein getrieben hat, oder ob sie ihn jetzt dazu treibt. Immer ist es das Leiden, das die äußere Welt ihm bringen muss. So wiederholen sich die Erdenleben, ohne dass der Begriff der Entwicklung in Wahrheit zu einem geschichtlichen gemacht wird im Buddhismus. Das wird uns auch anschaulich und erklärlich machen, dass der Buddhismus im Grunde genommen nur in der Abkehr von diesen ewig sich wiederholenden Erdenleben sein Nirwana, seinen glückseligen Zustand sehen kann. Und so wird es uns weiter erklärlich sein, dass der Buddhismus in der äußeren Welt selber die Quellen des Leidens sehen muss. Er sagt: Begibst du dich überhaupt in die Sinneswelt, so musst du leiden; denn aus der Sinneswelt muss dir Leiden kommen!

Das ist nicht christlich. Die christliche Anschauung ist durchaus historisch und geschichtlich. Sie fragt nicht einfach nach dem zeitlosen und geschichtslosen Gegenüberstehen zur Außenwelt. Sie sagt wohl: Es steht der Mensch, wenn er von Verkörperung zu Verkörperung schreitet, einer Außenwelt gegenüber. Wenn aber diese Außenwelt ihm Leiden bringt, wenn sie ihm etwas darbietet, was ihn nicht befriedigt, was ihn nicht mit einem innerlichen, harmonischen Dasein erfüllt, so rührt das nicht davon her, dass das Dasein im allgemeinen so ist, dass der Mensch leiden muss; sondern es rührt davon her, dass der Mensch sich in ein falsches Verhältnis gebracht hat zu der Außenwelt, dass er sich nicht richtig hineinstellt in die Welt! Auf ein bestimmtes Ereignis weist das Christentum und auch das Alte Testament hin, wodurch der Mensch sich selbst in seinem Innern so entwi-

ckelt hat, dass er durch sein Inneres das Dasein in der äußeren Welt zu einem Quell des Leidens machen kann. Also ist es nicht die Außenwelt, nicht das, was uns in die Augen dringt, was uns an die Ohren tönt; nicht die Welt, in die wir hineinverkörpert werden, ist es, was uns Leiden bringt; sondern das Menschengeschlecht hat einstmals in sich selber etwas entwickelt, wodurch es nicht in der richtigen Weise zu dieser Außenwelt in Beziehung steht. Das hat sich dann fortgeerbt von Geschlecht zu Geschlecht, woran die Menschen heute noch zu leiden haben. So könnte man im christlichen Sinne sagen, dass die Menschen von Anfang ihres Erdendaseins an sich nicht in ein richtiges Verhältnis gebracht haben zur Außenwelt.

Das könnten wir nun ausdehnen auf die Grundbekenntnislehre der beiden Religionen. Der Buddhismus wird jederzeit betonen: Die äußere Welt ist eine Maja, eine Illusion! Dagegen wird das Christentum sagen: Wohl ist zunächst das, was der Mensch von der äußeren Welt sieht, etwas, von dem er glaubt, dass es eine Illusion sei; aber das hängt nur vom Menschen ab, der seine Organe so gestaltet hat, dass er vom äußeren Schleier nicht durchblickt auf die geistige Welt. Nicht die Außenwelt selber ist die Täuschung; sondern die menschliche Anschauung ist der Quell der Täuschung. Buddhistisch ist es, zu sagen: Blicke hin auf das, was dich als die Felsen umgibt, was als der Blitz zuckt, es ist Maja oder Illusion! Was als Donner rollt, es ist Maja oder die große Täuschung, denn die Außenwelt, wie sie da ist, ist Maja, die große Täuschung! - Nicht richtig ist es, so würde im Sinne der christlichen Vorstellungsart zu sagen sein, dass die Außenwelt als solche eine Täuschung ist! Sondern der Mensch hat bis heute noch nicht die Möglichkeit gefunden, seine geistigen Sinne - mit Goethes Worten: seine Geistesaugen und Geistesohren - sich zu eröffnen, die ihm zeigen würden, wie die Außenwelt in ihrer wahren Gestalt zu sehen ist! Nicht das ist der Grund, dass wir von Täuschung, von Maja umgeben sind, weil die Außenwelt diese Maja wäre, sondern weil der Mensch ein unvollkommenes Wesen ist, das es noch nicht dahin gebracht hat, die Außenwelt in der wahren Gestalt zu sehen. So sucht das Chris-

