

Nicht-Dualistischer Wirklichkeitsbegriff in Hinduismus und Christentum

»Wirklichkeit« ist kein absoluter Begriff, sondern eine kulturell bedingte Chiffre für die Gesamtheit des Erfahrungsspektrums einer gegebenen Gesellschaft bzw. eines Individuums, das in dieser Gesellschaft lebt. Dabei können sich Grundmuster der Wirklichkeitserfahrung innerhalb einer Kultur ebenso unterscheiden, wie Grundmodelle in unterschiedlichen Kulturen entwickelt worden sind, die paradigmatisch den geschichtlichen Horizont einer Kultur geprägt haben.

Es gibt eine »Grundstimmung«, die eine Kultur durchzieht und sie auf diese Weise definiert. Diese Grundgestimmtheit verleiht einer Gesellschaft sowohl soziale Kohärenz als auch geschichtliche Identität. Sie kann ihr Gegenteil in sich tragen, wobei es sich auch in diesem Fall um Extreme handelt, die einander bedingen. Solche Grundbestimmungen sind meist nicht philosophisch reflektiert, sondern spiegeln ein Lebensgefühl oder ein Verhalten beziehungsweise Verhältnis zur Wirklichkeit wider, das offensichtlich in verschiedenen Kulturen der Menschheit unterschiedlich ist, wobei es dann aber auch wieder typologische Parallelen wahrzunehmen gilt. Dieses Problem ist Gegenstand der folgenden Erörterungen, und zwar im Blick auf das nicht-dualistische theologische Grundmodell in der interkulturellen Begegnung zwischen Indien und Europa und eingedenk des Unbehagens, das viele Zeitgenossen angesichts einer technologischen Welt empfinden, die traditionelle Grundgestimmtheiten wie Vertrauen in die Güte der Schöpfung, in die Allmacht Gottes oder den Sinn einer heilsgeschichtlich verbürgten Zukunft in Frage stellt.¹

Der Begriff der »Einheit der Wirklichkeit« ist ein Schlüsselbegriff fast aller alten asiatischen Hochkulturen. Er ist das Resultat bestimmter Bewußtseinsverfahren, die auch in der abendländischen Mystik bekannt sind, nicht nur bei Eckhart, sondern auch bei Nikolaus von Kues,

1 Für eine ausführliche Darstellung des Themas verweise ich auf M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987.

Seuse, Tauler, der Wolke des Nichtwissens, der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts, und in einer Linie auch von Jakob Böhme bis hin zu Hegel führend. Der Begriff der »Einheit der Wirklichkeit« scheint mir aber auch das sinnvoll zu deuten, was in der Menschwerdung Jesu Christi geschehen ist und in der Lehre von der Trinität theologisch formuliert wurde.

Ich möchte mein Argument in vier Schritten darlegen. In einem *ersten* Abschnitt werde ich einleitend den geistesgeschichtlichen Horizont dieser Überlegungen thesenartig angeben, und zwar so, daß die Grundaussage deutlich wird: Der gegenwärtige interkulturelle Dialog erlaubt nicht nur ein umfassenderes und aus verschiedenen Gründen notwendig werdendes Wirklichkeitsverständnis, er ist schlechthin die Signatur unserer Epoche. Ein *zweiter* Abschnitt soll die nicht-dualistische Wirklichkeitserfahrung Indiens, am Beispiel des philosophischen Systems des Advaita Vedānta ausgewählt, zum Gegenstand haben. Ein *dritter* Abschnitt wird dann das an den indischen Kategorien geschärfte Bewußtsein auf den Nicht-Dualismus der christlichen Trinitätslehre lenken, und im *vierten* abschließenden Teil möchte ich wiederum thesenartig unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen, was diese Überlegungen im Zusammenhang mit unserer Frage nach dem Begriff von Wirklichkeit angesichts der jüngsten Entwicklungen in den Naturwissenschaften austragen könnten.

Thesen zum interkulturellen Dialog

1. Die gegenwärtige Epoche ist bestimmt durch eine Krise, die im wesentlichen auch eine Krise der Wahrnehmung von Wirklichkeit ist. Die Menschheit nimmt (noch) nicht genügend die Interdependenz aller Aspekte, Lebensbereiche und Kulturen wahr, bleibt damit hinter der Realität zurück und verschuldet Fragmentierung von Verhalten, das sich letztlich destruktiv auswirkt.

