

# MYTHOS DER NICHT-DUALITÄT

## DAS MODELL FÜR DIE RELIGION DER ZUKUNFT?

Michael von Brück

### 1. Einleitung

Meine Damen und Herren! »Welt gegen Gott, Gott gegen Welt, Gott gegen Mensch, Mensch gegen Gott, Gott gegen Natur, Natur gegen Gott, Gott gegen Gott, Mensch gegen Mensch, Volk gegen Gott, Gott gegen Volk, Volk gegen Volk – what a funny religion.«

So kommentierte vor einigen Jahrzehnten der japanische Zen-Philosoph Suzuki Daisetsu anlässlich einer Eranos-Tagung in Ascona, einem Philosophen- und Wissenschaftler-Kreis nicht unähnlich dem unseren, der sich mit ähnlichen Themen und Problemen, wie wir sie heute gehört und traktiert haben, befasste. Gibt es aus den genannten Dilemmata einen Ausweg? Die Kirchengeschichte ein Mischmasch aus Irrtum und Gewalt – wir wären ja nicht die ersten, die das feststellen. Wir sind auch nicht die ersten, die suchen, was denn das Ganze sein soll. Das Ganze als Ideal, als noch nicht Erschautes. Und auch Goethe war nicht der erste. Nach ihm und zwischen ihm und uns fragten andere – Dostojewski in der Gestalt des Iwan Karamasow oder Nietzsche, oder lange vor den genannten Größen eine Weltreligion, die sich vom Christentum abgespalten hat sehr früh in der Geschichte, weil sie diese Fragen, die wir heute Morgen hörten, nicht ertragen konnte und das Alte Testament sozusagen aus dem Kanon ausklammerte, der Manichäismus, selbst zur Weltreligion geworden in großen Teilen Asiens, aber untergegangen. Eine Geschichte der Kritik und des Fragens, die in der Tat bis zu den Anfängen und bis zu den Wurzeln zurückreicht.

Warum – so müssen wir fragen – ist es diesen Bewegungen nicht gelungen, eine Umkehr der Verirrungen oder der Intrigen, wenngleich sie vielleicht

eine partielle oder vielleicht auch umfassende Einsicht in dieselben hatten, zu vollziehen? Warum ist es bisher nicht möglich gewesen, diesen Kurs der Vieldeutigkeit umzukehren, wegzureißen von Herrschaftsideologie, die sich auf den Mann aus Nazareth beruft, der sicherlich anderes im Sinne hatte? Warum?

Mit dieser Frage nach dem Warum verbindet sich natürlich unsere Hoffnung auf Therapie, und das soll mein Thema sein. Bevor ich dasselbe anspreche, möchte ich jedoch versuchen, einige Schneisen ins Dickicht zu schlagen, Beleuchtungsmöglichkeiten auf die Fragestellungen zu erkunden, die bisher aufgerissen wurden, aus der Sicht religionswissenschaftlicher Forschung und in Verantwortung vor dem historischen Material, mit dem wir es zu tun haben.

Mir scheint – und das ist gleichsam eine Einladung für Sie zum Mitdenken und zum Gespräch heute Abend, aber auch eine Verortung meiner Ausführungen, die ich Ihnen jetzt geben werde – mir scheint, dass wir drei Ebenen unterscheiden müssen, um eine Schneise zu schlagen in die unendlich vielen Fragen und Probleme, um nicht nur gutmeinend in einer gewissen Betroffenheit und von intellektueller Verantwortung gerührt, sondern vielleicht auch mit einer gewissen Selbstdistanzierung zur Sache, die Probleme erkennen zu können.

## 2. Drei Ebenen der Erscheinung des Transzendenzproblems

1. Zunächst geht es um die Frage nach Religion oder Transzendenz überhaupt. Wir hatten heute Morgen kurz darüber gesprochen, ob Religion überhaupt eine Bedeutung haben könne oder schlechthin eine Illusion des Menschen sei, der sein Dasein nicht ertragen kann. Wenn man dieser Meinung ist, hat sich die weitere Frage nach Religionen, nach der Religionsgeschichte und nach der Beschäftigung mit dem Thema erübrigt, wenngleich der Kritiker, der diese Behauptung aufstellt, natürlich angeben sollte, was genau denn eine Illusion sei und wie der Mensch darauf komme, eine solche zu bilden. Was wäre dann für den Illusionstheoretiker das Menschsein, und welche Art von Transzendenz wird eingeführt, wenn man von der Fähigkeit spricht, das trostlose Dasein durch Illusion erträglich zu machen? Vielleicht keine metaphysische, aber doch eine psychologische oder soziologische Transzendenz wäre dies. Aber auch dann stellte sich sofort die Frage, woher die Bilder und Antriebsmuster kämen, die den Menschen in seiner Fantasie beflügeln, und zwar nicht nur subjektiv, sondern in einem intersubjektiv kommunizierbaren Raum, über die Zeiten hinweg.

2. Die zweite Ebene ist die Frage nach den Gottesbildern oder den mythischen Bildern, selbstverständlich auch nach den Menschenbildern, die in den Religionen, das heißt in den Traditionen der Religionen einschließlich der entsprechenden Schriften – seien sie kanonisiert, also zur Richtschnur einer bestimmten Traditionsweitergabe gemacht oder nicht –, weitergegeben werden. Solche Gottesbilder vermittelt die Bibel in ihrer äußerst vielgestaltigen Form. Solche Gottesbilder vermittelt der Koran, die indische Geisteswelt, die chinesische Tradition und alle anderen Kulturgeschichten der Menschheit in vielfältiger Form. Wir wissen, dass all diese Gottesbilder Projektionen sind, Projektionen von Menschen, die unter ganz bestimmten historischen Bedingungen leben, die eine Geschichte in diesen Bildern darstellen, und zwar sowohl ihre individuelle Geschichte wie auch die Geschichte ihrer kollektiven Erinnerung als Volk, das durch diese Traditionsbildung zusammengehalten wird, eine Geschichte, die deutlich macht, dass diese Bilder historisch und relativ sind, selbstverständlich und selbstredend auch die Bilder für Gott und die Gotteserfahrung in der Geschichte des hebräischen Volkes, wie sie in der Hebräischen Bibel überliefert sind.

Ich möchte nur sagen, dass wir, wenn wir vom Alten Testament reden und vom Neuen, bereits ein Urteil fällen über die Wertigkeit der beiden Religionen: Wir behaupten damit – und die christliche Geschichte hat jahrhundertlang von dieser Proposition gelebt, dass das Alte als vergangen und das Neue aus dem Erbe des Alten entstanden sei, dass das Christentum also das Judentum überbiete und legitimerweise abgelöst habe. Die Folgen kennen wir. Unterschiedliche Gottesbilder finden sich in der hebräischen Bibel, in den Vedas, in den avestischen Schriften, in der Schriften der Babylonier, der Maja oder sonst wo. Sie alle sind nicht vom Himmel gefallen, sondern haben sich auf der Erde entwickelt, sie sind die Projektionen menschlicher Gesellschaften und menschlicher Erfahrung auf Grund einer tiefer liegenden religiösen Erfahrung und Frage nach Sinn, Identität und Geschichte, die sich nun historisch verbindet mit einer je spezifischen Geschichte dieses Individuums und dieses Volkes, je einer besonderen Sprache und einer traditionellen Kultur.

Nun haben wir in der hebräischen Bibel die Widerspiegelung der Geschichte von mehreren Jahrhunderten, ja, Jahrtausenden vor uns, und diese Geschichte ist eine Geschichte des Kampfes zwischen verschiedenen Zivilisationen, zwischen unterschiedlichen Zivilisationstypen, zwischen unterschiedlichen Völkern und demzufolge auch zwischen unterschiedlichen Gottesbildern. Nicht nur dort in der hebräischen Bibel – und dann auch der griechischen – sondern auch in den Vedas, in den avestischen Schriften oder anderen schriftlichen Dokumenten von Religionen, die sich über längere Zeit hin erstrecken, können wir die Evolution der Kulturgeschichte der

Menschheit verfolgen, jedenfalls in diesem relativ kurzen Zeitabschnitt, den uns die dokumentierte Geschichte der Menschheit eröffnet. Wir haben es, meine Damen und Herren, mit nur etwa fünftausend Jahren oder sechstausend Jahren dokumentierter Geschichte zu tun. Das ist angesichts der Menschheitsgeschichte und der vorhistorischen Kultur- und Religionsgeschichte eine winzige Spanne der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Aber aus der so genannten vorgeschichtlichen Zeit wissen wir fast nichts. Und auch aus den letzten fünftausend Jahren wissen wir herzlich wenig, wengleich die Forschung in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten einiges zu Tage gefördert hat. So haben wir beispielsweise gelernt, dass das, was im hebräischen Schrifttum (der Bibel) überliefert und dann im Talmud später weiterentwickelt wurde, keineswegs die Widerspiegelung der tatsächlichen Religion der Israeliten in jenen Gebieten in jener Zeit, also etwa zwischen 1000 v. Chr. und 300 v. Chr. allein darstellt. Aus archäologischen Zeugnissen wissen wir, dass die Religion des Volkes noch durch ganz andere Vorstellungen, also Prägungen von Gottesbildern, mitbestimmt war. So gab es einen weit verbreiteten und sehr lebendigen fest verankerten Kult der Göttin. Diese kommt aber nicht in den schriftlichen Dokumenten vor. Warum? Weil schriftliche Zeugnisse Dokumente einer bestimmten Klasse oder Kaste von Kulturtragenden sind, die sich in eben diesen Dokumenten verewigt haben, während wir aus der Archäologie, aus den Häusern, von Hausaltären wissen, was das Volk geglaubt und gelebt hat, und das ist signifikant verschieden von dem, was wir in den Schriften finden. Wenn wir aber beides zusammen nehmen, dann sehen wir, dass die Schriften – sei es die Thora, seien es die Propheten, seien es die Psalmen – sich jeweils auf eine Religionsgeschichte beziehen oder einen Ausschnitt einer bestimmten Religionsgeschichte darstellen, der weitaus größer und umfassender ist.

In dieser Geschichte also spiegelt sich eine äußerst widersprüchliche, eine komplexe, vielgestaltige und aus unserer Perspektive deutlich sichtbare Entwicklung der Religion wider. Die Frage ist: Was für eine Entwicklung? Im religionsgeschichtlichen Vergleich, wenn man das, was sich dort findet, über die Zeit hinweg vergleicht mit dem, was man etwa in der Induskultur findet oder in zentralindischen oder auch in chinesischen Kulturen am gelben Fluss oder in Südchina, lässt sich vielleicht – wegen der Kürze der Zeit außerordentlich stark schematisiert – Folgendes sagen:

Alle Religionen, die wir heute als Hochreligionen oder jedenfalls schriftlich festgelegte, in irgendeiner Form identifizierbare Religionen kennen, sind nicht sehr alt. Sie reichen zurück in eine Geschichte von zwei, drei oder maximal viertausend Jahren. Selbstverständlich gab es auch schon zuvor in all den betreffenden Gebieten Religionen, und selbstverständlich wird es – es sei denn, die Geschichte bricht ab – auch nachher Religionen geben, die al-

lerdings vermutlich signifikant anders aussehen werden als die, die wir heute kennen. Warum?

Man kann ohne Mühe zeigen, dass das, was sich beispielsweise in der hebräischen Bibel widerspiegelt – aber auch im Veda, vor allem in der frühvedischen Zeit – Übergänge von Nomadenkulturen zur Sesshaftigkeit markiert. Der Übergang vom Nomadisieren zur Sesshaftigkeit ist ein ökonomischer, soziologischer und kultureller Entwicklungsprozess, ein Evolutionsschritt in der Geschichte der Menschheit. Er ist nicht in allen Regionen der Erde gleichzeitig vollzogen worden, aber dort, wo wir Dokumente haben und wo wir die Dinge vergleichen können, finden sich in der entsprechenden religiösen Begriffs- und Bilderwelt vergleichbare Umbrüche und vergleichbare Neuansätze. Betrachten wir etwa die Sesshaftwerdung, die Landnahme, von der in den Schriften der hebräischen Bibel berichtet wird, so wird sofort erkennbar, dass dieser Prozess selbstredend gewaltsam vonstatten ging, denn die Nomaden betraten natürlich nicht ein Land, in dem nichts war, sondern in dem andere Menschen ansässig waren, die nun vertrieben wurden. Einige dieser Gruppen wurden assimiliert, andere ausgerottet, jedenfalls kam es zu Unterdrückung und Genozid, wie so oft in der Menschheitsgeschichte bei vergleichbaren Verwerfungen und Neuordnungen des Siedlungsraumes. Die Ereignisse finden sich wieder als dokumentierter Kampf nicht nur zwischen diesen einzelnen sozialen Gruppierungen, sondern projiziert als jeweiliges Gottesbild der betreffenden Gruppen, Stämme und Völker. So ringen die Götter miteinander. Diese Götterkämpfe, die Sie zum Teil dann schon in etwas säkularisierter Form in jüngeren Teilen der hebräischen Bibel finden können, die Sie aber auch in mythischer Gestalt im Veda zwischen den Devas und Assuras und in ähnlicher Weise in der chinesischen Religionsgeschichte finden, sind Reflexionen und Widerspiegelung geschichtlicher Prozesse. Mit der Landnahme bei der Sesshaftwerdung endet aber die Geschichte der Dokumente nicht, aus denen die heutigen Religionen auch heute noch schöpfen, sondern es kommt weiter zur Urbanisierung und zur Herausbildung von überregionalen Territorialstaaten. Neue Auseinandersetzungen finden statt, denn neue Herrschaftsstrukturen werden entwickelt, und das, was Sie, Herr Kollege Simons, heute über die Legitimation von Herrschaft sagten, ist in der Tat eines der treibenden Motive der Religionsgeschichte überhaupt, bisher jedenfalls. Und es zeigt sich eben ganz deutlich an den jeweiligen Herrschaftsmustern das entsprechende Religionsmuster, das entsprechende Gottesbild, das wiederum mit dem Menschenbild korrespondiert, und umgekehrt. Es ist ja kein Zufall – um das noch einmal in Klammern hinzuzufügen – dass etwa die Griechen einen Plato hervorgebracht haben, denn sie waren diejenigen, die im Rahmen der Polis mit der Demokratie zumindest experimentiert haben, während die römische Identi-

tät auf einem ganz anderen Sockel fußte. Infolgedessen müssen wir fragen angesichts heutiger Gesellschaftsmodelle und globaler ökonomischer Verhältnisse fragen, was denn nicht nur eine traditionelle, sondern eine für die Gegenwart akzeptable, eine neu formulierte und den heutigen Hoffnungen und Ängsten entsprechende Religion sein könnte. Eine interkulturelle, demokratische Religion sozusagen. Ich werde darauf noch ein wenig eingehen.