tentum in einem vorgeschichtlichen Ereignis eine Tatsache, welche das Menschenherz dazu gebracht hat, sich nicht die richtige Anschauung von der Außenwelt zu bilden. Und in der Entwicklung - durch die Verkörperungen hindurch -muss man im christlichen Sinne das Wiedererringen dessen sehen, was man Geistesaugen, Geistesohren nennen kann, um die Außenwelt in ihrer wahren Gestalt zu sehen. So sind die wiederholten Erdenleben nicht bedeutungslos, sondern sie sind der Weg dazu, um dasjenige, wovon der Buddhismus die Menschen befreien will, gerade in einem geistigen Lichte zu sehen; um in der Außenwelt den Geist zu sehen. Eroberung der Welt, die uns heute als physisch erscheint, durch das, was der Mensch heute noch nicht hat, was er sich aber erringen soll als ein Geistiges; Überwindung des menschlichen Irrtums, als ob die Außenwelt nur eine Illusion, nur Maja wäre: das ist der innerste Impuls des Christentums. Daher stellt das Christentum nicht einen Lehrer hin wie der Buddhismus, der da sagt: Die Welt ist ein Quell des Leidens! Heraus aus dieser Welt in eine andere, die ganz anders ist - in eine Welt des Nirwana! Sondern das Christentum stellt als einen mächtigen Impuls, der die Welt vorwärts bringen soll, den Christus hin, der der Welt den stärksten Hinweis gebracht hat auf das menschliche Innere, aus dem der Mensch jene Kräfte entwickeln kann, wodurch er jede Verkörperung, in welcher er auf der Erde lebt, so benutzen kann, dass er die Früchte des einen Daseins zu jedem späteren Dasein durch seine eigene Kraft hinübertragen kann. Nicht sollen die Verkörperungen abgeschlossen werden, um in ein Nirwana zu kommen, sondern es soll alles, was in diesen Verkörperungen aufgenommen werden kann, benutzt werden, um es zu verarbeiten, damit es die Auferstehung im geistigen Sinne erfahren kann.

Das ist der tiefste Unterschied, der auf der einen Seite den Buddhismus zu einer ungeschichtlichen Anschauungsweise macht, und der auf der anderen Seite das Christentum zu einer geschichtlichen Anschauungsweise macht, die in einem «Fall» des Menschen den Quell von Leiden und Schmerzen sucht, in der «Auferstehung» auch wieder die Heilung von Schmerzen und

Leiden. -Nicht dadurch werdet ihr frei von den Schmerzen und Leiden, dass ihr aus dem Dasein hinausgeht; sondern wenn ihr den Irrtum wieder gut macht, durch welchen der Mensch sich in ein falsches Verhältnis gebracht hat zur Umwelt. In euch liegt der Grund, warum die Außenwelt ein Quell des Leidens ist! Wird euer Verhältnis zur Umwelt richtig, dann werdet ihr sehen, dass die Außenwelt zwar in Wahrheit als Sinnenwelt zerfließt wie Nebel vor der Sonne, dass sie aber alle eure Taten, die ihr in ihr erlebt habt, im Geistigen wieder auferstehen lässt!

Damit ist das Christentum eine Lehre der Wiedergeburt, der Auferstehung, und nur als eine solche darf sie neben den Buddhismus hingestellt werden. Das heißt allerdings: die beiden Bekenntnisse im Sinne der geisteswissenschaftlichen Anschauung gegenüberstellen, auf die tiefsten Impulse der beiden Lehren eingehen!

Bis in alle Einzelheiten kann man das rechtfertigen, was jetzt im allgemeinen gesagt worden ist. Man kann zum Beispiel auch im Buddhismus so etwas finden wie eine «Bergpredigt». Da heißt es:

Derjenige, der das Gesetz hört, das heißt dasjenige, was der Buddha als Gesetz verkündigt, der ist glücklich oder selig. Wer über die Leidenschaften sich erhebt, der ist selig. Wer in der Einsamkeit zu leben vermag, der ist selig. Wer mit den äußeren Kreaturen zu leben vermag, ohne dass er ein Böses tut, der ist selig. Und so weiter.