2. Nicht nur Individuen, sondern auch Kulturen bilden sich heraus und gewinnen ihre spezifische Form in geschichtlicher Rivalität zueinander, so daß es Spannungen, Konflikte und Kriege aufgrund der unterschiedlichen Wirklichkeits-Muster in der individuellen wie kollektiven Geschichte menschlicher Wahrnehmung gegeben hat und gibt. Auf der anderen Seite ist es aber auch häufig zu kreativen Synthesen ge-

kommen. Dies sind die Sternstunden der kulturellen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

3. Die gegenwärtige Begegnung von Ost und West im Sinne der Begegnung von asiatischen und okzidentalischen Kulturen kann eine solche Kreativität freisetzen. Sie findet täglich und in allen Lebensbereichen der Wissenschaft, der Religion und der Politik auf vielfältige Weise statt. Für diesen Austausch gibt es mehrere Gründe, und schon jetzt ist abzusehen, daß er für alle Seiten schicksalhaft sein wird. Zumindest hinterläßt er unauslöschbare Spuren, sehr wahrscheinlich aber wird er das Paradigma der jeweiligen Weltanschauungen oder Wirklichkeits-erfahrungen verändern. Paradigmenwechsel (Thomas Kuhn)² sind grundsätzliche Veränderungen von Gesamtkonstellationen oder einer kulturellen Grundverfassung, die sowohl die Art der Wahrnehmung und Deutung von Wirklichkeit als auch Verhaltensmuster, Erziehungsideale, soziale Beziehungen usw. betreffen.

4. Die Konfrontation verschiedener Kulturen oder Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit innerhalb einer Kultur (wie etwa die Spannung von rationalem und meditativem Bewußtsein oder der Kampf des kopernikanischen gegen das ptolemäische Weltbild) hat in der Vergangenheit zu derartigen Veränderungen oder Paradigmenwechseln geführt. Man könnte auch Beispiele aus anderen Kulturen anführen, wie etwa den Paradigmenwechsel vom Hinayāna- zum Mahāyāna-Buddhismus. Es ist wahrscheinlich, daß dies heute nicht anders ist, und die Begegnung des europäischen Kulturraumes mit asiatischen Religionen und Kulturen ist ein wesentlicher Faktor in diesem Wandel. Falls die Menschheit ihre Geschichte nicht selbst beendet, wird sich die Begegnung und gegenseitige Durchdringung von Völkern und Religionen weiter intensivieren.

5. Der gegenwärtige Paradigmenwechsel ist aufs engste verknüpft mit dem Bewußtsein einer spezifischen *Einheit der Wirklichkeit*, und zwar trotz aller (oder auch wegen?) gegenteiliger Erfahrung im individuellen wie gesellschaftlichen Bereich. Dies bedeutet, daß das Leben als Ganzheit erfaßt wird, wobei sich herausstellt, daß rational definierbare Begriffe allein diese Ganzheit schwerlich erfassen können. Die Rationalität kann vielmehr zu fragmentierter Wahrnehmung verführen. Fragmentierung ist das Resultat einer Betrachtungsweise, die Teil-

2 Th. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1976.

aspekte nicht koordinieren kann oder will. Um der Fragmentierung in allen Gebieten des Lebens entgegenzutreten - genau in dem Moment, da diese Betrachtungsweise katastrophale Folgen zeitigt -, bedarf es einer ganzheitlichen Methode der Wahrnehmung von Wirklichkeit, die uns in der Begegnung mit Asien vermittelt werden kann, obwohl sie nichts exklusiv »östliches« ist, wie ich später darlegen werde. Gäben wir aber die Rationalität auf, würden wir unsere Lebensgrundlage zerstören. Die Aufgabe ist demzufolge die Suche nach Möglichkeiten, die Begegnung der Kulturen und verschiedenen Betrachtungsweisen von Wirklichkeit so zu vollziehen, daß Rationalität und meditatives Bewußtsein in ihrer Polarität ein Feld von Wahrnehmung erlauben, das die Einheit der Wirklichkeit in ihrer Differenzierung erfahren läßt. Dies ist meine These für den in den folgenden Abschnitten zu entfaltenden Wirklichkeitsbegriff: Einheit in Differenzierung.