Zunächst zurück zur hebräischen Bibel. Mit dieser Urbanisierung und der Herausbildung von Territorialstaaten gibt es neue Szenarien von Interessenkonflikten und Kämpfen. Wer soll denn König sein? Der Stammesfürst oder ein oberhalb der Ebene von Stämmen legitimierter zentraler König oder Gott? Die Geschichte von Saul, die Kämpfe um David und Salomo, und was alles da berichtet ist, sind ja keine normativen Beispielerzählungen für die gerechte Politik, also Aussagen darüber, was Gott fordert – dieser Hinweis auf die Normativität ist die Aufgabe der Propheten, die klagen und mahnen, wie sich der König oder das Volk verhalten sollten. Die Geschichtsbücher der hebräischen Bibel sind keine Lehrbücher der Ethik, sondern Widerspiegelung tatsächlicher historischer Auseinandersetzungen um das Königtum, um die Macht, um die kulturelle Macht auch, nicht nur um die politische, um die kulturelle Definitionsmacht. Und dafür haben nun einmal Religionen die entsprechenden Gottesbilder, denn wer die Begriffe hat, wer die Bilder hat und über sie gebietet, hat die Macht. Das galt damals so wie heute, meine Damen und Herren.

Ähnliche Prozesse der Urbanisierung und fast zeitgleich zu den Ereignissen, von denen die hebräische Bibel berichtet, spiegeln sich auch in den jüngeren Teilen des Veda. Vor allem in den großen Epen Mahābhārata und Rāmāyana wird dann das Thema detailliert entfaltet. Und die Geschichte geht weiter: es bilden sich die ersten Imperien. Zunächst sind es Konglomerate von Stadtstaaten, Interessengemeinschaften, die noch lose sind, die sich aber später an den großen Flüssen zusammenfinden und mächtige Imperien werden, am Nil und am Ganges, am Gelben Fluss und an Euphrat und Tigris. Diese Imperien schlucken jetzt gleichsam unterschiedliche kulturelle Deutungsmuster, das heißt, sie schlucken unterschiedliche religiöse Bilder, sie schlucken unterschiedliche Götter, sie schlucken unterschiedliche Sprachen, sie schlucken unterschiedliche Literaturen – vernichten sie entweder, schichten sie aufeinander oder bilden im glücklichen Falle ein Amalgam, kreative Synthesen.

Die gesamte Religionsgeschichte, die wir kennen, meine Damen und Herren, ist nicht die Geschichte der christlichen Religion oder des Islam oder des Hinduismus oder des Buddhismus, sondern ein Amalgam aus höchst unterschiedlichen Bewegungen, die ein religiöses Substrat oder meh-

rere religiöse Substrate in immer wieder neue Verwicklungen, Intrigen und geschichtliche Synthesen aller Art bringen. Unsere Begriffe »Das Christentum«, »Der Islam«, »Das Judentum«, »Der Buddhismus« sind höchst problematische Abstraktionen, die der Geschichte in keiner Weise gerecht werden.

Die Herausbildung von Imperien kann allerdings sehr unterschiedliche Gestalt annehmen. Es kann durch Auslöschung des anderen geschehen oder durch Integration, es kann durch Überlagerung geschehen, so dass gleichsam unterschiedliche soziale Schichten übereinander liegen – das Resultat par excellence dafür haben Sie im heutigen indischen Kastensystem, wo nicht nur unterschiedliche soziale Identitäten, sondern sprachliche, religiöse, kulturelle Identitäten einander überlagern und nicht miteinander verschmelzen.

All das bringt das hervor, was wir die Religionsgeschichte und/oder die Kulturgeschichte der Menschheit nennen. Und natürlich ist das, was wir Religion nennen, in keiner Weise trennbar von den weiteren politischen, kulturellen, literarischen, künstlerischen und allen anderen kulturellen Hervorbringungen der Menschheit.

Diese zweite Ebene also, auf der ich mich immer noch befinde, die Ebene, wo Gottesbilder konstruiert werden, die mit den Menschenbildern und dann den entsprechenden Weltbildern überhaupt korrespondieren, ist höchst relativ, abhängig von historischen Entwicklungsprozessen, allgemein gesprochen: von der kulturellen Evolution der Menschheit. Daraus folgt, dass alle diese Bilder, alle diese Begriffe relativ sind. Sie sind relativ in ihrer jeweiligen Zeit, sie haben die Tendenz, über längere Zeiträume tradiert zu werden, weil sie, wie wir ja schon sagten, Herrschaftsstrukturen legitimieren, die eine Tendenz zum Konservatismus haben, ja, dass sogar ganze Imperien über längere Zeit, manchmal über Jahrhunderte, vielleicht sogar über Jahrtausende, solche Bilder einfrieren können, um sich ihrer als Herrschaftslegitimation zu bedienen. Alle größeren Traditionen, die wir kennen, haben das Dilemma erkannt, dass diese Gottesbilder zum Konservatismus tendieren, das heißt, dass man an ihnen festzuhalten geneigt ist, denn diese Bilder bilden ja nicht nur irgendeinen Gott im Himmel ab, sondern die Strukturen auf der Erde, wie wir heute und gestern schon sehr deutlich gehört haben. Dass man diese Bilder festhält und zementiert, dass man sie verabsolutiert aus ihren konkreten Relationen und der historischen Relativität überhaupt herauslöst, dass man sie gleichsam an den Himmel klebt und zum Götzen macht, ist das Problem. Die Bibel nennt das die Idolatrie. Eines der Gebote aus der Thora heißt »Du sollst Dir kein Bildnis machen«. Dieses Gebot hat man dann allerdings in der späteren Geschichte, besonders im Christentum, geflissentlich unterschlagen. Es kommt in den zehn Geboten auch nicht

mehr vor. Man macht sich aber Bilder in allen Religionen, und diese Konkretisierung ist unvermeidlich, ganz abgesehen davon, dass auch ein abstrahierter Begriff in diesem Sinne ein Bild ist, an dem sich trefflich anhaften lässt. In allen Religionen, die also die Geschichte vom Nomadentum über die Sesshaftwerdung und die Urbanisierung bis zu imperialen Bildungen mitgemacht haben – das heißt also Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus – in all diesen Religionen gibt es aber signifikante und wichtige Gegenbewegungen genau an dieser Stelle, Gegenbewegungen gegen die Absolutsetzung von Bildnissen oder Begriffen, die zum Absolutum erhoben wurden. Es handelt sich um eine innerreligiöse Religionskritik, die nicht irgendwo, sondern genau an diesem Punkt anzusetzen versucht, wo jedes Gottesbild als eine Verfestigung von Strukturen, als eine Verfestigung des geistigen Flusses, der geistigen Evolution des Menschen erscheint. Denn diese Verfestigung bedeutet den kulturellen und geistigen Tod. Nicht selten folgte daraus der physische Tod für die jeweils Anderen. Diese Bewegungen aber, die sich gegen die Verfestigung von Gottesbildern wehren und die Offenheit der Religionsgeschichte anmahnen, die die Offenheit der religiösen Erfahrung gegen die religiöse Institution halten, nennen wir gewöhnlich die Mystik in den Weltreligionen.

Es ist kein Zufall: Die Mystik ist nicht unpolitisch und keine Flucht in den Himmel, sondern sie ist der Protest gegen die Verfestigung, gegen die Ontologisierung von Gottesbildern oder die Absolutsetzung von Wahrheitsansprüchen, die mit solchen Gottesbildern verbunden sind. Dazu später.

Nichtsdestotrotz. Alle historischen Entwicklungen, auch die der Zementierung von Gottesbildern, kommen zu einem Ende, denn die Geschichte steht nicht still. Sie kommen auch heute zu einem Ende, denn die Geschichte steht nicht still, zumal sich die Entwicklungsprozesse – seien sie technologischer, seien sie sprachlicher, kommunikationstechnologischer oder anderer Art – verändern. Die Religionsgeschichte aber wird weitergehen, und es fragt sich allerdings, wie sie weitergeht.

Als erste Ebene hatte ich also die prinzipielle Frage nach Transzendenz bezeichnet, als zweite Ebene aber die Relativität und geschichtlich bedingte Veränderlichkeit der Gottesbilder benannt, und die dritte Ebene schließlich, die ich noch kurz ansprechen will, obwohl sie jetzt nicht mein Thema ist, betrifft die Wirkungsgeschichte von Gottesbildern.

3. Gottesbilder stabilisieren ja nicht nur äußerlich Herrschaft oder bedeuten nicht nur eine Festsetzung von kanonischen Normen, sondern sie wirken vor allem auch nach innen, wie Herr Buggle heute eindrücklich dargestellt hat. In der Tat, Gottesbilder sind natürlich nicht einfach austauschbar und relativ in dem Sinne, dass man sagen könnte: »Es ist völlig egal, was für ein Bild

ich habe«. Denn diese Bilder prägen die Psyche der Menschen und gleichsam archetypisch ganze Kulturen und Zivilisationen. Sie prägen die Erziehungs-ideale und Erziehungsstandards noch lange bevor überhaupt der Arm eines Herrschers sich erheben muss. Wenn wir die Kirchengeschichte und die mit ihr verknüpfte Geschichte von Repressionen anschauen, ist nicht zu übersehen, dass Unterdrückung schon dadurch entsteht, dass ein Gottesbild überhaupt festgehalten wird, aber sich dann noch mal sozusagen verdoppelt, indem dieses Gottesbild sich selbst als repressives erweist.

Dieser Aspekt der Wirkungsgeschichte ist nun aber keineswegs die ganze Christentumsgeschichte. Von der befreienden Wirkung des unbedingt liebenden Gottes gibt es nicht wenige Zeugnisse. Ich möchte wiederum nur an Dostojewskis Figur des Aljosa erinnern. Außerdem sollten wir zur Kenntnis nehmen, dass die Christentumsgeschichte nicht nur europäische Geschichte ist, sondern sich von Anfang an interkulturell gestaltet hat. In unserer eurozentrischen Wahrnehmung der Welt verdrängen wir diese Tatsache ständig, wider besseres Wissen: Das nestorianische Christentum etwa, das sich über die Seidenstrasse nach Osten ausgebreitet hat bis in die Zentren Chinas, das syrische Christentum aus der syrischen Wüste, das spätestens im dritten oder vierten Jahrhundert nach Südindien gekommen ist, das äthiopische Christentum und dergleichen mehr. Das sind Bewegungen gewesen, die zum Teil gerade wegen der repressiven Strukturen im Byzantinischen Reich, wegen der Staatskirchlichkeit, auswandern mussten bzw. vertrieben wurden, die aber nur bezeichnenderweise gerade in dieser Situation signifikant andere Christologien und andere psycho-soziale Religionsmuster entwickelt haben als das staatskirchliche Christentum, wie es uns in der europäischen Christentumsgeschichte gegenübertritt. Ich muss diese historischen Reflexionen hier abbrechen und komme zu meinem eigentlichen Thema:

Warum, warum ist es nicht gelungen, die besagten Gewaltpotentiale einzudämmen, die Verkehrung der Religion der Liebe in ein System der Unterdrückung aufzuhalten oder umzukehren? Warum ist es auch einem Martin Luther nicht gelungen, seine befreiende Erkenntnis des *sola gratia* kirchenpolitisch kompromisslos umzusetzen, sodass sich im Grunde genommen die alten Muster der Herrschaft, die alten Muster der Gottesbilder unter Umständen und gelegentlich sogar in noch repressiveren Gewaltsamkeiten ausgewirkt haben? Der Gründe gibt es viele. Mir scheint einer besonders wichtig zu sein: Weil man innerkulturell keine Alternative sah, politisch, pädagogisch, psychologisch, und nicht zuletzt ökonomisch.