So könnten wir die buddhistischen Seligpreisungen als ein Gegenstück ansehen zu den Seligpreisungen der «Bergpredigt» im Matthäus-Evangelium. Wir müssen sie nur in der richtigen Weise erfassen. Vergleichen wir sie einmal mit dem, was im Matthäus-Evangelium zu finden ist.

Da hören wir zunächst das gewaltige Wort: «Selig sind die, die da Bettler sind um Geist; denn sie werden in sich finden die Reiche der Himmel.» Da wird nicht nur gesagt: «Selig sind die, die das Gesetz hören»; sondern da wird noch ein Nachsatz hin-

zugefügt. Es wird gesagt: Selig sind die, welche arm sind an Geist, so dass sie flehen müssen um Geist, «denn ihrer sind die Reiche der Himmell!» Was heißt das? Man versteht einen solchen Satz nur, wenn man sich die ganze geschichtliche Art der Anschauungsweise des Christentums vor die Seele rückt.

Da muss man wiederum darauf hinblicken, dass alle menschliche Seelenfähigkeit eine «Geschichte» erlebt hat, dass sich alle Seelenfähigkeit des Menschen entwickelt hat. Geisteswissenschaft kennt real und wahrhaftig das Wort «Entwicklung», so dass dasjenige, was heute da ist, nicht immer da war. Die Geisteswissenschaft sagt uns: Was wir heute unseren Verstand, unser wissenschaftliches Denken nennen, das war in Urzeiten der Menschheit nicht vorhanden; dafür aber war in den Urzeiten der Menschheit etwas vorhanden, was man ein dunkles, dämmerhaftes Hellsehen nennen könnte. Auf die Art, wie der Mensch heute zu Erkenntnissen über die Außenwelt kommt, ist er früher nicht dazu gekommen. Früher ist in ihm etwas aufgestiegen wie eine «Urweisheit» der Menschheit, die weit hinausgeht über das, was wir heute schon wieder haben ergründen können. Wer die Geschichte kennt, der weiß, dass es eine solche Urweisheit gibt. Während die Menschen in Urzeiten nicht gewusst haben, wie man Maschinen baut, Eisenbahnen konstruiert und mit Hilfe der Naturkräfte die Umwelt beherrscht, haben sie früher Anschauungen gehabt über die göttlich-geistigen Urgründe der Welt, die weit über unsere heutigen Erkenntnisse hinausgehen.

Diese Anschauungen waren aber nicht durch Nachdenken erworben. Das wäre eine ganz falsche Vorstellung. Man hat nicht so vorgehen können, wie die heutige Wissenschaft vorgehen kann. Wie Eingebungen, die in der Seele aufstiegen, ist es dem Menschen gegeben worden; wie Offenbarungen, Inspirationen in dumpfer, dämmerhafter Art, so dass der Mensch nicht dabei war, als sie in ihm aufstiegen. Aber er konnte erblicken, dass sie da waren; sie waren da als wirkliche Nachbilder der geistigen Welt, der wirklich vorhandenen Urweisheit. -Aber die mensch-

liche Entwicklung bestand darinnen, dass die Menschen von Leben zu Leben fortschritten und immer weniger von dieser Urweisheit hatten, von dem alten dämmerhaften Hellsehen. Denn das sollte ja gerade der Menschheit gebracht werden, dass das alte Hellsehen sich verlor, und an seine Stelle das Erfassen der Dinge durch die Verstandestätigkeit trat. In der Zukunft wird der Mensch beides vereinigen; er wird hellseherisch in die geistige Welt hineinschauen können und gleichzeitig die Formen des heutigen Erkennens in die Zukunft hinein mitbringen. Heute leben wir in einem Zwischenzustand. Das alte Hellsehen ist verlorengegangen, und was dem Menschen heute eigen ist, das ist erst im Laufe der Zeit entstanden. Wodurch ist der Mensch dazu gekommen, von seinem innersten Selbstbewusstsein aus die Sinnes weit mit dem Verstande zu erkennen? Wann tritt insbesondere das Selbstbewusstsein an den Menschen heran?