6. Im Dialog der Religionen geht es nicht darum, Positionen oder verschiedene Philosophien gegeneinander auszuspielen, sondern darum, das weite Spektrum polarer Denk- und Erfahrungsmuster sowie unterschiedlicher Sinnstrukturen als Vielheit von Deutungsmöglichkeiten der Wirklichkeit zu erfahren. Daraus folgt die Anerkennung von Pluralität authentischer Lebensmöglichkeiten.

7. Dies relativiert Absolutheitsansprüche und ermöglicht gerade auf diese Weise unvoreingenommene, das heißt eigene Projektionen abbauende Wahrheitsuche. Unterschiedliche Aspekte verbinden sich zu einer Ganzheit, in der sowohl das Objekt als auch das Subjekt jeder möglichen Erfahrung in ihrer gegenseitigen Durchdringung wahrgenommen werden können und wahrgenommen werden.

Soweit meine sieben Thesen, die den interkulturellen Dialog und unsere Reflexion über Wirklichkeitserfahrung zeitgeschichtlich einordnen. Die Begegnung der verschiedenen Kulturen, Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit und Denkformen ist demnach nichts Zufälliges, sondern eine aus der historischen Situation selbst sich ergebende Aufgabe für die Menschheit. Diese Aufgabe sei hier umschrieben mit dem Begriff der Überwindung von Fragmentierung - in der Wahrnehmung, im Denken, im Handeln. Ich teile die Einsicht aus der Analyse von Ken Wilber³, der untersucht,

3 K. Wilber, *No Boundary. Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Boulder 1981, Preface.

»wie wir uns beständig von uns selbst entfremden, von anderen und von der Welt, nämlich dadurch, daß wir unsere gegenwärtige Erfahrung in verschiedene Teile aufspalten, die durch Grenzen voneinander getrennt werden. Wir spalten unser Bewußtsein künstlich in Teilbereiche wie etwa Subjekt und Objekt, Leben und Tod, Geist und Körper, Innen und Außen, Verstand und Instinkt - ein Scheidungsprozeß, der Erfahrung, die sich selbst zerschneidet, hervorbringt, und Leben, das gegen sich selbst kämpft. Die Folge solcher Gewalt-samkeit - bekannt unter verschiedenen Namen - ist einfach Unzufriedenheit. Leben wird zu Leiden und angefüllt mit Kampf. Aber alle Kämpfe in unserer Erfahrung - Konflikte, Ängste, Leiden und Verzweiflungen - werden von den Grenzen geschaffen, die wir törichterweise um unsere jeweilige Erfahrung herum ziehen.«

Der nicht-dualistische Wirklichkeitsbegriff in Indien

Indien ist ein Subkontinent mit jahrtausendelangen Traditionen, unterschiedlichen Völkern und Sprachen, verschiedenen Religionstypen und geprägt durch die Gleichzeitigkeit von sozio-ökonomischen Lebensweisen, die von der Steinzeit bis zum Atomzeitalter reichen, ein Konglomerat von verschiedenen Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Dies macht die Faszination dieser Kultur aus, sie ist gleichsam ein Abriß der gesamten Menschheitsgeschichte in ihrer indischen Form.

Die späteren indischen Kulturen haben sich im wesentlichen aus zwei oder drei Kulturen entwickelt, die man kennen sollte, um spätere Synthesen zu verstehen, nämlich aus den Substratkulturen dravidischer Herkunft, die heute noch den gesamten Süden prägen und deren Sprachen zu den ältesten der Menschheit gehören - Tamil, Telugu, Kannada, Malayalam -, aus den am Indus gelegenen Hochkulturen um Mohenjo Daro und Harappa und aus den von Nordwesten her eingewanderten indogermanischen Stämmen, die jene Heiligen Schriften (zunächst in Form von Liedern und Opfersprüchen) mitbrachten, die bis heute als normativ für den Hinduismus gelten: die Vedas. Aus ihrer Sprache hat sich auch das Sanskrit entwickelt, das die südindischen Sprachen beeinflußt hat und umgekehrt auch von ihnen geprägt worden ist. In dieser Sprache sind die bedeutenden philosophischen Systeme gedacht worden, von denen noch die Rede sein wird, und die heute zunehmende Faszination auch im Westen ausüben. Aus der Begegnung dieser verschiedenen Kulturen, die bis heute noch nicht abge-

geschlossen ist, ergibt sich das spätere Kastensystem, die verschiedenen Hierarchien von Göttern, Mythen, Wirklichkeitsmodellen, Philosophien usw. Es gibt eine unüberschaubare Vielfalt in diesem Gemisch, und eine permanente geistige und soziale Synthese findet statt.