Wir aber, meine Damen und Herren, haben interkulturell erstmals eine Alternative, eine Alternative von der Wurzel her, Gottesbilder neu zu entwerfen. Wir müssen uns im Klaren sein: Es sind unsere Konstruktionen, unsere Entwürfe unseres eigenen Menschseins, dem wir damit auf die Spur

zu kommen versuchen. Alternativ zu einer bewusst wahrgenommenen und kritisch betrachteten Geschichte, die wir in ihrer ganzen Ambivalenz nicht nur als Unheilsgeschichte, sondern als eine Folge von Schritten in der Evolution des Menschen zu begreifen lernen. Mir scheint nämlich, dass wir die metaphysische Intrige, von der Herr Kollege Simons sprach, in Bezug auf die Christentumsgeschichte unter einer religionsgeschichtlicher Perspektive noch einmal präzisieren können. Ich möchte dies in drei schlaglichtartigen Bemerkungen versuchen, indem ich damit den Standort angebe, von dem her ich dann sieben Thesen entwickeln werde, um dann Erläuterungen zur Mystik und der Konstruktion eines anderen Mythos der Wirklichkeit, nämlich des indischen, vorzulegen. Und ich werde versuchen, das, was es hier zu erkennen gibt, mit einer Analyse des religionsgeschichtlichen Impulses, der die Christentumsgeschichte charakterisiert, zu verbinden.

### 3. Die metaphysische Intrige der europäischen Geistesgeschichte

Zunächst also die drei Bemerkungen zur Intrige oder zum Grundproblem der europäischen Entwicklung, der europäischen Geistesgeschichte, die sich beileibe nicht nur in der Christentumsgeschichte im engeren Sinne abspielt, sondern einer europäischen Geistesgeschichte, die bis heute in der Kunst, in den Naturwissenschaften, in den religionskritischen Bewegungen, übrigens auch an der Geschichte der Universität ablesbar ist.

1. Mir scheint, dass das Grundproblem darin besteht, dass wir in einem Mythos der Dualität leben, einem metaphysischen Dualismus von Geist und Materie, von Ewigkeit und Zeit, von Gott und Welt, von Gott und Mensch und dergleichen. Das war der Preis, den man zahlen musste, um vom Polytheismus zum Monotheismus überzugehen. Ein Preis, der sich in der persischen wie in der jüdischen Religionsgeschichte zeigt und der in der europäischen Christentumsgeschichte weiter gezahlt wird, insofern diese monotheistisch ist, was keineswegs in jeder Hinsicht zutrifft und für alle Epochen charakteristisch ist – man denke nur an die gotische Marienfrömmigkeit. Es ist ein Preis für den Fortschritt, mit dem man sich die Möglichkeit zu einer einheitlichen Weltdeutung erkaufte hat: Diese Einheitlichkeit, gespiegelt im monotheistischen Gottesbild, bewirkt gleichzeitig einen metaphysischen Dualismus, in dem alles das, was metaphysisch, moralisch, ethisch nicht mit diesem Gott verbunden werden kann oder soll, in einer Gegenwelt ansiedelt und auf einen Gegengott oder zumindest eine Gegenmacht

irgendwelcher Art hinausprojiziert. Aus dieser Grundproblematik, aus dieser dualistischen Haltung – wir finden sie bis heute in der Trennung unserer Wissenschaftsdisziplinen von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften wieder – pflanzt sich eine Grundeinstellung fort, die wir für selbstverständlich und unvermeidlich hielten, wüssten wir nichts von anderen Möglichkeiten der Deutung des Lebens, kennten wir nicht Alternativen in anderen Kulturen. Die Alternativen des prinzipiellen Nicht-Dualismus, die in Indien etwa keineswegs im Mythos stehen geblieben sind, sondern sich zur Philosophie entwickelt haben. Noch bevor die Griechen sich anschickten zu philosophieren und diese Philosophie eine Mythenkritik entwickelte, waren die Inder längst mythenkritisch geworden und hatten philosophische Systeme entwickelt und ein logisches Schlussverfahren rational gültig begründet, das sich in einigem von Aristoteles unterscheidet, aber dennoch konsistente logische Muster erlaubte. Und Ähnliches ist in China geschehen, wenn auch nicht in Bezug auf die Entwicklung der Logik, wohl aber hinsichtlich der Mythenkritik und einer philosophischen Begriffsbildung, die im Konfuzianismus zu einer rational begründeten Ethik führte, noch lange bevor das in Griechenland geschah. Diese letzten Sätze waren nur eine Zwischenbemerkung meines interkulturellen Gewissens, mit dem ich jetzt allerdings methodisch zeigen möchte, dass es von dieser Position her Alternativen zum Mythos der Dualität gibt.

Sehr stark vereinfachend – verzeihen Sie diese pädagogische Notwendigkeit – möchte ich die These aufstellen, dass fast alles, was wir westlich der Wüsten des persischen Hochlandes kennen – jedenfalls in den letzten dreitausend Jahren – in der einen oder anderen Weise den Stempel dieses Mythos der Dualität trägt. Hingegen strebt vieles – nicht alles – von dem, was wir östlich des Indus wahrnehmen können, zumindest in der Tendenz die prinzipielle metaphysische und physisch-geistige Nicht-Dualität an. Ich werde später zumindest andeutungsweise zeigen, was das bedeutet.

Das also ist der erste Gesichtspunkt, der zusammengefasst lautet: Es gibt zu dem, was wir als Religionsgeschichte kennen, eine prinzipielle Alternative. Diese Alternative ist der Mythos und später die philosophische Prämisse der Nicht-Dualität.

2. Der zweite Gesichtspunkt besagt, dass diese Alternative kein metaphysisches Spiel beinhaltet, das durch ein beliebig anderes Gottesbild möglich wird, sondern dass es sich um etwas Wesentliches handelt, das mit dem Problem der Absolutsetzung des Konkreten gegeben ist, worüber wir bereits gesprochen hatten. Dieser zweite Gesichtspunkt folgt mithin aus dem ersten.

Der Mythos der Dualität erzeugt die Trennung von Gott und Mensch, von Gott und Welt, von Geist und Natur. Ich erinnere an das Zitat von Su-

zuki zu Beginn meiner Ausführungen. Die Trennung verlangt nach sekundärer Überwindung, d.h. nun, da die Welt getrennt ist, muss der transzendente Gott wieder in die Immanenz hereingeholt werden, ohne dass dabei die Transzendenz völlig verloren ginge. Das heißt, der Himmelskönig, der universal und unendlich ist, und das bedeutet eo ipso nicht benennbar, von dem man bei Strafe des eigenen Untergangs oder zumindest des Verlustes der Stimme nicht reden darf – so ja viele uralte Mythen und Märchen – der wird hereingeholt in den Bereich menschlicher Verfügung und definiert – natürlich nach dem Interesse der jeweils herrschenden Klasse – er wird damit dogmatisiert und begrifflich abgrenzend darstellbar. Damit wird einem konkreten Begriff des Transzendenten ein absoluter Mantel umgehängt. Mit anderen Worten: ein Absolutheitsanspruch eines im Prinzip relativen Gottesbildes wird konstruiert, und dieser wird dann im Mythos oder im Grundgefüge der Dualität gegen andere entsprechende Absolutheitsansprüche ins Feld geführt. Wenn man aber zwei oder noch mehr Absolutheitsansprüche hat, die gegeneinander im Machtkampf stehen, dann ereignet sich das, was wir in der Religionsgeschichte der letzten zweitausend Jahre so schmerzlich beobachten können. Denn zwei Absolute können nicht miteinander in Dialog treten. Zwei Absolute können auch nicht miteinander einen Diskurs pflegen, zumal zwei Absolute logisch ein hölzernes Eisen sind, geschichtlich aber den vorprogrammierten Auslöschungskampf bedeuten. Genau das ist passiert. Biblisch ausgedrückt ist dies aber die Ursünde wider den Heiligen Geist, die Idolatrie des Konkreten und Statischen gegen die Dynamik des göttlichen Geistes. Gegen diese Idolatrie haben sich Judentum, Christentum und Islam in der Frühzeit ihrer jeweiligen Geschichte und in Einzelgestalten und geistlichen Protestbewegungen auch später noch gewehrt, gegen eine Macht von Orthodoxie, die nun nicht einfach Orthodoxie ist, sondern in Wirklichkeit ein Herrschaftsoligarchismus.

Das ist, zusammengefasst, der zweite Punkt: Die Absolutsetzung des Konkreten, die aus dem Dualismus beider folgt, ist in der Geschichte der abrahamischen Religionen nicht vermieden worden, aber sie ist vermeidbar, wenn sich der relative Mensch mit seinen relativen Gottesbildern seiner Relativität bewusst wird. Genau das ist das Grundthema jeder Mystik. Und da bin ich wieder bei dem, was ich später als Therapie vorschlagen werde.

3. Der dritte Punkt ist die Historisierung des Mythos. Das Problem ergibt sich aus dem, was unter dem zweiten Gesichtspunkt erörtert wurde. Denn wenn wir uns im Mythos der Dualität befinden und das Gute gegen das Böse metaphysisch aufrechnen müssen, den guten Gott gegen den bösen Gott, in der altiranischen Religion Ahura Mazda gegen Ahriman – eine Mythologie die, aus dem Persischen kommend, über Babylon auch das Judentum beein-

flusst hat, was sich u.a. in den Auseinandersetzungen und Götterkämpfen zeigt, von denen auch die hebräische Bibel berichtet, unterschiedliche Gottheiten, die später auch synthetisiert worden sind, die ursprünglich aber einander heftig bekämpft haben, dann ist der ursprünglich Mythos der Dualität historisiert worden, indem diese Kämpfe der Mächte des Guten und des Bösen nun als Spiegelbilder der politischen Auseinandersetzungen auf Erden verstanden wurden. Dies ist das Denkmodell der Apokalyptik. Der Kampf Gottes gegen Satan als letzte Auseinandersetzung gegen die Hure Babylon, wie es in der Johannesapokalypse heißt, hat durchaus historische Konnotationen. Diese Historisierung des Mythos der Dualität in der jüdischen Religion und in der Christentumsgeschichte ist typisch, denn die Apokalypse des Johannes als letztes Buch der griechischen ist kein singuläres Buch. Es gibt viele solche Apokalypsen, z.B. auch Textabschnitte in den synoptischen Evangelien, also bei Markus<sup>1</sup>, bei Matthäus<sup>2</sup> und Lukas<sup>3</sup>. Diese Passagen haben literarische Vorlagen in der Zeit der Apokalyptik des Judentums, die ca. seit dem 4./3. Jahrhundert v. Chr. großen Einfluss ausübte und bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. das Weltbild geprägt hat. Solche Texte repräsentieren ein ganzes Weltbild, das in jener Zeit durchaus plausibel war – tatsächlich eine Zeit des Chaos, des Untergangs, der Untergangsstimmung ganzer Reiche und politisch-religiöser Ordnungen. Unter ähnlichen Bedingungen hat dann die Apokalyptik in der späteren Christentumsgeschichte – bis heute übrigens – die Geister wieder erfasst und ist spürbar überall dort, wo ein bald mehr esoterisch gefasster, bald eher realpolitischer Endkampf der zuvor dualistisch aufgerichteten Mächte des Guten und des Bösen propagiert wird, ein Endkampf, der sich auch findet in den indischen Mythen zwischen den Devas und Asuras, zwischen den Kräften des Guten und des Bösen, historisiert in den epischen Erzählungen z.B. des schon erwähnten Rāmāyana. Auch die tibetische Mythologie des wunderbaren Reiches Shambhala hängt mit dieser apokalyptischen Tradition zusammen, und auch in der chinesischen Literatur gibt es genügend Parallelen. In der Tat, ein Mythos der Situation des Menschlichen, denn wer konnte in sich selbst nicht die Kraft dieser auseinanderstrebenden Mächte?

Das Problem ist nun aber dieses: Wenn der Mythos, in dem sich eine Grundstruktur des Menschlichen erweist, historisiert wird dahingehend, dass es nun heißt, dieser Endkampf werde jetzt in dieser historischen Epoche entschieden mit der Errichtung des berühmten Tausendjährigen Reiches, dann wird wiederum etwas Ungreifbares vergegenständlicht. Das Tausendjährige Reich, meine Damen und Herren, ist ja ein Mythos, der mit dieser Gestalt der Apokalyptik zusammenhängt und keine Erfindung des 20. Jahrhunderts. Der politische Zwang, ein entsprechendes Endreich zu erkämpfen, wo zwischen mythischen Mächten entschieden wird, die historisiert werden,

hat folgerichtig die Gewaltgeschichte religiös legitimiert, die wir dann in der tatsächlichen Geschichte erkennen. Diese Durchdringung von Mythos und Historie, wie sie sich in der Christentumsgeschichte vorliegt, ist die einer der wesentlichen Gründe für das Unverständnis in der christlichen Religion gegenüber ihren eigenen Ursprüngen.