Das war in der Zeit - so genau wird nur gewöhnlich die Weltentwicklung nicht betrachtet -, in welcher gerade der Christus Jesus in die Welt hineintrat. Da standen die Menschen an einem Wendepunkt der Entwicklung, wo das alte dämmerhafte Hellsehen verlorengegangen, und der Ausgangspunkt gegeben war für das, was heute unsere besten Errungenschaften liefert. Gerade beim Eintreten des Christus in die Menschheitsentwicklung war der Wendepunkt von der alten zur neuen Zeit. Wahrhaftig, der Christus war der Wendepunkt von der alten zur neuen Anschauung! Und es ist einfach ein technischer Ausdruck für diese Errungenschaften, die der Mensch damals erfuhr, als er anfang, durch sein Selbstbewusstsein - nicht mehr durch Eingebungen - die Welt zu erkennen, wenn Johannes der Täufer die Worte verkündet: «Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!» Das heißt, die «Erkenntnis der Welt in Begriffen und Ideen» ist nahe herbeigekommen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht mehr angewiesen auf das alte Hellsehen, sondern er wird von sich aus die Welt erkennen und erforschen. Und den mächtigsten Impuls für das, was der Mensch aus seinem Ich heraus -

nicht durch Eingebungen - erkennen soll, den hat der Christus Jesus gegeben.

Daher liegt etwas Tiefes schon in diesen ersten Worten der Bergpredigt, etwas, was ungefähr sagen wollte: Die Menschen stehen heut auf dem Standpunkt, dass sie Bettler um Geist sind. Früher haben sie hellseherische Anschauungen gehabt und hineinschauen können in die geistige Welt. Das ist jetzt verlorengegangen. Aber es wird die Zeit kommen, wo der Mensch durch die innere Kraft seines Ich, durch das sich in seinem Innern offenbarende Wort einen Ersatz finden kann für die alte Hellsichtigkeit. - Daher sind «selig» nicht nur diejenigen, welche in alten Zeiten den Geist errungen hatten durch Eingebungen dumpfer, dämmerhafter Art, sondern diejenigen sind selig, welche heute kein Hellsehen mehr haben, weil die Entwicklung dazu geführt hat. Oh, sie sind nicht unselig, die da Bettler sind um Geist, weil sie verarmt sind am Geist. Selig sind sie, denn ihrer ist dasjenige, was sich durch ihr eigenes Ich offenbart, was sie sich durch das Selbstbewusstsein erringen können.

Und sehen wir weiter. «Selig sind die, welche da leiden»; denn wenn auch die sinnliche Außenwelt Leiden verursacht durch die Art, wie sich der Mensch in die Außenwelt hineingestellt hat, so ist doch jetzt die Zeit gekommen, wo der Mensch, wenn er sein Selbstbewusstsein erfassen wird und die in seinem Ich liegenden Kräfte entfaltet, erkennen wird das Heilmittel gegen das Leid. In sich selber wird er die Möglichkeit finden, sich über das Leid zu trösten. Gekommen ist die Zeit, wo ein äußerer Trost seine einzigartige Bedeutung verliert, weil das Ich die Kraft finden soll, von innen heraus das Heilmittel gegen das Leid zu finden. Selig sind die, welche in der Außenwelt alles, was früher darin gefunden wurde, nicht mehr finden können. So ist auch der höchste Sinn der Seligpreisung «Selig sind die, welche nach Gerechtigkeit dürsten; denn sie sollen satt werden»: im Ich selber wird ein Quell gefunden werden, um ausgleichende Gerechtigkeit zu finden für das, was in der Welt ungerecht ist.

So ist der Christus Jesus der Hinweis auf das menschliche Ich, auf den göttlichen Teil im Menschen selber, und damit der Hinweis darauf: Nehmt das, was im Christus als ein Vorbild lebt, in euer Inneres auf; dann findet ihr dadurch die Kraft, von Verkörperung zu Verkörperung die Früchte des Erdendaseins zu tragen. Denn wichtig ist es für das Leben des Menschen in der geistigen Welt, dass der Mensch dasjenige erobere, was im Erdendasein erlebt werden kann.