Aus jener ständigen Assimilation und Dissimilation verschiedener Wahrnehmungsweisen und Wirklichkeitsmodelle haben sich aber vor allem zwei Denkmuster ergeben, die bis heute sozialpsychologisch relevant sind.

Das erste ist ein gewisser *Zug zur Entweltlichung*, zu einer Abkehr von der Welt, weil man das, was man sehen und anfassen kann, die Bäume, Tiere und Menschen, auch die leblose Materie nur als äußere Form einer Wirklichkeit, die dahinter liegt, versteht, einer Wirklichkeit nämlich, die wesentlich ist, während das Greifbare nur äußerer Ausdruck oder abgeleiteter Schein ist. Als Vergleich kann man sich einen Pilz vorstellen: Wenn man nur die einzelnen Fruchtkörper sieht, die über dem Erdboden sichtbar sind, sieht man zwar etwas, nämlich individuelle Gegenstände, aber das ist nicht der Pilz. Der Pilz ist unsichtbar unter der Erdoberfläche gelegen. Er ist ein einziges Myzel, und die zunächst für richtig befundene Wahrnehmung einzelner Pilze erweist sich als falsch: es ist ein Geflecht, eine einzige Wirklichkeit, ein Pilz, der sich in verschiedenen Ausdrucksformen - den sichtbaren Fruchtkörpern über dem Grund - äußert. Alles Äußere, Individuelle, voneinander Getrennte, ist in dieser indischen Wirklichkeitsauffassung nur ein Gleichnis.

Gleichzeitig aber gibt es in Indien die Grundströmung, die ich als die umfassend *sakramentale Sicht der Wirklichkeit* bezeichnen möchte. Sie hat sich in der Literatur der Tantras niedergeschlagen und fast alle indischen philosophischen Systeme und religiösen Traditionen durchdrungen, auch den Buddhismus. Danach ist jedes Stück Materie, jede Form, sei es ein Atom, ein Molekül, ein Baum, ein Mensch, der gesamte Götterhimmel, die Wirklichkeit überhaupt, nichts anderes als eine Kondensation von Geist. Tantra besagt, daß in allem, was existiert, das eigentliche Wesen nichts anderes als göttlicher Geist ist. Alles, auch das was wir meist als schmutzig oder unrein oder die dunkle Seite bezeichnen, ist Ausdruck dieses einen Göttlichen, das durch Transformation, die in entsprechender Praxis geübt wird, zutage treten kann. Nach dieser Auffassung von Wirklichkeit

geht es gerade nicht um Abwertung der materiellen Welt, sondern um Eintauchen in diese Welt, weil alles Ausdruck der einen göttlichen Kraft ist.

In dieser Spannung zwischen Distanz und Eintauchen oder Weltferne und Diesseitigkeit liegt die synthetische Kraft der asiatischen Kulturen, denn über den Buddhismus sind auch China, Tibet, Südostasien und der Ferne Osten von dieser Wirklichkeitserfahrung mitgeprägt worden.

Zwei Schöpfungsmythen möchte ich vortragen, die eine polare Struktur darstellen, die aneinander die Spannung widerspiegeln, von der ich eben sprach, und die erst zusammengenommen das bezeichnen, was man in Indien als Wirklichkeit antrifft. Es handelt sich gleichsam um zwei unterschiedliche kollektive Psychogramme, die in ihrer Polarität das indische kulturelle Bewußtsein bis heute prägen.

Zwei der bedeutenden Göttergestalten des Hinduismus, zwei letztgültige Aspekte der indischen Wirklichkeitserfahrung also, werden mit den Namen Viṣṇu und Śiva bezeichnet. Sie sind Prototypen für jeweils eine mögliche Sicht der Wirklichkeit, wie sie auch in anderen Kulturen angetroffen werden kann. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der beiden Gestalten und Mythen sei hier zugunsten des phänomenologischen Aspekts ausgeklammert.