Die Christentumsgeschichte beginnt mit Jesus. Wir wissen von Jesus relativ wenig, aber doch so viel, dass er entgegen den religiösen und politischen Autoritäten seiner Zeit die unbedingte Gottesherrschaft anbrechen sah. Jedenfalls beginnt mit der ersten und zweiten Generation von Christen die Erwartung, dass diese Welt, so wie sie jetzt ist, noch in dieser oder der nächsten Generation zum Ende kommt. Wir kennen aus den Briefen des Paulus das Problem, dass der Apostel seine Gemeinden aufklären muss über die Unsicherheit angesichts der Tatsache, dass einige jetzt sterben, bevor das Ende der Welt kommt: Wer wird zuerst auferstehen? Werden die Lebenden zuerst verwandelt werden oder die Toten auferstehen? Was passiert, da doch das Ende der Welt unmittelbar bevorsteht? Diese Erwartung, die unmittelbare Gewissheit, in der Endzeit zu leben, ist direkt verknüpft mit den Ursprüngen der christlichen Religion, auch mit der Botschaft Jesu, auch mit der Verkündigung und den ethischen Vorstellungen, die man aus dieser Haltung heraus entwickelt. Man rechnete mit allem, nur nicht damit, dass eine zweitausendjährige Geschichte des Christentums folgen werde, schon gleich gar nicht damit, dass eine Weltgeschichte beginnen könnte, die weit über den Mittelmeerraum hinausreicht. Jetzt, allenfalls in der nächsten Generation, würde das Eschaton anbrechen. Das bedeutet eine radikal andere Sicht der Welt, des Menschen und der Geschichte, als wenn wir sie haben, die über zweitausend Jahre zurückschauen und vielleicht auch einige Jahrhunderte weiter nach vorn zu schauen wagen. Denn die so genannte Parusie, die Naherwartung Christi, dass die Welt zu ihrer Vollendung gebracht werde, hat sich bekanntlich nicht erfüllt. Und das ist das große Problem.

Denn jetzt richtet sich noch vor der konstantinischen Wende bereits im zweiten Jahrhundert die frühchristliche Bewegung, die aus einem apokalyptischen oder eschatologischen Geist geboren war, auf Dauer ein. Sie entwickelte Strukturen und Hierarchien – Diakone, Presbyter, Episkopoi, also Machtstrukturen, die einer himmlischen Legitimation bedurften. Nun beginnt der Mechanismus zu greifen, den ich unter dem zweiten Gesichtspunkt der Gottesbilder beschrieben hatte. Das ist natürlich nicht das Bewusstsein der ersten Generation gewesen. Aber in den späteren Schriften, auch im Matthäus-Evangelium oder eben in den späteren Paulusbriefen, zeigt sich bereits der Umbruch. Weit entfernt also, eine einheitliche Schrift zu sein, weit entfernt, auch nur ein einheitliches Weltbild zu haben, zeigt die Schriftensammlung der griechischen Bibel bereits eine ungeheure Komplexität

an unterschiedlichen Geschichtsbildern, Weltbildern, Gottesbildern, Menschenbildern und dann natürlich auch unterschiedlichen Christologien. Es kann nicht anders sein, weil die Historisierung des Mythos und die Erwartung, dass diese Historie noch in dieser oder der folgenden Generation zum Ende kommen würde, sich nicht erfüllt hat.

Punkt zwei und Punkt drei kombiniert, also die Absolutheit des Konkreten und die Historisierung des Mythos, ergibt dann tatsächlich die ideale Basis für das, was wir so genial dargestellt finden – die kaiserlich proklamierte Einheitsreligion, die auf der Wesensidentität des Göttlichen und seines Stellvertreters beruht. Die angemessene Christologie, das probate Gottesbild wird eine erstrangige Staatsangelegenheit. Das erzeugt dann eine Zwangswesentlichkeit – ich übernehme dankbar Ihren Begriff –, den wir in der Kirchengeschichte als die Häresie kennen. Das Christentum hat die Idee der Häresie erfunden, der sich genau und nicht zufällig an der Schnittstelle dieser Problematik der Absolutierung des Konkreten und der Historisierung des Mythos, also an der Christologie, kristallisiert. Selbstverständlich gibt es Dissidenten auch in anderen Religionen, auch dort enorme Kämpfe zwischen verschiedenen Schulen und Richtungen – im Buddhismus etwa ist es keineswegs so friedlich zugegangen, wie das heute im westlichen Buddhismus gern ohne Kenntnis der Quellen behauptet wird – aber es gibt nicht die Häresie als Staatsverbrechen. Im Buddhismus konnten die unterschiedlichen Meinungen meistens zusammenleben, sogar unter einem Dach, in einem Kloster, wenn man nur die gemeinsamen Spielregeln, das heißt auch eine gemeinsame sittliche monastische Regel akzeptierte. Dissens in der Lehre ist auch in den schärfsten Zeiten der Auseinandersetzungen im Buddhismus kaum ein Grund gewesen, den anderen zu verjagen oder gar in die Hölle zu schicken. Das wiederum hängt mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen, es hat nichts zu tun mit Leben und Lehre Jesu auf der einen und Leben und Lehre Gautama Shakyamunis auf der anderen Seite.

Hier müssen wir ansetzen, neu formulieren und neu gestalten, wenn wir der Verantwortung unseres Übergangs in eine neue Epoche der Religionsgeschichte, in einen weiteren Abschnitt der Evolution des Menschen, gerecht werden wollen. Es geht dabei weniger darum, bestimmte Lehren neu zu formulieren, sondern darum, die Gottes- und Menschenbilder neu zu gestalten, denn sie prägen die entsprechenden sozialpsychologischen Wirkungen. Dem sollen meine folgenden Überlegungen dienen. Das Bisherige war Vorrede.

#### 4. Aspekte eines zukünftigen Gottes- und Menschenbildes – sieben Thesen

Ich habe dazu bereits sieben Thesen angekündigt, werde dann eine Zwischenbemerkung zur Mystik machen und fragen, ob die Mystik einen Einstieg in die Therapie, die Selbstbesinnung und die Rückkehr zum Ursprung bieten könne, um schließlich einige Beispiele der nicht-dualen Gestaltung von Wirklichkeit, von Gottes-, Menschen- und Weltbildern aus der indischen Religionswelt zu präsentieren.

Meine Damen und Herren, wir befinden uns heute in einer glücklichen Lage. Sie ist wohl gar nicht unähnlich der Lage der frühen Christen im Hellenismus, etwas glücklicher vielleicht, als die sich Griechisch zu artikulieren hatten – wie übrigens zuvor schon die Juden, die in der Diaspora lebten, Griechisch sprachen und bereits die Septuaginta verinnerlicht hatten und nicht mehr hebräische Bibel lasen. Aus Alexandria und anderen hellenistischen Zentren wissen wir, dass man in einer höchst multikulturellen Situation lebte – das Ägypten der Ptolemäer mit Cleopatra an der Spitze und Isis im Himmel ist ein gutes Beispiel dafür. Wir Heutigen leben in einer ähnlichen, aber noch viel weiter reichenden mythologischen und interkulturellen Situation, indem es uns zum ersten Mal möglich ist, fast alle unterschiedlichen Kulturen der Menschheit, die man bisher nur vom Hörensagen kannte, lebhaftig zu erfahren. Dass dabei sehr viel Oberflächliches und Unsinniges passiert, ist wohl wahr – Mutanten sind in der Evolution immer nützlich, auch wenn sie sich als Fehlentwicklungen und nicht lebensfähig erweisen. Wir haben zum ersten Mal die Möglichkeit, in unterschiedlichen Sprachformen aus unserer eigenen Tradition herauszutreten und, hoffentlich, mit aller gebotenen intellektuellen und spirituellen Redlichkeit in andere Möglichkeiten des Menschseins und der Erfahrung von Gottesbildern, Weltbildern und Mythen einzutreten. So auch in das Weltbild der Nichtdualität. Das ist ein großes Gut, und ich bin der Meinung, dass aus dieser Möglichkeit die Kräfte des Rettenden erwachsen werden, was immer das im Einzelnen heißen mag. Das ist die Folie, auf die ich nun meine sieben Thesen schreiben möchte:

1. Die erste These lautet:

*Unterschiedliche Religionen sind nicht verschiedene Antworten auf ein und dieselbe Frage, sondern sie stellen verschiedene Fragen, weil Sprachen und mythische Bilder die Wirklichkeit unterschiedlich konstruieren.*

Wenn wir heute in der interkulturellen Synthese versuchen, eine Therapie

für die dualistische Intrige unserer Geschichte zu finden, dann nicht einfach dergestalt, dass wir sagen: Es gibt eine Frage des Menschen nach Leben, Tod und Sinn des Ganzen, und das Christentum antwortet mit (a), der Islam mit (b), der Hinduismus mit (c), der Buddhismus mit (d) usw., wobei ich mir dann die plausibelste Antwort heraussuche oder auch Kombinationen von Antworten zusammenstelle. Das ist natürlich in höchstem Grade naiv. Religionen sprechen verschiedene Sprachen, und die Religionen sind verschiedene Sprachen. Wer sich der Mühe unterzieht, eine sehr fremde Sprache zu erlernen – Chinesisch, Japanisch, Sanskrit oder Tibetisch – so erfährt man, dass es dabei nicht primär darum geht, lexikalische Äquivalente für das einzuprägen, was man auf Griechisch oder Hebräisch oder Deutsch gelernt und gedacht hat, sondern darum, in einer anderen Sprache anders zu denken. Die andere Sprache ist ein Gehäuse oder eine Brille, mehr noch, ein ganzer Lebensraum, der die Wirklichkeit einschließlich meiner selbst anders erfahren lässt. So gibt es Sprachen, die uns gewohnte Personalpronomina nicht kennen, die ganz andere Zeitmuster ausdrücken, die gestern und morgen nicht unterscheiden usw. Sprachen, die soziale Beziehungen ganz anders darstellen, die grundsätzlich zwischen einer Frauen- und einer Männersprache unterscheiden usw. Die Folge davon ist, dass soziale Beziehungen, Selbstwahrnehmungen, Identitäten und dergleichen in anderen Sprachen unterschiedlich aufgestellt und konstruiert werden. So verhält es sich auch mit Religionen. Mit anderen Worten: Religionen sind nicht verschiedene Antworten, aus denen man sich etwas Passendes heraussuchen kann, sondern sie sind verschiedene Fragen.

Aber wir sind in der Lage, Sprachen zu lernen. Wir sind auch in der Lage, unterschiedliche Religionen zu lernen, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls, denn das Leben und die Kapazität des Menschen sind begrenzt. Eines wird schon bei dem Versuch gewonnen: Wir können durch die hermeneutische Verfremdung der anderen Wirklichkeitswahrnehmung die Relativität unserer eigenen Weltkonstruktion darstellen.

Und, meine Damen und Herren, das betrifft nicht nur unsere Gottesbilder, die wir wertschätzen, über die wir uns ärgern oder vielleicht auch lustig machen, sondern das betrifft auch unser Bild von uns selbst als »animal rationale«, als »homo faber«, als »homo oeconomicus« oder wie auch immer. Auch die moderne Wissenschaft unterliegt einer solchen sprachlich-kulturellen Relativität.

### 2. Die zweite These lautet:

*Die Religionen erzeugen symbolische Konstruktionen von Wirklichkeit. Diese symbolischen Konstruktionen von Wirklichkeit haben erhebliche Fol-*

*gen für die Wahrnehmung, für das Handeln und alle weiteren kulturgeschichtlichen Prozesse.*

Das ist eine Binsenweisheit, und über die Folgen einer bestimmten Art der symbolischen Konstruktion von Wirklichkeit haben wir heute gesprochen. Ich möchte aber hinzufügen: Die Geschichte ist nicht eindeutig, denn die Christentumsgeschichte, die Geschichte des Mittelalters zumal, hat auch ganz andere Bewegungen hervorgebracht. Sie, Herr Simons, haben die Christentumsgeschichte im Wesentlichen unter dem Gesichtspunkt der politischen Wirkung und des Kampfes um Macht dargestellt. Wir könnten die Geschichte aber auch sozusagen von unten her darstellen, aus der Perspektive der »Underdogs«, und dann zeigen sich ganz andere Muster der Wahrnehmung, des Denkens und der sozialen Wirkungen. Man denke nur an die Ketzergeschichte. Ketzer sind aber nicht nur jene Bewegungen, die hoch offiziell als Ketzer betrachtet wurden, sondern darunter möchte ich die gesamte Geistesgeschichte alternativer Konstruktionen von Wirklichkeit verstehen, zum Beispiel auch die Mystik.

Die Mystiker waren ja nicht verstreute Einzelne und bloße »Kandidaten des Jenseits« (Feuerbach), sondern sie haben enorme kulturgeschichtliche Leistungen vollbracht. Die dominikanischen Mystikerinnen und Mystiker oder die Franziskaner haben alternative Gottesbilder und Gottesbeziehungen entwickelt, und sie haben natürlich die Bibel anders gelesen als der Klerus der Kirche, wenn sie sie überhaupt gelesen haben (da haben Sie sicherlich recht, Herr Simons). Wie auch immer, die Konstruktionen von Wirklichkeit differieren eben auch innerhalb einer Kultur, einer Religion, sie sind zeitlich und räumlich verschieden, durch soziale Muster und psychologische Muster gleichsam unterschiedlich aufgefächert. Das hatte erhebliche Folgen für das Handeln und für lokale kulturgeschichtliche Prozesse, aber eben auch für die Wahrnehmung. Denn wir nehmen Wirklichkeit je anders wahr entsprechend den Projektionsmustern, unter denen uns – unbewusst oder bewusst – die Wirklichkeit erscheint. Mystische Erfahrungen und Deutungen von Wirklichkeit haben bezeichnenderweise kein anderes Ziel, als diese Projektionsmuster durchlässig, durchsichtig zu machen und abzubauen.