Daher ist ein Ereignis, das ja zunächst nur als ein schmerzliches genannt werden kann im Christentum, der Tod des Christus Jesus, das Mysterium von Golgatha. Dieser Tod hat ja nicht die gewöhnliche Bedeutung des Todes; sondern der Christus stellt hier den Tod hin als den Ausgangspunkt eines unsterblichen, unbesiegbaren Lebens. Dieser Tod ist nicht bloß so, dass der Christus Jesus sich vom Leben befreien will; sondern dieser Tod wird erlebt, weil von ihm aus eine Wirkung nach aufwärts führt, und weil aus diesem Tode ewiges, unvergängliches Leben fließen soll.

Das ist etwas - so empfanden auch diejenigen, welche in den ersten Jahrhunderten des Christentums lebten -, was immer mehr und mehr erkannt werden wird, wenn das Verständnis des Christus-Impulses ein größeres geworden ist, als es heute ist. Dann wird man verstehen, dass sechs Jahrhunderte vor dem Christus einer der größten Menschen aus seinem Palaste hergetreten ist, einen Toten, einen Leichnam gesehen hat, sich das Urteil bildete: Der Tod ist Leiden! Befreiung vom Tode ist Erlösung! und dass er nichts zu tun haben wollte mit dem, was dem Tode unterworfen ist. Nun gehen sechs Jahrhunderte bis zum Christus hin. Und nachdem weitere sechs Jahrhunderte vergangen sind, wird ein Symbolum aufgerichtet für das, was die zukünftige Menschheit erst erkennen wird. Was ist dieses Symbolum?

Nicht ein Buddha, nicht ein Auserlesener - nein, naive Menschen gingen hin und sahen das Symbolum: sahen das Kreuz aufgerichtet und einen Leichnam darauf. Und sie sagten nicht:

Der Tod ist Leiden! - sie wandten sich nicht ab, sondern sie sahen in diesem Leichnam dasjenige, was ihnen Bürge war für das Ewige des Lebens, für das, was allen Tod besiegt, was hinausweist aus aller Sinneswelt. - Der edle Buddha sah einen Leichnam; er wandte sich ab von der Sinneswelt und kam zu dem Urteil: Der Tod ist Leiden! Diejenigen, welche da als naive Menschen hinsahen zu dem Kreuz mit dem Leichnam, sie wandten sich nicht ab - sie sahen darauf hin, weil es ihnen das Zeugnis dafür war, dass aus diesem Erdentode ewiges Leben quillt!

So sechshundert Jahre vor der Begründung des Christentums der Buddha vor dem Leichnam, so sechshundert Jahre nach dem Erscheinen des Christus die einfachen Leute, die das Symbolum sahen, das ihnen ausdrückte, was durch die Begründung des Christentums geschehen war. Niemals ist ein ähnlicher Umschwung in der Entwicklung der Menschheit vor sich gegangen!

Wenn man also die Dinge objektiv erfasst, kann man sich noch mehr klar sein darüber, worinnen das Große, Bedeutsame des Buddhismus besteht.

Wir haben gesagt: Die Menschen gingen aus von einer Urweisheit, und im Laufe der verschiedenen Inkarnationen ging ihnen diese Urweisheit immer mehr und mehr verloren. Das Auftreten des großen Buddha bedeutet das Ende einer alten Entwicklung; es bedeutet den mächtigen, weltgeschichtlichen Hinweis darauf, dass die Menschen verloren haben das alte Wissen, die alte Urweisheit. Daraus ist dann geschichtlich zu erklären die Abkehr vom Leben. Der Christus ist der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, welche in diesem Leben die Quellen des Ewigen sieht. - In unserer Zeit ist noch keine Klärung eingetreten in Bezug auf diese wichtigen Tatsachen der Menschheitsentwicklung. Daher kann es kommen, weil eben die Dinge noch ungeklärt sind, dass es in unserer Zeit herrliche, edle Naturen gibt, wie der im Jahre 1898 zu Potsdam verstorbene Oberpräsidialrat Theodor Schnitze, die, weil sie in der äußeren Anschauung nicht finden können, was sie für ihr reiches Innenle-

ben brauchen, sich zu etwas anderem wenden und eine Erlösung in dem finden, was ihnen der Buddhismus heute sein kann. Und der Buddhismus zeigt ihnen ja in einem gewissen Sinne, wie der Mensch, herausgehoben aus dem Sinnesdasein, durch eine gewisse Entfaltung seiner inneren Kräfte zu einer Erhöhung über sich selbst kommen kann. Das ist aber nur möglich, weil der größte Impuls, der innerste Quell des Christentums noch so wenig erfasst ist.