Viṣṇu liegt schlafend auf der Weltenschlange Śeṣa im unermeßlichen Weltenozean. Er atmet rhythmisch und schafft damit die Zeit. Der Nabel hebt und senkt sich. Aus dem Nabel wächst langsam und makellos eine Lotosblume empor. Der Lotos ist in allen von Indien beeinflussten Kulturen Symbol für die Transformationskraft des Geistigen: in dem dunklen und unreinen schlammigen Grund des Tümpels gründend, erhebt er sich über die Oberfläche, um in reiner Schönheit und Vollkommenheit zu erblühen. Viṣṇu also schläft und träumt. In der Blüte aber, die sich indessen entfaltet, thront Brahma, der Schöpfergott, der alles in sich birgt. In dieser wunderbaren Manifestation zeigt und spiegelt sich die Vielfalt der Erscheinungswelt, die wir sinnlich wahrnehmen können. Im träumenden Schlafen Viṣṇus wächst aus dem Rhythmus des Atems, der unwillkürliche Bewegung und gestalterische Kraft zugleich ist, die Vielfalt der Welt. Aus dem vorbewußten Einheits Traum wächst die Welt der wachbewußten Differenzierung.

Śiva ist ein ganz anderer Charakter, der nicht am Grund des Weltenozeans schläft und träumt, sondern als Ekstatiker auf dem Berg Kaila-

sa tanzt. Er ist der überbewußte Gegenpol zum vorbewußten Träumer. Tanz ist die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlich-bestimmten Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes von Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird. Śiva ist aber noch durch zwei andere Merkmale gekennzeichnet. Er befindet sich in ständiger Liebesumarmung mit seiner Gemahlin Pārvatī, der Großen Göttin. Aus dieser Vereinigung entsteht die Welt. Gleichzeitig aber ist er der große Meditierende, der über Äonen versunken in Meditation sitzt. Die Meditation erzeugt schöpferische Kräfte, und im Sanskrit heißt es, Śiva übt *tapas*, ein Begriff für Hitze und Energie, die in der Versenkung ganz leibhaftig spürbar entsteht und nun zur kreativen Transformation der Wirklichkeit, zu ihrer beständigen Neuschöpfung, eingesetzt werden kann. Śiva repräsentiert drei Aspekte der Wirklichkeit, die wir zunächst als Gegensätze empfinden: Geschlechtliche Vereinigung (sein Symbol ist der Phallus), Meditation und schöpferisch-ekstatischen Tanz, der zugleich die Kräfte des Chaos niederhält.

In dieser Polarität aber gebiert sich nach indischem Wirklichkeitsverständnis der einheitliche Prozeß der Wirklichkeit: Śiva erzeugt durch seinen Tanz schöpferische Energie, die Leben erzeugt und beständig Wirklichkeit schafft und wieder zerstört. Schaffen bedeutet in diesem Mythos gleichzeitig die Zurücknahme von Formen, die einmal geschaffen sind. Leben und Sterben sind nicht zwei Dinge, die zeitlich nacheinander liegen, sondern zwei Aspekte ein und desselben Prozesses.

Diese Polarität des »Stirb und Werde« also schaut man im Mythos von Śiva an: Die Welt ist eine. In der Bewegung des rhythmischen Tanzes gebiert sie sich ständig neu, durchdrungen von einem Willen und Geist. Sie ist die Einheit von Schöpfung und Zerstörung. Śiva ist der Gnädige, der diesen Prozeß am Leben erhält, wie der Mythos in vielen anderen Varianten erzählt. Das Dunkle, das Leiden, das Schreckliche wird hier nicht verdrängt, sondern als ein Moment am Prozeß des Ganzen erfahrbar gemacht.

Aus diesem mythischen Grund haben die indischen Philosophen nun versucht, in sich geschlossene, rational schlüssige Wahrnehmungsbegriffe und Systeme der Wirklichkeit abzuleiten, von denen uns eines beschäftigen soll, der nicht-dualistische (*advaita*) Vedānta. Der Advaita Vedānta ist das Resultat von Reflexion über die alten Mythen und direkter Meditationserfahrung, wobei seine Formulierung als System

vor allem durch Einflüsse aus dem Buddhismus möglich geworden ist. Śāṅkara (um 800 n.Chr.), der große Systematiker dieser philosophischen Schule, hat den Buddhismus so stark in die hinduistische Geisteswelt, aus der ja der Buddhismus erwachsen ist, zurückgeholt, daß er von Kritikern als »Krypto-Buddhist« bezeichnet werden konnte. Was heute gerade auch von abendländischen Philosophen und Naturwissenschaftlern an indischem Gedankengut benutzt wird, um das auszudrücken, was den Wirklichkeitsbegriff der Naturwissenschaft seit Einstein und Bohr bzw. Heisenberg ausmacht, geht im wesentlichen auf den Advaita Vedānta und seine Intuition von der Einheit der Wirklichkeit zurück.