3. Die dritte These lautet:

*Die nicht-dualistische Konstruktion von Wirklichkeit lässt Wirklichkeit anders erfahren als wir es unter einem dualistischen Wirklichkeitsmuster für selbstverständlich halten.*

Darüber hatte ich schon gesprochen und kann mir deshalb weitere Bemerkungen sparen.

kungen dazu sparen. Die metaphysische Intrige, von der Herr Kollege Simons sprach, stellt sich angesichts der asiatischen Religionswelt ganz anders dar und ist, wie mir scheint, im prinzipiellen Nicht-Dualismus möglicherweise vermeidbar. Was das heißt, müsste freilich erst ausprobiert werden, und ich lade dazu ein.

4. Die vierte These lautet:

*Insofern sich das Christentum in seiner Geschichte an aristotelische oder andere dualistische Kategorien gebunden hat, hat es seine revolutionäre religiöse Grundintuition, nämlich die wesentliche Einheit von Gott und Mensch verspielt.*

Ich kann das revolutionär Neue nicht einmal mit der Kopula »und« angemessen bezeichnen, sondern muss von Gott-Mensch sprechen, um die Einheit nicht als sekundäre erscheinen zu lassen, die einer zuvor wahrgenommenen Dualität folgt. Das Resultat dieses Verspielens waren die bekannten dualistischen Wirklichkeitskonstruktionen: dualistische Anthropologien, dualistische Kosmologien, dualistische Gesellschaftslehren usw. Und über die Resultate dieser Resultate haben wir gesprochen. Mir scheint: Nicht die konstantinische, sondern bereits diese dualistische Wende ist der eigentliche »Fall« des Christentums. Die konstantinische Wende hat nur politisch nachvollzogen, was geistig schon geschehen war.

Wie komme ich zu der Behauptung, die Grundintuition des Christentums vom Gott-Menschen sei religiös revolutionär? Das im Einzelnen jetzt zu begründen, reicht die Zeit nicht, zumal natürlich auch diese revolutionäre Grundintuition wieder eingebettet und ausgedrückt ist in der jeweiligen Zeit, nämlich in den Mythen, also den Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern, die dem Juden Jesus zur Verfügung standen. Man muss ja auch eine Gestalt wie Jesus selbstverständlich im religionsgeschichtlichen Kontext sehen, im Kontext dessen, was vorher war und was nachher kommen sollte.

Ich will nicht behaupten, dass Jesus der einzige Jude gewesen wäre, der in dieser Richtung gedacht und gelebt hätte. Wir wissen ja, dass das berühmte Doppelgebot der Liebe – »Liebe Gott und Deinen Nächsten« – nicht eine Erfindung Jesu oder des frühen Christentums war, sondern alte jüdische Überlieferung ist. Jesus war ein guter Rabbi. Aber Jesus hat in einer radikalen Beziehung der Einheit mit Gott gelebt, und er hat die Folgen daraus prinzipiell jedem Menschen zugesprochen, d.h. er hat die Beschränkung der religiösen Wahrnehmung auf das Judentum aufgebrochen und entgrenzt.

Gewiss zeigt sich, dass dieser Kristallisationspunkt der frühchristlichen Geschichte tatsächlich nicht trennbar ist von der hellenistischen Religions-

welt und all dem, was sich in jener Zeit an geistesgeschichtlichen Entwicklungen abgespielt hat, so auch der Impuls, tatsächlich eine Gott-Mensch-Einheit zu denken – Jesus war diesbezüglich in seiner Zeit nicht der einzige. Aber seine Gestalt ist ein klassisches Beispiel für die Historisierung des Mythos, insofern die Einheit von Gott und Mensch in seinem Leben und Geschick als historische Schnittstelle erscheint, nicht absolut und enthoben aller Geschichte, wohl aber historisch einzigartig.

Diese Grundintuition wieder lebendig werden zu lassen, sie in nicht-dualistischer Weise in das heutige Menschen-, Welt- und Gottesbild einzubringen, ist die Aufgabe.

5. Die fünfte These lautet:

*Diese Aufgabe kann heute durch die Begegnung mit den religiösen Welten Asiens bewältigt werden.*

Denn in diesen religiösen Welten, vor allem in Indien, ist der Nicht-Dualismus ins Prinzipielle erhoben. Auch das, was wir von Plato zu lernen hätten, reicht – wie mir scheint – nicht. (Aber ich kenne Plato vielleicht nicht gut genug, und hier gäbe es allemal sehr interessante Gesprächsmöglichkeiten.) Denn die Einheit in der Weltseele – in diesem selbstkommunikativen und sich selbst erzeugenden Universum – hat immer noch eine Einheit Gottes neben sich stehen, es sind immer noch zwei Weltenbereiche, wenn das bei Plato auch keine große Rolle mehr spielt.

Im indischen Mythos ist das sich selbst erzeugende, sich selbst bewusst werdende, sich selbst gebärende Universum die Gestalt Gottes. Daraus folgt eine fundamentale nicht-dualistische Einheit, ein Kontinuum. Die ganze Wirklichkeit ist nach indischer Auffassung eine sakramentale Einheit. Das gesamte Universum ist Sakrament – und nicht etwa etwas ausgegrenzt Geweihtes, das dann von einer Priester-Religion verwaltet würde. Das zumindest ist die Anschauungsform im tantrischen Weltbild, die dann den gesamten Hinduismus und Buddhismus bis hinein in die ostasiatischen Kulturen geprägt hat.

Mir scheint nun aber, dass das Christentum mit seiner Intuition der Trinität zumindest einen Ansatz in dieselbe Richtung entwickelt hat – der vollkommenen Einheit von Gott, Mensch und Welt. Ich habe versucht, das zu begründen und detailliert auszuführen.<sup>4</sup> Die drei Aspekte, die eins sind, umtanzen einander (perichoresis), d.h. sie sind, was sie sind, in der Bewegung, die sich aus der Einheit der drei Aspekte ergibt. Dies ist eine symbolische Antwort auf die Frage, wie sich denn Gott und Mensch, Gott in der Welt, zueinander verhalten. Sind die Einzelwesen Seelenfunken, und was ist die Bedeutung des Mittlers, der als Urtyp des Menschlichen gedachte Mensch, der Christus? Der Begriff

perichoresis taucht bei Johannes Damascenus auf. Das Bild des Tanzes ist aber ein sehr altes christliches, das allerdings nur in der apokryphen Literatur vorkommt: Jesus tanzt mit seinen Jüngern. Mir scheint, dass das Bild des Tanzes bzw. der Trinität eine Möglichkeit ist, innerhalb des Mythos der Dualität Gott und Welt zusammenzudenken. Welche Verwicklungen sich daraus ergeben haben, und welche machtpolitischen Konstellationen das auf der anderen Seite auch wieder hervorgerufen hat – denken Sie nur an den »filioque-Streit«<sup>5</sup>, der ja höchst politisch ist –, das will ich jetzt nicht erörtern. Immerhin glaube ich, dass das Christentum Ansatzmöglichkeiten hat, die dualistische Spaltung der Welt zu überwinden. Dies, so meine ich, sollte entwickelt werden, um eine andere, eine nicht-dualistische Mentalität einzuüben, d.h. dieselbe nicht nur zu denken, sondern einzuüben bis hinein in alle Einzelbereiche des Lebens.

6. Die sechste These lautet:

*Die Religionen, so wie wir sie heute kennen, sind Beispiele für unterschiedliche Wirklichkeitsbilder, die Projektionen eines Geistes sind, der sich transindividuell und transpersonal selbst strukturiert und damit das schafft, was wir Wirklichkeit nennen.*

Was ich damit sagen will, ist dies: Unsere Gottesbilder sind unsere kulturgeschichtlichen Produkte, unser kulturgeschichtliches Haus, in dem wir uns einrichten. Dieses kulturgeschichtliche Produkt ist nicht eine sekundäre Wirklichkeit, die zu einer unmittelbaren Wirklichkeit hinzuträte, sondern sie ist selbst das, was wir als Wirklichkeit erfahren und benennen. Das heißt, unsere Kultur, unser Denken, unsere Begriffe, unsere mentalen Konstruktionen sind selbst die Wirklichkeit, in der wir sind. Was nicht heißt, dass es außen keine Wirklichkeit gäbe, sondern es heißt, dass ich Wirklichkeit nur in meinem Begriff von ihr kenne, und ich habe überhaupt keinen Begriff von dieser Wirklichkeit ohne je meinen Begriff. Mit anderen Worten: Die kulturellen Entwicklungsstufen des Menschen sind selbst Teil der Evolution des einen Geistes, der transindividuell und transpersonal sich selbst strukturiert und das schafft, was wir Wirklichkeit und Universum oder was auch immer nennen. Das ist die Denkform des Nicht-Dualismus.

7. Die siebente These lautet:

*Die angezeigte Nicht-Dualität ist die Grundstruktur eines mystischen Bewusstseins.*

Damit leite ich über zu dem, was ich zur Mystik sagen will. In meinen Über-

legungen spielt das, was wir die mystischen Traditionen nennen, eine entscheidende Rolle. Ich möchte den Begriff vage lassen und darum nicht definieren, weil historisch sehr unterschiedliche Bewegungen zu benennen sind. Die Unbestimmtheit ist weniger ein Problem des Inhalts einzelner mystischer Erfahrungen und mystischer Verbildlichungen und Verbegrifflichungen dieser Erfahrungen, sondern hängt mit der Struktur des mystischen Bewusstseins überhaupt zusammen. Als diese Struktur des mystischen Bewusstseins bezeichne ich die ständige und kontinuierliche Selbsttranszendierung jedes Bildes und jedes Begriffes, der nichtsdestotrotz immer wieder und fortlaufend erzeugt wird, denn ich kann nicht ohne Begriffe und Bilder denken. Ich kann aber alle Bilder und Begriffe transzendieren, d.h. wieder relativieren und zurücknehmen, sobald ich sie gedacht habe. Genau diese Zurücknahme ist die Struktur des mystischen Bewusstseins.

Diese Einsicht scheint mir außerordentlich wichtig zu sein für die interpersonale Strukturierung unserer Diskurse in der Menschheitsgeschichte und aller zukünftigen Evolution der Religionsgeschichte. Lassen Sie mich das konkretisieren. Man könnte einwenden, dass das, was ich hier vortrage, typisch zen-buddhistisch sei und nicht zur Verallgemeinerung taue. Ich antworte darauf, dass mir in der Tat jede Einsicht in dieses Problem durch Zen deutlich geworden ist. Wenn ich aber in dieser Perspektive die mystischen Traditionen quer durch die Religionen lese, ergeben sich multidimensionale Echos, und zwar signifikante Echos, nicht solche, die nur die ›Obertöne‹ betreffen würden.

Darum erlaube ich mit einige knappe Bemerkungen zur Mystik. Mystik scheint mir tatsächlich eine Struktur zu sein, in der das aufleuchten könnte, was Sie, Herr Simons, wahrscheinlich mit dem Begriff ›Kosmopolitie‹ meinen. Mystik beruht natürlich auf mystischen Erfahrungen<sup>6</sup>. Deren Eigentümlichkeit ist es, dass sie das, was wir das Transzendente oder Übersinnliche oder irgendwie anders nennen, in äußerst sinnlich konkreter Form zur Anschauung bringen. Das Mystische ist zwar das schlechthin Transzendente und der Sprache entzogen, aber gerade deshalb kann es wohl nur in sinnlich konkreter Form erscheinen. Es ist also nicht völlig abgehoben als etwas, das man sich überhaupt nicht vorstellen kann oder nur einer transzendentalen Verdünnung gegen jede Sinnlichkeit erfahren dürfte, sondern das Mystische ist die vollkommene Konzentration und Konjunktion aller mentalen, spirituellen, emotionalen und physischen Dimensionen im Hier und Jetzt dieses Augenblicks. Jedes Bild oder jede konkrete sinnliche Erfahrung, sei es diese oder jene, kann in diesem Augenblick zur Öffnung für das Transzendente werden. Das hängt ab von der Bewusstseinsintensität des Subjekts. Wenn ich daraus aber nun wie-

der ein normatives Bild mache, diese Erfahrung also absolut setze, dann wird es ein Gottesbild, was statisch ist und aus dieser mystischen Dynamik herausfällt. Der Mystiker wird also im nächsten Moment nach seiner Erfahrung wieder im Hier und Jetzt sein, aber im nächsten Hier und Jetzt. Das Ewige Nun ist die absolute Gegenwart, diese ist aber nicht statisch, sondern wandert in der Zeit. Der Mystiker kann im Wandel, in der Dynamik des Geschehens der Wirklichkeit, der geistigen Evolution – wenn man so will – jeweils mitschwingen und nicht an irgendeiner Stelle einen Klumpen im Strom des Geistigen – und das Materielle ist nur eine andere Form des geistigen Geschehens – bilden. Das Spezifische der betreffenden Bewusstseins-Erfahrungen, die wir mystische nennen, besteht im allgemeinsten Sinne darin, dass die Wirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit – was immer das heißen mag – plötzlich so aufleuchtet, dass ein andauerndes Gefühl, eine andauernde Gewissheit, eine »certitudo« von unbedingter Freiheit da ist. Eine unbedingte Freiheit, die durch nichts bedingt ist, heißt: weder bedingt durch innere Projektionen noch durch innere Traditionsbilder, seien sie individualgeschichtlich oder kollektivgeschichtlich, religionsgeschichtlich oder sonst wie vermittelt, sondern eine unmittelbare Freiheit der Einheit mit der Dynamik der universalen Entwicklung.

