

welterfüllende Brahman. Dass sich der âtman in jedem Wesen in individueller Gestaltung zeigt, behaftet mit den Beschränkungen, die dem Individuum auferlegt sind, beruht auf dem dem Menschen angeborenen Irrtum, Schein für Sein zu nehmen.

Es leuchtet ein, dass religiöse Vorstellungen, die einen derartigen ewigen Kreislauf der Geburten beinhalten, nicht auf dieser Stufe stehenbleiben konnten. Die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Rad der Wiedergeburten verlangte gebieterisch nach einem Weg, um zur absoluten Ruhe zu gelangen. So trat schon in den Upanishaden und später im Brahmanismus des Vedanta der Gedanke hinzu, dass diese Erlösung dann erreicht sei, wenn die Seele, unter Verzicht auf alle Bindungen an die Welt, ihr Einssein mit Brahma, der Allseele, erkannt habe. Mit dieser Einsicht verbunden ist zwar der Verlust der Individualität — der Gegensatz von Individualeseele und Universalseele, von jîva und âtman wird hinfällig —, aber es kommt zur glückseligen Vereinigung mit dem absoluten Weltgeist, in dessen Schoss aufzugehen das Ziel der alten brahmanistischen und, mit geringen Unterschieden, auch noch der heutigen hinduistischen Frömmigkeit ist. Der Weg, der dazu führt, ist vorzüglich der der strengen Askese und des absoluten Rückzugs von den Verlockungen der Welt.

Auch der Buddhismus, der als eine Reformbewegung innerhalb des Brahmanismus zu verstehen ist, gründet auf der Lehre von Seelenwanderung und Karma. Allerdings leugnet er die Existenz eines sich stets gleichbleibenden âtman, der, seinem Karma gemäss, immer wieder in neue Verkörperungen eingeht. Es gibt also kein Ich im Buddhismus, weil gerade die Ichbeziehung die Bindung an die Welt bedeutet, und wenn man sagt: dies bin ich, so ist das nichts weiter als Wahn und Täuschung. Schon im ältesten Buddhismus wird die Seele mit der Flamme oder einem Strom verglichen, die stets dasselbe zu bleiben scheinen und doch in jedem Augenblick anders sind. Das, was als Ich erscheint, ist also nichts anderes als eine wechselnde Verbindung von veränderlichen Aggregaten.

Nun erhebt sich allerdings die Frage, die die Jünger Buddhas ihrem Meister gemäss der Majjhima-Nikâya in der Tat gestellt haben: „Wenn der Leib, Gefühl, Empfindung, Disposition und Verstand nicht das Selbst sind, was wird dann von den Wirkungen des Tuns betroffen, welches ein Nichtselbst vollbracht hat?“ Mit anderen Worten: Wie kann sich ein Karma auf folgende Inkarnationen auswirken, wenn es weder ein Ich gibt, das eine bestimmte karmastiftende Tat begangen hat, noch ein solches, das sich auf Grund dieses Karmas in bestimmter Weise wiederverkörpert? Diese Antinomie — Widersprüchlichkeit — ist nicht ganz aufzulösen. In den Versuchen, die die buddhistische Lehre in dieser Hinsicht unternimmt, scheint die Vorstellung durchzuschimmern, das Karma selbst nicht einfach als abstraktes Naturgesetz, sondern als eine geistige Wesenheit anzunehmen. Der karmische Kern, der aus einer bestimmten Handlung entsteht, bildet in der folgenden Inkarnation aus der ihm immanenten Gesetzmässigkeit heraus die Persönlichkeit, die seiner so und so gearteten Wesenheit entspricht. Das Ziel des buddhistischen Erlösungsweges ist dann auch nicht die Einsicht in die Identität von Atman und Brahman, sondern die Auslöschung der Begierden, die der Motor der immer erneuerten Wiedergeburten sind. Wenn alle Begierden abgetötet sind, dann werden keine karmischen Kerne mehr geschaffen, ein Zustand, der zum Eingehen ins Nirwâna führt.