Der Grundbegriff der auf den Vedānta⁴ zurückgehenden philosophischen Spekulationen ist der Begriff des *brahman* bzw. des *ātman*. Wie im bereits beschriebenen Mythos ist auch hier die Wirklichkeit eine, die sich in vielfältiger Form darstellt: Ich kann die Vielfalt sehen, Eigenschaften unterscheiden und Differenzierungen vornehmen, und das ist eine Ebene der Betrachtungsweise, der wir uns normalerweise im Alltag bedienen. Es gibt aber auch noch eine ganz andere Ebene und Betrachtungsweise, das ist die der Erkenntnis der Einheit. Zwischen diesen zwei grundsätzlichen Betrachtungsweisen kann man gleichsam hin- und her fluktuieren, wenn man nur einmal zur Einheits-erfahrung durchgedrungen ist. Dies ergibt eine ganzheitliche Perspektive, die die Welt anders zu sehen lehrt, als wenn nur die Differenzierung wahrgenommen wird.

Denn sieht man die Einheit, so nimmt man gleichsam das einheitliche Feld der Wirklichkeit wahr, die Interaktion zwischen allen Teilaspekten, auch wenn diese nicht in jeder Weise sogleich manifest ist. Sitzen

⁴ Als Vedānta bezeichnet man die Literatur, die in den Sammlungen am Ende der Vedas steht, vor allem die Upanišaden, die in der Zeit von ca. 800 v.Chr. bis 200 n.Chr. entstanden sind. Die klassische Zeit dieser Literaturen liegt in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und ist somit zeitgleich mit dem Buddha (ca. 560–480 v.Chr.). Später zählte man zur vedāntischen Literatur noch die Brahma-Sūtras des Bādarāyaṇa (ca. 4. Jh. n.Chr.) und die aus dem Mahābhārata stammende Bhagavadgītā hinzu. Die vedāntischen Schriften haben drei klassische Interpretationen erfahren, nämlich die nicht-dualistische (Advaita Vedānta, Hauptvertreter ist Śāṅkara, ca. 800 n.Chr.), die modifiziert nicht-dualistische (Viśiṣṭādvaita Vedānta, Hauptvertreter ist Rāmānuja, 1050–1137) und die dualistische (Dvaita Vedānta, Hauptvertreter ist Madhva, 1199–1278). Alle drei Philosophen waren bezeichnenderweise Sünder.

zum Beispiel Menschen als Gruppe zusammen und reden nicht miteinander, gibt es doch eine verborgene Interaktion; sie erzeugen um sich herum ein Feld, wirken auf die anderen und haben »eine Ausstrahlung«, die ihrerseits zurückwirkt. Dies ist nur ein Gleichnis. Denn noch viel stärker spürbar und von ganz anderer Erfahrungsqualität ist der nicht-dualistische Zusammenhang aller Dinge für ein Bewußtsein, das in einem meditativen Zustand ist. Bei sprachlichen Vergleichen handelt es sich also nur um Gleichnisse für die viel grundsätzlicher und ursprünglicher wahrgenommene Einheit aller Dinge, die sich sprachlichem Ausdruck entzieht, denn Sprache ist auf die Dualität von Subjekt und Objekt angewiesen.

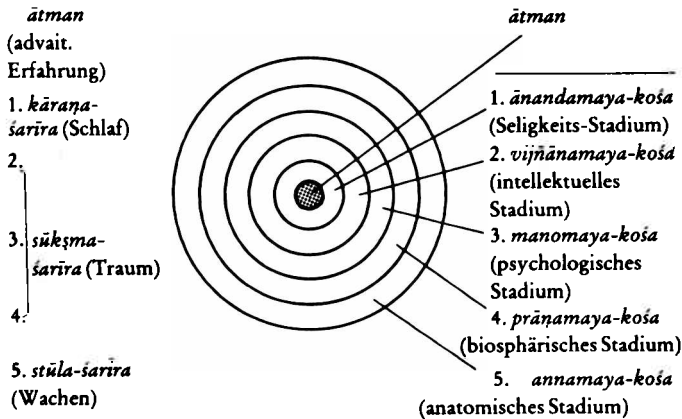
Immerhin wird auch durch solche Vergleiche deutlich: Die Kommunikation bzw. Kommunion zwischen den einzelnen Individuen betrifft nicht nur Personen, sondern auch Dinge. Gravitation etwa wäre nur ein physikalisch meßbarer Aspekt eines zugrunde liegenden Kontinuums, das die Wirklichkeit ausmacht. Das, was alles zusammenhält, was der transzendente Grund hinter der Erscheinungswelt ist, was die Einheit von allem darstellt, nennt man *brahman*.