So etwas ist gefährlich, und deshalb ist das erste, was man über Mystiker in den Religionen sagen – sei es in der christlichen, sei es in der jüdischen, sei es in der islamischen oder auch in der indischen –, dass sie subversiv sind. Die Wahrheit oder das, was wir als Wahrheit, als das Entbergen des Seins oder – im Sanskrit – als das Ins-Dasein-Springen des Seins, *satya*, nennen können, ist nicht ein Entbergen von etwas, was verborgen war, sondern es ist das, was einfach jetzt in diesem Moment wirklich wahrgenommen wird und also die Wahrheit dieser mystischen Erfahrung zu nennen wäre, der Zusammenfall aller Gegensätze, die »coincidentia oppositorum«, in Raum und Zeit und der Kategorie kausaler Erscheinungen. Dieser Zusammenfall kann in einer zweiwertigen Logik nicht widerspruchsfrei gedacht werden, weshalb mystische Erfahrungen auch nicht in das Korsett der Logik zwingbar sind. Was das hinsichtlich der Zeitwahrnehmung bedeutet, habe ich andernorts zu erörtern versucht.

Der Erfahrende erlebt – und das wiederum transkulturell ziemlich einheitlich – diese mystische Erfahrung mit einer selbstevidenten Gewissheit. Warum? Weil das Subjekt der Erfahrung zeitewig in einem Ganzen aufgehoben ist und darin heitere Ruhe findet. Das scheint mir die äußerlich wahrnehmbare Qualität der mystischen Erfahrung zu sein. Erfahrung – ich will doch noch eine Definition dieses Begriffs versuchen – Erfahrung in diesem Sinne ist die Teilhabe an einem Ereignis, und dieses Ereignis ist im Falle mystischer Erfahrung die Repräsentation des Ganzen. Jede solcher mystischen Erfah-

rungen ist natürlich höchst subjektiv, aber sie bezieht sich auf eine transsubjektive Wirklichkeit und wird auch in transsubjektiven gemeinschaftlichen Prozessen gemacht und dann auch mitgeteilt.

Wenn ich sage, jede mystische Erfahrung sei subjektiv, folgt daraus selbstredend die prinzipielle Pluriformität mystischer Erfahrungen. Da gibt es also keine Möglichkeit, Absolutheitsansprüche anzumelden. Freilich, um für denjenigen, der eine solche Erfahrung macht, bewusst wahrnehmbar zu werden, muss die Erfahrung bereits in einem Deutungskontext erscheinen, denn ohne einen Deutungskontext ist keine bewusst wahrgenommene Erfahrung möglich. In diesem Sinn ungedeutete Erfahrungen gibt es nicht. Des Weiteren kann ein Mystiker seine Erfahrung nur in einer spezifischen Sprache und in spezifischen Bildern mitteilen, und er wird es zunächst tun in den Bildern der Tradition, die er kennt, in der Sprache, die ihm vertraut ist. Seine Deutung kann sich allerdings gerade negativ auf die eigene religiöse Bilderwelt beziehen, indem er sich von diesem Deutungskontext absetzt. Aber indem er sich absetzt, ist er immer noch abhängig von diesen Bildern. Dennoch ist es nicht erst die Mitteilbarkeit der mystischen Erfahrung, die eine Deutungskontext voraussetzt, sondern überhaupt die Bewusstwerdung im Individuum selbst. Ich drücke es gern so aus: Ein Mystiker weiß, dass er entrückt und nicht verrückt ist, nur durch den Deutungskontext der interpretierenden Gemeinschaft der anderen. Er braucht diesen intersubjektiven Bezug.

Obwohl also mystische Erfahrung etwas höchst subjektiv Intimes ist, bedarf sie der intersubjektiven Einbettung und ist immer schon in eine intersubjektive sprachliche Gemeinschaft eingebettet. Sprachphilosophisch ist das eine Binsenweisheit, aber man muss es immer wieder sagen: Nicht erst die soziale Vermittlung an andere, sondern bereits die Wahrnehmung mystischer Erfahrung stellt dieselbe in einen Kontext von Deutung und Interpretation. Und weil Deutungen intersubjektive Kommunikation voraussetzen, die eine bestimmte Rationalität implizieren, ist jede mystische Erfahrung, sofern sie sich subjektiv und intersubjektiv vermittelt, an die Rationalität, an die Symbolik und die Kommunikationsmuster einer Kultur, einer Tradition, einer Religion gebunden.

Mystische Erfahrung hat also einen merkwürdig janusköpfigen Charakter, dass sie nämlich einerseits jede Tradition und jedes Bild transzendiert, nicht selten auch zerschmettert, und sich dabei ikonoklastisch gebärdet, gleichzeitig aber an der jeweiligen Tradition, an der Sprache, an den Kommunikationsmustern, an der Symbolik spezifischer Kulturen partizipiert, und das deshalb, weil sie eine konkrete Erfahrung ist. An dieser Schnittstelle ist mystische Erfahrung, wie die Religionsgeschichte belegt, subversiv. Weil Mystiker – und das gilt für die hinduistischen Bhakti-Mystiker um Caitanya

ebenso wie für diejenigen, die in der Rezeptionsgeschichte der Bagavadghita stehen, für die *śivaitischen* Alvars in Südindien ebenso wie für einen Rumi oder einen Al-Hallaj im Sufismus oder für den Dominikaner Meister Eckhart oder für die Beghinen, von denen Eckhart ja gelernt hat – weil Mystiker die Grenzen der jeweiligen Sprache und Bilder der Religion, damit meine ich vorzüglich die Gottesbilder, die in den Traditionen konstruiert werden, also alles, was ich vorhin unter dem zweiten Gesichtspunkt sagte – weil sie diese angesichts ihrer eigenen Art von Erfahrung kennen, widerstehen sie, meistens jedenfalls, der Versuchung, bestimmte Bilder und Begriffe, ja Bilder und Begriffe überhaupt, für allgemein gültig zu erklären.

Aus diesem Grunde ist mystische Sprache nie deskriptiv gemeint, als wollte man etwas Objektives beschreiben, sondern sie ist evokativ, das heißt mystagogisch. Sie will nicht beschreiben, was ist, weil sich, was ist, ohnehin nicht beschreiben lässt, sondern sie möchte den jeweiligen Hörer oder Leser dazu anregen, sich selbst auf den Weg der Erfahrung zu machen. An der Bewusstheit dieser mystagogischen Intention gegenüber einer deskriptiven kann geradezu die Qualität von mystischer Erfahrung abgelesen werden. Hingegen ist immer da, wo ein bestimmtes Bild oder eine bestimmte Wirklichkeitsaussage oder ein bestimmtes Vorbild für allgemeingültig erklärt wird, größte Vorsicht geboten.

### 5. Ein nicht-dualistischer Mythos

Ich möchte nun fragen, wie ein nicht-dualistischer Mythos aussehen könnte, der in der Gegenwart plausibel wäre. Wie kann sich eine Religiosität verbildlichen oder darstellen, die nun genau diese Intrige der Dualität, des Auseinanderreißen von Gott und Mensch, von Welt und Gott, von Gott und Natur, Natur und Gott, Natur und Mensch, Volk und Volk, überwunden hat – Sie erinnern sich an die Bemerkung von Suzuki Daisetsu, die ich anfangs zitierte. Es geht um einen Mythos, der das Auseinanderstreben der zusammengehörigen Daseinselemente im kulturellen Bewusstsein vermeidet.

Dafür möchte ich zwei Mythen aus der indischen Religionswelt, beziehungsweise einen Mythos und eine interpretierende Tradition aus Indien anführen, um die Richtung des entsprechenden Gedankens zu illustrieren. Ich meine den Mythos des Gottes Śiva.

Die indische Religionswelt ist weit davon entfernt, einheitlich zu sein. Man muss ernsthaft fragen, ob der Hinduismus überhaupt eine einheitliche Religion in Sinne von Religion sei, wie der Begriff in Europa verstanden wird,

d.h. eine gesellschaftliche Institution mit Lehraussagen, sozialen Strukturen, festgelegten Kriterien der Traditionsbildung und so weiter. Vielmehr haben wir in Indien eine schier unerschöpfliche Fülle von mythischen Bildern, Philosophien, Denkwürfen, Lebensentwürfen usw. Das reicht von atheistischen, die jede Geisteswelt und letztgültige moralische Verantwortlichkeit verleugnen bis hin zu hochmythischen personalistischen Frömmigkeitsformen. Wir haben den Yogi neben dem Bhogi, also den Asketen neben dem Lustmenschen, der im Genuss nicht nur schwelgt, sondern sich geradezu darin verbrennt – all dies zählt zur indischen Religionswelt. Śiva ist in der śivatischen Richtung des Hinduismus der oberste Gott, der sich allmählich zum monotheistisch gedeuteten Allmächtigen entwickelt hat, so wie ja in der israelitischen Geschichte Jahwe erst im Laufe der Zeit zu dem einzigen Gott wird. Śiva also als *Maheśvara*, als Großer Herr, der im Wechselspiel mit seiner weiblichen Kraft, *śakti*, die Dinge hervorbringt und wieder in sich zurücknimmt. Dies ist ein großer Mythos von der Einheit der Wirklichkeit. Ein anderer kreist um *Viṣṇu*, ein dritter Mythos verherrlicht *Devī*, die große göttliche Mutter.

Śiva ist der große Yogi. Er sitzt auf dem Berg *Kailāsa* im Himalaya, der wie ein gigantischer Phallus aus den tibetischen Hochebenen aufragt. Dort sitzt er im reinen Schnee in ewiger meditativer Versenkung. Gleichzeitig ist dieser große Yogi aber derjenige, der sich im ständigen Liebesspiel mit seiner *Śakti*, d.h. mit seiner weiblichen Ergänzung, mit der Göttin selbst verzehrt. Aus dieser Liebesumarmung, aus dieser Hitze (*tapas*) – in einem anderen Bild durch das Quirlen des Weltenozeans entsteht die Welt. Śiva ist also der große Yogi in ewiger Versenkung im kühlen Schnee und er ist gleichzeitig der große heiße Liebhaber und Beweger. Er ist aber auch der große Tänzer *Natarāja*, der den kosmischen Tanz der Schöpfung und Zerstörung des Geschaffenen tanzt, in diesem Tanz ein rhythmisches Muster erzeugt, durch das dem Chaos gewehrt wird – und daraus entsteht der geordnete Kosmos. Śiva ist nicht einfach der Schöpfer, der von außen die Welt anstößt, sondern er bewegt den Lauf der Welt, ja, er ist diese Bewegung. Er tanzt die Welt durch seine Selbstbewegung, die dann allerdings in einer Polarität zwischen ihm und seiner *śakti* – dem Weiblichen – geschieht. Das ist nicht Dualität, sondern Polarität, denn eins ist im anderen und auf das andere bezogen. Erst durch diese primäre Relation wird das geschaffen, was die Energie und die Ordnung erzeugt, die dann die Welt hervorbringt. Tanz ist also die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlichen Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes selbst von Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird.

Die Ordnung des Tanzes oder die Ordnung der Welt, die Gesetze der Ästhetik und die Naturgesetze sind wahrscheinlich nicht überzeitlich existent,

als wären die Gesetze eine Idee oder Form, in die sekundär ein Material gepresst würde, sondern die Strukturen, das heißt die Gesetze, der Rhythmus der zeitlichen und räumlichen Strukturierung entstehen selbst im Tanz, in der Evolution des Seins. *Śiva* ist also alles in allem, er ist Materialursache, Wirkursache, Ziel-Ursache der Welt in einem. Das ist es, was das Bild des Tanzes hier mythisch ausgedrückt. *Śiva* ist damit weder an eine vorherige Ordnung gebunden, noch steht er der Welt fern gegenüber, sondern er *ist* seine Bewegung, und in dieser Bewegung ist er alles in allem, das, was wir Welt nennen. Und zwar so, dass – ich deutete es schon an – von vornherein die Polarität in ihm ist, die diese Bewegung überhaupt erst ermöglicht, die Polarität nämlich von *Śiva* und *Śakti*, dem Statischen und dem Dynamischen, dem Männlichen und dem Weiblichen, dem – um es chinesisch zu sagen – Yin und Yang. Er ist die *arché*, das letzte Prinzip der Welt, aber darin nicht ein Wesen hinter den Gegensätzen, sondern er *ist* die Polarität der Gegensätze selbst. Mit anderen Worten: Er ist selbst die Dynamik der *coincidentia oppositorum* und – ich gebrauche ein weiteres Bild des Nikolaus von Kues – nicht etwa das, was hinter der Mauer der *coincidentia* als ewiges statisches Sein vorgestellt werden könnte, sondern er ist die Dynamik selbst. Das ist ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen dem *Śiva*-Mythos und der Vorstellung des Nikolaus von Kues.

Nach diesem Modell erscheint die Welt als dynamische Einheit, die sich selbst in ihrer Dynamik beständig hervorbringt und zurücknimmt. Dies ist ein Prozess, an dem alle nur denkbaren kognitiven und ästhetischen Strukturen sich spielerisch ausprobieren und entwickeln. Gott selbst ist diese Welt, ist in dieser Welt und in der Unerschöpflichkeit seiner Potentialität gleichzeitig jenseitig dieser Welt. Die Welt und die Zurücknahme der Welt sind nur das ständige Aus- und Einatmen dieser Bewegung. Schöpfung und Zerstörung sind nur zwei Momente an dem einen dynamischen Geschehen, an dem einen Tanz – in der Tat einem Reigentanz – zwischen *Śiva* und *Śakti*. Und so wird dann auch verständlich, dass die drei Merkmale, die ich zunächst nannte und die überhaupt nicht zusammenzupassen scheinen, nämlich die ekstatische Sexualität, die Meditation und die tanzende Bewegung, ganz und gar vereint sind in diesem Gott. Die Einheit des Dynamischen und des Statischen, eine Einheit, die den Rhythmus des Lebens darstellt.