Die Geisteswissenschaft soll einmal das Instrument sein, um immer tiefer und tiefer in die Vorstellungsart des Christentums hineinzudringen. Und gerade die Entwicklungsidee, welche die Geisteswissenschaft ehrlich nimmt, wird imstande sein, die Menschen hinzuführen zu einem genauen und intimen Erfassen des Christentums, so dass sich die Geisteswissenschaft der Hoffnung hingeben darf, dass gegenüber dem verkannten Christentum das richtig verstandene Christentum sich immer mehr herausarbeiten wird, ohne dass sie den Buddhismus in unsere Zeit hineinverpflanzt. Es wäre eine kurzsichtige Anschauung, wenn irgendeine geisteswissenschaftliche Richtung Buddhismus nach Europa hineinverpflanzen wollte. Wer die Bedingungen des europäischen Geisteslebens kennt, der weiß, dass selbst diejenigen Richtungen, welche heute scheinbar das Christentum bekämpfen, das ganze Arsenal ihrer Waffen aus dem Christentum selber entnommen haben. Kein Darwin, kein Haeckel wäre möglich - so grotesk es klingt -, wenn es nicht aus der christlichen Erziehung heraus möglich geworden wäre so zu denken, wie Darwin und Haeckel gedacht haben; wenn nicht die Gedankenformen da wären, mit denen diejenigen, die mit dem Christentum selber erzogen worden sind, sozusagen die eigene Mutter bekämpfen. Was diese Leute sagen, das ist scheinbar oft gegen das Christentum gerichtet. Es ist gegen das Christentum gemeint, so wie sie es sagen. Dass sie aber so denken können, das haben sie aus der christlichen Erziehung heraus. Daher wäre es zum mindesten aussichtslos, wenn es auch jemand wollte, etwas Orientalisches in unsere Kultur hineinzutragen; denn es widerspräche allen

Bedingungen unseres Geisteslebens im Abendlande. Man muss sich nur klar sein über die Grundlehren der beiden Religionen.

Wer das Geistesleben genauer betrachtet, der weiß allerdings, dass die Dinge noch so wenig geklärt sind, dass es Geister gibt, die selbst von der höchsten philosophischen Warte herab die Abkehr vom Leben wollen, die sich sympathisch berührt fühlen von den Gedanken des Buddhismus. Eine solche Persönlichkeit haben wir in Schopenhauer vor uns. Sein ganzer Lebensnerv hat etwas, was wir als «buddhistisch» bezeichnen können. So, wenn er zum Beispiel sagt: Das höchste Menschenbild steht dann vor uns, wenn wir dasjenige sehen, was wir einen «Heiligen» nennen, der in seinem Leben alles überwunden hat, was die äußere Welt geben kann; der nur noch in seinem Körper dasteht, nichts mehr in sich birgt als Ideale von der Umwelt; der nichts will, sondern der nur noch darauf wartet, bis sein Körper selber zerstört ist, so dass jede Spur verwischt ist von dem, was ihn mit der Sinnenwelt verknüpft hat, damit er durch die Abkehr von der Sinnenwelt vernichten kann sein Sinnendasein, dass nichts mehr übrig bleibt von dem, was im Leben führt von Furcht zu Leid, von Leid zu Schrecken, von Lust zu Schmerz!