Über das *brahman* wird dann in verschiedenen philosophischen Lehrsystemen spekuliert: Hat es Eigenschaften oder nicht? Es kann natürlich keine Eigenschaften haben, denn andernfalls wäre es geteilt und getrennt, es kämen logische Unterscheidungen ins Spiel, die wir im Abendland seit Plato und Aristoteles selbstverständlich auch kennen. Nein, das *brahman* ist ungeteilte Ganzheit in sich selbst. Es gibt kein *brahman* irgendwo jenseits der Welt, im Himmel oder irgendwo in einem raum-zeitlich bestimmbareren Bereich, sondern es ist die Kraft (*śakti*)- und das ist einer der Ausdrücke, mit denen man den Wirkungsaspekt des *brahman* bezeichnet -, die »die Welt im innersten zusammenhält«, und zwar so, daß es von diesem Wirken in keiner Weise selbst modifiziert würde.

Und nun fügt sich die wichtigste Intuition indischer Geisteswelt an: Dieses *brahman*, diese Kraft, diese Urenergie ist nicht nur in jedem einzelnen Atom, sondern dieser innere Kern der Wirklichkeit ist auch der Kern, das innere Selbst jedes einzelnen Menschen. Der Begriff dafür ist *ātman*, ein Selbst, das den verschiedenen individuellen Ausformungen, den verschiedenen Menschen, zugrunde liegt.

Das folgende Schema zeigt den Aufbau des Menschen nach der Vorstellung der Taittirīya Upaniṣad, wobei deutlich wird, wie sich der eine

Grund (*ātman*) im Stufenaufbau der manifesten Wirklichkeit (die Ebenen des Menschlichen) entfaltet und doch gleichzeitig transzendent bleibt.



Der *ātman* muß in diesem Schema so verstanden werden, daß er nicht nur als eine Substanz erscheint, um die sich die anderen Ebenen konstituieren würden, sondern als innere Kraft, die alle Ebenen durchdringt. Die erste Ausprägung, Emanation oder Transfiguration (hier unterscheiden sich die philosophischen Interpretationen voneinander) ist *ānandamayakośa*. *Kośa* bedeutet Hülle. In *ānandamaya* begegnet uns der Begriff *ānanda*, Seligkeit. Dieser eine Grund der Wirklichkeit verhält sich hier in der ersten Ausformung zu sich selbst und erzeugt dabei Seligkeit. Die nächste Form, schon nach außen gehend weniger subtil, ist *vijñānamayakośa*, das was man die geistige Sphäre, die reine geistige Anschauung, nennen kann. Die dritte Stufe, *manomaya-kośa*, ist die psychologische Ebene, abgeleitet von *manas* (urverwandt vielleicht mit unserem Wort »Mensch«), der hier die verschiedenen Aspekte des Bewußtseins, der Emotionen, des Willens, des diskursiven Denkens, bezeichnet. Die nächste Ebene, *prāṇamayakośa*, ist der biosphärische Bereich, das Atemgeschehen, die Selbstorganisation der Lebewesen in Biorhythmen oder ein subtil-körperlicher Bereich. Die fünfte Ebene, *annamayakośa*, die aus Nahrung gemachte Hülle, ist die physische Ebene des Menschen, die materiellen Formen der Wirklichkeit.