Die große Entdeckung der indischen Religionen, die auch diesem Mythos *Śivas* zu Grunde liegt und später in der indischen Religionsgeschichte eine philosophische Gestalt annehmen sollte, ist das, was wir heute einen prinzipiellen Holismus nennen würden. Ob man nach außen oder nach innen schaut, das Resultat ist immer das Eine, denn alles ist Selbstbewegung Got-

tes oder der *Śakti* Gottes. Man hat diese Intuition in unterschiedlichen begrifflichen Systemen ausformuliert. Wir finden dies z.B. auf der Ebene eines mittleren Abstraktionsgrades in den Upaniṣaden, diesen Urgesteinen indischer Philosophie und der daraus entwickelten Philosophie der *vedāntischen* Systeme, etwas also um 800-400 v. Chr., wo die Identität des *brahman* und des *ātman*, des Absoluten und des inneren Selbst, gedacht wird. Dabei ist alle Realität letztlich nichts anderes als Ausformung eines zu Grunde liegenden Selbst, eben des *ātman*, des inneren Lenkers (*antaryāmin*) von allem. Der Begriff *ātman* ist sprachlich tatsächlich verwandt unserem Atem, und seit dem 19. Jh. haben wir uns an die Übersetzung Selbst gewöhnt, und bis heute gibt es dazu noch keine akzeptable Alternative. Jedenfalls ist dies der Grund, der Sitz des Lebens oder die Grunddynamik, der Grundvollzug, die Grundbewegung des Lebens vor jeder Dualität und Dynamik. Und dieser *ātman* ist identisch in allen Wesen, und er ist identisch mit dem *brahman*, dem Inbegriff für die transpersonale Wirklichkeit, die wir (und auch zahlreiche indische Schulen der Frömmigkeit und des Denkens) Gott nennen. Aber damit ist natürlich nicht irgendein unendliches Wesen außerhalb der Endlichkeit oder irgendwo noch innerhalb der Endlichkeit gemeint – das wäre ein unakzeptabler Widerspruch – sondern die Einheit der Realität, wobei das *brahman* diese Einheit gleichzeitig auch immer wieder transzendiert, insofern eine begriffene Einheit nicht mehr die offene Dynamik des unendlichen Einsseins repräsentieren kann.

Das ist nur eine andere Ausdrucksform desselben zu Grunde liegenden Mythos. Ich habe dies, wie gesagt, mit der christlichen Trinitätslehre verglichen. Will man deren Intuition nicht nur an die griechische Sprache und Vorstellungswelt binden – also Kategorien des »homoios« und »homouousios« entfalten –, so kann man in Sanskrit durchaus das als Parallele anführen, was ich soeben im Mythos und in der Begriffsform der *brahman-ātman*-Mystik vorgestellt habe.

Ich möchte aber noch eine weitere indische Tradition anführen, weil sie tatsächlich in Indien die Religionsgeschichte sehr stark bestimmt hat. Es handelt sich um die Tradition des *Śaktismus*, wo die *Śakti* selbst, die göttliche Urpotenz, weiblich gedacht wird. Sie ist hier nicht nur das Empfangende und vielleicht Passive, sondern die aktive Schöpfermacht selbst. Es ist interessant, dass damit in Indien – zumindest im Mythos – die Geschlechterrollen umgekehrt sind: Das Weibliche ist das Aktive, und das Männliche muss durch das Weibliche in der ewigen Kopulation überhaupt erst zum Leben erweckt werden. Da ist also die *Śakti* das Prinzip, die Kraft, der Anfang. Diese Grundhaltung wird nun in der Verehrung der Göttlichen Mutter prägend für eine große und weit verbreitete Tradition Indiens, sie wird darin bewusst und im Bilde angeschaut. Und auch hier begegnet uns, wenngleich in ande-

ren Bildern angeschaut, das nicht-dualistische Modell der Welt wieder, d.h. die Einheit von Gott-Mensch, die Einheit von Gott, Natur und Mensch und allem, was kreucht und fleucht, und auch nicht kreucht und nicht fleucht. Die göttliche Kraft also, die das Unmanifeste als Universum entfaltet, ist seit alters – und das reicht an religionsgeschichtliche Wurzeln zurück, die vor der patriarchalen Entwicklung liegen – als Große Mutter verehrt worden. Auch hier können wir religionsgeschichtliche Entwicklungen erkennen, die Überschneidungen und Verschmelzungen verschiedener Gottesbilder, die Identifikationen von unterschiedlichen Gruppen, die einstmals getrennt gelebt und damit auch getrennte Gottesbilder hatten, die dann in einem Gott verschmolzen worden sind, was einer der Gründe dafür ist, dass es zu ganz widersprüchlichen Attributen und Gestalten dieser einen Gottheit kommt. Dies alles ist Widerspiegelung der Geschichte entsprechender Gruppen, Stämme und Völker, die sich nun in der geschichtlichen Synthese in dem entsprechenden Gottesbild wiederfinden. Eine äußerst komplexe Geschichte also. Und diese Göttin heißt in Indien *Kālī* oder Durga oder *Parvatī*, und sie erscheint auch unter vielen, lokal begrenzten, Gestalten.

Die *Śakti* ist als Göttin Inbegriff der Schönheit, aber auch Inbegriff des Verschlingenden und Schrecklichen, des Verlockenden und Zerstörenden. Bezogen auf *Śiva* ist sie im *Śivaismus* durch *Śiva* »gezähmt« und wundervoll anzuschauen. In der *viṣṇuitischen* Religionen kehrt sie als Gemahlin *Viṣṇus* wieder, als *Lakṣmī* oder *Sarasvatī*, Inbegriff der Fülle und der Wissenschaft und Kunst. Vor allem ist es aber die erotische Bilderwelt der *Kṛṣṇa-Rādhā*-Legenden, die eine unvergleichliche Liebesmystik in Indien hervorgebracht hat. Hier erscheinen das Weibliche und das Männliche wieder in Polarität, das Liebesspiel *Rādhās* und *Kṛṣṇas* freilich setzt sich über alle bürgerlichen Konventionen hinweg, so wie die Liebe der Seele zu Gott unbedingt und alle Schranken sprengend ist. *Kṛṣṇa* verführt *Rādhā* und ihre Freundinnen ständig, und so kommt es zu allen möglichen Verwicklungen und Kämpfen, wie im menschlichen Leben auch. Aber es zeigt sich in dem allen vor allem dies: unsägliche Freude und Lust am Leben. *Kṛṣṇa* und die *Rādhā* sind herrlicher Ausdruck der erotischen Unbefangenheit, aber gleichzeitig natürlich symbolischer Inbegriff der Sehnsucht der Seele nach Gott, die sich der Gefahr aussetzt, in ihrer Ergriffenheit von dem transpersonalen Mysterium des Gottes selbst verbrannt zu werden.

Die Einheit beider Aspekte wird in einer besonders schönen Anschauungsform, im *Ardhanarīśvara*, angeschaut. Wer einmal indische Kunst betrachtet hat, kann diese hinreißend schöne Figur nicht vergessen, die Gestalt des Gottes *Śiva*, halb Mann, halb Frau. Und zwar halb Mann, halb Frau nicht unterteilt nach oberer Hälfte Mann und unterer Hälfte Frau (oder umgekehrt), sondern in der Vertikale geteilt. Die eine Seite der Gestalt ist mit

Beinkleidern angetan, die sich um wundervoll geschwungene üppige Hüften winden, mit einer ausgearbeiteten Brust; die andere Seite ist durch männlich kraftvolle Schultern, entsprechend schmale Hüften und nackte Beine gekennzeichnet. Der Unterschied wird bis ins Gesicht hinein komponiert, bis in die Augenform, und zu einer vollkommenen Gestalt gebracht. So sieht die einheitliche wunderbare Urnatur aus, die zwei Hälften, bevor sie sich trennen, um an Platons Symposion zu erinnern. Die Gestalt zeigt im künstlerisch vollendeten Ausdruck, dass das absolute und das unveränderliche Geistprinzip eines energetischen Gegenpols bedarf. Und der ist, wie ich sagte, in den indischen Religionen fast immer weiblich.

Selbst in der Philosophie des Yoga, die in bestimmter Hinsicht eher einer dualistischen Denkstruktur folgt, dann aber doch den Dualismus durch Praxis überwinden will, tritt ein weibliches Prinzip der Evolution auf: die *prakṛti*, die Natur, das Universum, was selbst evolviert, und dem *puruṣa*, den männlichen geistigen Prinzip gegenübergestellt wird, der allem unbewegt zuschaut.

Berühmter noch als diese Tradition und in Nordindien weit verbreitet und gesungen ist das in siebenhundert Strophen eingeteilte bengalische Gedicht *Cāṇḍī* oder der Text *Devi Mahātmayā*, in dem die Herrlichkeit der göttlichen Mutter unter dem Namen *Mahākālī* im ersten Kapitel, *Mahālakṣmī* im zweiten bis vierten Kapitel, und *Mahāsarasvatī* im fünften bis achten Kapitel angerufen wird. Hier kann man besonders deutlich sehen, wie der menschliche Genius in der Religionsgeschichte synthetisch zu wirken und zu leben vermag, wie hier sehr unterschiedliche Gestalten und unterschiedliche Gottesfiguren unter die Erfahrung des einen dynamischen Prinzips der Wirklichkeit gebracht werden, ohne dass ein Aspekt geopfert, ausgeblendet oder verdrängt werden müsste. Vielmehr zeigt sich, wie durch Integration menschliches und vielleicht im weitesten Sinne auch universales Wachstum möglich ist.

Denn *Mahākālī* war einst eine schreckliche Dämonin in den Wäldern Indiens gewesen, die sich an Leichenplätzen nährt von den Leichnamen, die am grusligen Ort haust und spukt, eine Dämonin, die später zur universalen Göttin der Zerstörung wurde, aber gerade in dieser Zerstörungskraft auch die benevolenten Aspekte der Barmherzigkeit entfalten konnte. Das ist eine lange Religionsgeschichte, die natürlich psychologisch interessant ist. Und dieser Aspekt wird nun synthetisiert und integriert mit *Mahālakṣmī*, der Göttin des Glücks, der Fülle, der Schönheit, die den Lotos zum Attribut hat, die der Welt alle Schönheit spendet, wengleich diese Schönheit vergänglich ist und gerade darin sich auch die Vergänglichkeit der Schönheit darstellt. Und diese wiederum wird verbunden mit *Mahāsarasvatī*. Sie ist die Göttin, die über den Universitäten wacht, die Göttin der Weisheit und des Lernens,

## Mythos der Nicht-Dualität

wenngleich sie sich manchmal auch auf Reisen begibt und von den Universitäten Abschied zu nehmen scheint. Nichtsdestotrotz, diese drei Göttinnen werden hier miteinander identifiziert. Damit wird die Einheit von Schönheit, von Weisheit, von Lernen, von tobender Raserei, auch in Form der Gewalt, angeschaut als das eine Spektakel der Welt, als das Spiel (im Sanskrit die *līlā*) – des unendlichen schöpferischen Universums.

Und nun habe ich weiter zu berichten, wie diese Göttin als Schöpferkraft (*māyā*) *Viṣṇus* vorgestellt und gepriesen wird. Daran kann man wieder unschwer erkennen, wie die Dinge nicht-dualistisch vereint werden. In einem wunderbaren Hymnus heißt es:

Verehrung der Göttin, immer wieder Verehrung,  
die in allen Wesen als Bewusstsein wohnt.

(Hier steht der Begriff *cetanā*, also der Begriff für alle bewusste Aktivität des Menschen, nicht aber nur in Menschen, sondern natürlich auch in allen anderen Formen des Lebens, in tierischen, dämonischen, engelischen usw.)

»Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in der Form intuitiver Einsicht wohnt.«

(Hier steht der Begriff *buddhī*, die höhere intuitive Vernunft.)

»Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in Form von Schlaf ist,  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Hunger ist,  
Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in Form von intellektueller Reflexion ist,  
Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in Form von Kraft ist,  
Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in Form von Durst ist,  
Verehrung der Göttin, die in allen Wesen in Form von Vergebung ist ...«

Friede, Freude, Glück, Barmherzigkeit, Glaube, die individuelle Herkunft des Menschen, die Elemente auch der Irrtum, die Zufriedenheit, all das sind Formen der Präsenz der Göttlichen Mutter. Nicht nur das, was wir als die erfreulichen Eigenschaften auswählen und klassifizieren, sondern auch der Irrtum und die entsprechenden Folgen sind Formen der *Viṣṇumāyā*, dieses Spiels der Kräfte des einen göttlichen Universums mit sich selbst. Es kommt auf die Integration an. Es kommt auch auf die Integration des Irrtums an, auch auf die Integration der Gewalt. Diese Elemente werden nicht abgespalten oder in einen zweiten Gott projiziert, der dann am Firmament den ewigen Kampf gegen das Gute kämpfen würde, sondern das Widrige ist ein As-

pekt an der göttlichen Kraft selbst. Die Göttliche Mutter ist hier die Fülle des Universums, die Ganzheit der Natur, die *prakṛti* selbst.