Das ist Hereinragen buddhistischer Empfindung in unser Abendland. Da müssen wir sagen: Gewiss, durch unsere ungeklärten Verhältnisse gibt es das, weil nicht genau verstanden wird, was der tiefste Impuls dessen ist, was im Christentum lebt an Inhalt und an Form. Was haben wir durch das Christentum errungen? Rein auf den Impuls gesehen, haben wir dasjenige errungen, wodurch sich eine der bedeutsamsten Persönlichkeiten gerade in dieser Beziehung so scharf abhebt von Schopenhauer. Wenn Schopenhauer sein Ideal sieht in jemandem, der alles überwunden hat, was ihm das äußere Leben geben kann an Lust und Schmerz, der nur noch wartet, bis die letzten Spuren des Zusammenhanges seines Körpers sich auflösen, so stellt uns dagegen Goethe einen strebenden Menschen hin in seinem «Faust», der von Begierde zu Genuss und von Genuss zu Begierde schreitet, und der sich zuletzt so weit läutert und die Begier-

den umgestaltet, dass ihm das Heiligste, was in unser Leben hereinleuchten kann, selber zur Leidenschaft wird; der nicht da steht und sagt: «Ich warte nur noch, bis die letzten Spuren meines Erdendaseins verlöscht sind», sondern der die großen Worte ausspricht: «Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn!»

Das stellt Goethe in seinem Faust dem Sinn und dem Geiste nach in der Weise dar, wie er es in höherem Alter zu seinem Sekretär Eckermann sprach: Übrigens werden Sie zugeben, dass der Schluss, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war, und dass ich bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohlthätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte.

Deshalb steigt Faust auf durch eine Stufenleiter des Daseins, die von den christlichen Symbolen genommen ist, vom Sterblichen zum Unsterblichen, vom Tode zum Leben.

So sehen wir in Schopenhauer förmlich das Hereinragen des buddhistischen Elementes in unsere abendländische Denkweise, das da sagt: Ich warte, bis ich den Vollkommenheitsgrad erreicht habe, wo mit meinem Leibe die letzten Spuren meines Erdendaseins verwischt sind! Und Schopenhauer glaubte mit dieser Anschauung die Gestalten, welche Raffael und Correggio in ihren Bildern geschaffen haben, interpretieren zu können. –

Goethe wollte eine strebende Individualität hinstellen, die sich bewusst war, dass alles, was im Erdendasein errungen ist, bleibend sein muss, der Ewigkeit einverwoben sein muss: «Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn!»

Das ist der wahre, der realistische christliche Impuls, der zur Wiedererweckung der Erdentaten in ihrer Vergeistigung führt. Das ist Auf-erstehungs-Religion! Das ist Auferweckenlassen des Besten, was auf der Erde errungen wird. Das ist im wahren Sin-

ne eine «realistische» Weltanschauung, die aus den spirituellen Höhen auch den höchsten Inhalt für das Dasein in der Sinneswelt herunterzuholen weiß. Und so können wir sagen: Gerade in Goethe erscheint uns - wie ein Morgenleuchten - ein sich selbst erst verstehendes Christentum der Zukunft, das alle Größe und Bedeutung des Buddhismus anerkennen wird, das aber im Gegensatz zu der Abkehr von den Verkörperungen hinaufführen wird zur Anerkennung eines jeden Daseins von Verkörperung zu Verkörperung. So sieht Goethe im Sinne des richtigen modernen Christen hin auf eine Vergangenheit, die uns aus einer Welt herausgeboren hat; und er sieht hin auf eine Gegenwart, in welcher wir uns etwas erringen, was -wenn es der richtigen Frucht nach erfasst wird - in Äonen nicht untergehen kann. So kann Goethe, wenn er den Menschen im echt theosophischen Sinne anschließt an das Universum, nicht umhin, den Menschen auch anzuschließen nach der anderen Seite an den echten Inhalt des Christentums. Deshalb sagt er:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen.
So sagten schon Sibyllen, so Propheten.

Diesen Ausspruch kann Goethe nicht hinstellen als etwas, was den Menschen anschließt an die ganze Welt, ohne darauf hinzuweisen, dass so, wie der Mensch herausgeboren ist aus der Konstellation des Daseins, er in der Welt etwas ist, was in Äonen nicht untergehen kann, was Auferstehung feiern muss in seiner vergeistigten Gestalt. Deshalb musste er diesen Worten hinzufügen die andern:

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

BUDDHA UND CHRISTUS

Berlin, 2. Dezember 1909

Und wir können sagen: Und keine Macht und keine Zeit lässt untergehen, was in der Zeit errungen wird und reif wird als Früchte für die Ewigkeit!

RUDOLF STEINER ONLINE ARCHIV
<http://anthroposophie.byu.edu>
4. Auflage 2010