Soviel zu diesem indischen Mythos. Was bedeutet dies für die Frage, wer der Mensch sei, für die Frage, was Personalität oder personale Freiheit des Menschen wäre? Was heißt es, individuell zu sein oder Person zu sein und gleichzeitig am transpersonalen Bewusstsein zu partizipieren?<sup>8</sup> Was heißt es, einerseits gleichsam nichts anderes zu sein als die verlebendigte und aktualisierte Kraft der ewigen Göttin, der *Viṣṇumāyā*, oder der *Śiva-Śakti*-Polarität, und gleichzeitig doch ein individuelles Wesen mit einer eigenen kontingenten, das heißt auch unwiederholbaren und einzigartigen, Geschichte zu sein? Mit anderen Worten: Wie wird Individuation gedacht, oder was ist das Verhältnis von Personalität und Transpersonalität?

## 6. Endbemerkung und Schlussthesen

Dies sind keineswegs »westliche Fragen«, und man kann besonders an der Geschichte der buddhistischen Philosophie in Indien zeigen, wie dieses zentrale Thema in der Geschichte des Denkens in Indien eine bedeutende Rolle gespielt hat<sup>9</sup>. Ich möchte zum Schluss kommen, und nach einer allgemeinen Bemerkung noch zwei Schlussthesen formulieren.

Die allgemeine Bemerkung: Mit scheint, dass es der *homo religiosus* in allen Kulturen und zu allen Zeiten, jedenfalls so weit wir die Geschichte kennen, in der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit lebt. Die Art und Weise, wie sich Zeit und Ewigkeit zueinander verhalten, wird in den Religionen verschieden dargestellt, moduliert, geformt. Aber nicht so, dass das Christentum, der Buddhismus, der Hinduismus, das Judentum ein einziges Modell leben und durchspielen würden, sondern die Religionen sind in sich noch einmal unterschiedlich; in verschiedenen Zeitaltern ihrer Geschichte dominieren unterschiedliche Paradigmen des Denkens. Andererseits haben Religionen ein je eigenes Gepräge, und keine Religion kann sich völlig ungeschichtlich begründen, denn alle Religionen sind in einer bestimmten historischen Situation entstanden und tragen gleichsam ihre Entstehungsbedingungen in ihrer Entwicklungsgeschichte noch mit sich. Mit anderen Worten: Der Ursprungsimpuls einer Religion, die entsprechenden Konnotationen ihres Ursprungs sprachlicher und mythischer Art, die Verletzungen, die sie selbst erzeugt hat, indem sie an die Stelle anderer getreten ist und die Verletzungen, die sie weiter erzeugt hat im Laufe ihrer Geschichte, trägt sie mit sich, aber auch die Chancen, die integrativen Möglichkeiten, die überhaupt

erst dazu geführt haben, dass diese Religion als historische Erscheinung ins Sein getreten ist. Dennoch, Religion erschöpft sich nie in diesem historischen Moment. Sie kann sich einerseits nicht ungeschichtlich begründen – das tut weder das Christentum noch der Buddhismus oder das Judentum oder der Konfuzianismus – aber auch der Hinduismus nicht, denn obwohl er bis an die Anfänge der mythischen Vorzeit zurückzureichen beansprucht, hat er immer auch Geschichten der historischen Einsetzung eines ursprünglichen Impulses überliefert. Selbst das mythische in illo tempore bzw. das »es-war-einmal« der Märchen, das in den angeblich ahistorischen Glaubensvorstellungen des Hinduismus und anderer vom Mythos her lebender Religionen anzutreffen sei und dann von den historischen Religionen wie Judentum, Christentum und Islam überwunden worden wäre, ist natürlich ganz und gar in der Zeit, in der Geschichte, das heißt in der jeweiligen Gesellschaft und den sozialen, psychosozialen Bedingungen des Ursprungs verhaftet. Aber aus der Spannung von historischer Konkretion und Transzendieren jeder historischen Situation, also der Eröffnung des Raumes der Freiheit, resultiert nun in der Religionsgeschichte eine fruchtbare, oft auch grässlich gewaltsame und jedenfalls höchst ambivalente Auseinandersetzung um und mit und in der Geschichte der Menschwerdung des Menschen. Da stehen wir mittendrin. Wir stehen weder am Anfang noch am Ende der Religionsgeschichte, sondern in einer Phase des Übergangs von partikularen, immer noch stammesmäßig bzw. religions-nationalistisch konstruierten Identitäten zu einer kosmischen Identität und einem kosmischen Bewusstsein. Dieser Übergang zeichnet sich tatsächlich ab in der interkulturellen Entwicklung. Freilich besteht eine große Gefahr. Es ist weniger die Gefahr, dass eine Religion die Welt erobert – das Christentum oder der Islam, sondern die Gefahr, dass die Surrogate, die aus der Entwicklung des Christentums entstanden sind, vor allem die moderne technologische Zivilisation der Gier, wie ein Krake alles verschlingt, was auf dieser Erde noch zu verschlingen ist. Das ist das Problem, dem sich die Religionen durch eine kreative Neuentwicklung zur Ganzheitlichkeit hin zu stellen haben, einer Nicht-Dualität, die das Geistige und das Leibliche, das Transzendente und das Immanente, das Zeitliche und das Nicht-Zeitliche, das Historische und das Transhistorische, das Individuelle wie das Transpersonale zu integrieren vermag.

Meine zwei Schlussthesen lauten:

*1. Die im holistischen Denken ermöglichte Wahrnehmung von Wirklichkeit und die Schulung für diese Wahrnehmung, nämlich die Meditationspraxis, ist eine weltweite politische Aufgabe.*

Es genügt nicht, wenn wir uns der schönen Anschauung hingeben und bestimmte Gedanken für interessant halten. Vielmehr müssen wir unser Bewusstsein schulen, denn die Schulung des Bewusstseins ermöglicht die hier beschriebenen Wahrnehmungen, diese Wahrnehmungen bewirken sodann ein Welt- und Menschenbild, das Leib und Geist, Welt und Gott, innere Anschauung und kosmotheandrische Seinswirklichkeit (Raimon Panikkar), also den Kosmos, den Theos (Gott) und den Anthropos (Mensch) verbinden kann. Sind diese drei Pole, um die ja auch das Denken der alten Griechen kreiste, ursprünglich verbunden, folgt daraus ein Handeln der Ehrfurcht vor dem Leben. Das heißt, dass nun nicht egozentrisch einzelne Elemente und Interessen des Menschlichen vordergründig werden, sondern dass der Gesamtzusammenhang ins Blickfeld rückt. Hierbei ist entscheidend, dass diese Seinswirklichkeit, die aus den drei Koordinaten gebildet wird, nicht aus drei Wirklichkeitsbereichen zusammengesetzt ist, aus ursprünglich völlig Verschiedenen, sondern dass diese drei primär zusammengedacht werden, weil sie primär als Einheit erlebt und erfahren werden, dass sie also nicht sekundär, nachdem sie in einer dualistischen Wirklichkeitserfahrung auseinandergetrieben worden sind, in begrifflichen Synthesen wieder zusammengebracht werden, sondern in ursprünglicher Einheit zwar in der Zeit auseinander zu treten vermögen, im Wesen und in der Tiefenerfahrung aber gerade dabei immer wieder ineinander verschmelzen. Leib und Geist, Welt und Gott, innere Anschauung und kosmotheandrische Seinswirklichkeit sind primär eins, sie treten nur in unseren Begriffen auseinander. Angesichts dieser Einsicht werden alle Religionen der Erneuerung bedürfen. Entsprechende Möglichkeiten zeigen sich in den indischen Tradition, aber auch in den Erfahrungswegen der Mystik in Judentum, Christentum und Islam. Es sind dies Übungswege, die uns die entsprechende Bewusstseins- und Leibschulung und die Schulung eines anderen Umgangs miteinander und mit der Natur lehren.

*2. Das zukünftige Christentum muss sich – und ich bin überzeugt: wird sich – dieses Reich des Geistes erschließen.*

Mit dieser Formulierung knüpfte ich an eine uralte Sehnsucht an, die in der franziskanischen Bewegung des 12. und 13. Jahrhunderts laut geworden ist, nämlich die sequentielle Vorstellung vom Verlauf der Geschichte anhand der Trinität dargestellt. Joachim von Fiore ist der große, aber keineswegs der einzige Ordensmann, der sagte: Es gab ein Reich des Vaters, das war die Zeit des alten Bundes. Dann gab es ein Reich des Sohnes, das war das Zeitalter der Kirche, der vermittelten Religiosität durch die Sakramente und die hierarchischen Strukturen. Und nun würde, so hofften er und seine Freunde,

im Jahre 1260 das Reich des Geistes anbrechen, in dem der Geist Gottes unmittelbar die Menschenherzen ergreifen, durchdringen und umgestalten würde. Was an den Himmel oder auf den Sohn projiziert worden war, sollte nun endlich für jeden Menschen als die Entwicklungsmöglichkeit zur eigenen Freiheit Realität werden können. Mit anderen Worten: Das altkirchliche Wort, dass Gott Mensch wurde, damit der Mensch göttlich würde, müsse nun endlich eingelöst werden, und zwar nicht nur in einer inneren spirituellen Entwicklungsmöglichkeit, sondern auch in den sozialen und auch religionssozialen Bedingungen.

Diese Vision des 13. Jahrhunderts hat sich nicht erfüllt, wie wir alle wissen, und seit jener Zeit gibt es eher eine leidvolle Geschichte der Machtansprüche, Verfolgung Andersdenkender, vor allem auch der Frauen, zu beklagen. Die Einlösung dieser Vision war aus vielen Gründen noch nicht möglich, vielleicht vor allem deshalb, weil erstens im 13. Jh. die sozialen und politischen Bedingungen nicht gegeben waren, und weil zweitens die Alternativen, wirklich aus diesem dualistischen Mythos auszubrechen, nicht gegeben waren, da der Vergleich zu anderen Denkformen weitgehend fehlte.

Die Bedingungen hinsichtlich beider Faktoren haben sich heute dramatisch geändert. Mit scheint, dass sowohl die sozialen und politischen Bedingungen, nämlich die der Demokratie und der interkulturellen Kommunikation, wie eben auch die Vergleichsmöglichkeiten mit nicht-dualistischen Mythen und Lebensformen heute gegeben sind. Das bedeutet nicht, dass die geistigen Umbrüche von allein kommen, aber sie sind doch anders möglich geworden als im 13. Jahrhundert. Wie auch immer, das zukünftige Christentum muss sich dieses Reich des Geistes, die Einheit von Leib und Geist, von Welt und Gott, von Mensch und Gott, von innerer Anschauung und kosmotheandrischer Wirklichkeit erschließen. In dieser Selbsterschließung muss es sich selbst transzendieren. Aber alle Religionen der Zukunft einschließlich des Christentums werden anders aussehen, als sie heute noch erscheinen.

Die Freiheit zu dieser Selbsterschließung lernen wir seit der Aufklärung, ohne deren geistigen Impuls wir das alles weder wagen noch begrifflich erfassen könnten, was wir hier zu denken versucht haben. Es kann also nicht darum gehen, die geistige Haltung der Aufklärung abzutun, sondern sie muss fortgehen, radikalisiert und weitergedacht werden, damit die genannte Neuaneignung von Traditionen in interkultureller Perspektive vollzogen werden kann. Das revolutionäre Erbe Jesu besteht in seiner erlebten und gelebten Einheit von Gott und Mensch, es besteht erst in zweiter Linie darin, dass er dieses und jenes verkündet oder getan hat. Damit ist er ein Prototyp für die Freiheitsgeschichte eines jeden Menschen. Und genau das ist die Realität des Geistes. Darin zeigt sich ein Allgemeines, nämlich ein Evolutionssprung des Bewusstseins, für dessen Realisierung heute vielleicht Chan-

cen bestehen, wie ich schon sagte, gerade angesichts der weltweit vernetzten interreligiösen Kommunikationsstrukturen, aber auch angesichts der Gefahren, denen sich die Menschheit ausgesetzt sieht, übrigens auch der Gefahr des geistigen Provinzialismus. Die Chancen aber bestehen nicht abstrakt, sondern nur insoweit, als sich Menschen beteiligen, endlich aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit auszubrechen. Vielen Dank.

(24. 02. 1996)

<sup>1</sup> Kap. 13

<sup>2</sup> Kap. 24

<sup>3</sup> Kap. 21

<sup>4</sup> M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, München, 2. Auflage, 1987

<sup>5</sup> Es geht um die Frage, ob der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn (filioque) ausgehe. Ist der Geist an den Sohn gebunden, der in der Figur des Papstes seinen Stellvertreter hat und kirchlich durch sakramentale Vermittlung definiert ist, hat die Kirche Macht auch über den Geist, d.h. sie hat die Definitionsgewalt über das kreative Wirken des Geistes, womit diesem die subversive Kreativität genommen wird, und zwar spirituell wie politisch.

<sup>6</sup> Vgl. Zum Folgenden: M. v. Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt, Hrsg., *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, S. 81-103.

<sup>7</sup> M. v. Brück, *Wo endet Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen*, in: Kurt Weis, Hrsg., *Was ist Zeit?*, München, 2. Auflage, 1996, S. 207-263.

<sup>8</sup> Dazu: M. v. Brück und W. Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

<sup>9</sup> M. v. Brück, *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998.