Dieses Schema legt nahe, daß es nach außen hin eine Abnahme an Sub-

tilität gibt, wobei sich der Begriff Subtilität so definiert, daß die Erscheinungen am subtilsten sind, die einander durchdringen können. Die am wenigstens subtilen Formen sind starr und relativ träge. Wenn ich zwei materielle Körper miteinander in Beziehung bringe, können sie einander nicht durchdringen. Einer muß den anderen verdrängen, um den Raum des je anderen einnehmen zu können. Sie haben eine in sich verfestigte Struktur und sind darum wenig subtil. Wenn ich aber zwei Flüssigkeiten miteinander vermische, so können sie einander meistens durchdringen, d.h. die Flüssigkeiten sind strukturell weniger fest und subtiler. Gase weisen einen noch höheren Grad an Subtilität auf. Ein noch höherer Grad an Subtilität wird im menschlichen Bewußtsein angenommen, denn Gedanken können einander durchdringen. Der Bewußtseinsprozeß kommt gerade dadurch in Gang, daß unterschiedliche Gedanken und Impulse einander durchdringen, ohne daß ein Impuls den anderen verdrängen oder auslöschen müßte. Es gibt aber noch viel subtilere Bewußtseinsstadien, die man in meditativen Bewußtseinszuständen erlebt, die jenseits der Rationalität liegen. Mir scheint, daß diese indischen Vorstellungen von Subtilität eng mit dem verwandt sind, was die moderne Systemtheorie als selbstreferentielle Organisationsform bezeichnet.

Der innerste Kern der Wirklichkeit ist also der *ātman* bzw., auf kosmischer Ebene, *brahman*. Wenn man zum *ātman* vordringt, erlebt man die Einheit der Wirklichkeit, wobei es sich nicht um eine statische Einheit handelt, von der die Differenzierung ausgeschlossen wäre - denn dann hätte man wieder die Dualität zweier Bereiche und wäre gerade nicht zur Einheit vorgedrungen. Sondern es geht präzise um eine Nicht-Dualität, die beides als Momente in sich vereinen kann.

Man analogisiert nun diese Hierarchie im Wirklichkeitsaufbau mit den unterschiedlichen Bewußtseinserfahrungen in Wachen, Traum und Tiefschlaf, wobei, wie das Schema zeigt, auch hier die verschiedenen Subtilitätsgrade der Maßstab für die Unterscheidung sind. Wir haben also zunächst die eine ungeteilte Ganzheit, die in sich in Seligkeit ruht. Wie kommt es aber, daß diese Einheit, die auch mit den Metaphern Sein-Bewußtsein-Seligkeit (*saccidānanda*) bezeichnet wird, plötzlich als Vielheit erscheinen kann und sich als individualisierte Formwelt manifestiert? In Indien macht man die *māyā* dafür verantwortlich, daß aus der einen - im Falle des Mythos von Viṣṇu träumenden - Einheit das Viele wird. Das Wort *māyā* kommt sprachge-

schichtlich von der Wurzel »mā«(messen), was auch mit Griechisch *mētron* verwandt ist. Es ist das Meßbare, der Bereich, in dem sich die eine Wirklichkeit, die nicht definierbar, weil nicht abgrenzbar ist, differenziert. *Māyā* ist das Abgrenzende, unter dessen Perspektive Formen erscheinen, die als solche meßbar, denkbar, überhaupt zugänglich sind. Der Preis dafür ist die Aufgabe der Ganzheit. *Māyā* bedeutet dann zweierlei: zum einen die Welt der Vielheit als Manifestation der göttlichen Schöpferkraft - wobei allerdings im Advaita Vedānta das Verhältnis zwischen *māyā* und *brahman* nicht bestimmbar (*anirvacanīya*) ist, denn *brahman* kann nicht determiniert sein - und zum anderen wird *māyā* vor allem in späterer Zeit die Kraft der Illusion und Täuschung, die dafür verantwortlich ist, daß wir an der Oberfläche der Wirklichkeit bleiben, die Dinge getrennt erfahren, Entgegensetzungen spüren, aus diesen Gegensätzen Angst und Furcht entwickeln, aus Furcht wiederum Aggressivität erzeugen und die ganze Fragmentierung der Menschheitsgeschichte hervorbringen. *Māyā* ist dann die große Verführerin, die dafür verantwortlich ist, daß wir nicht mehr das Ganze wahrnehmen können. Dennoch, in dieser Welt der *māyā* ist das *brahman* ständig anwesend, ja es ist in Wahrheit das einzig Seiende, nur erkennen wir es nicht. In Indien sagt man: Gott ist in dir, ja du bist im tiefsten Herzen nicht verschieden von Gott, aber du erkennst es nicht, und das hat das Übel zur Folge, weil diese Nichterkenntnis eine falsche Projektion der Wirklichkeit - ihre Gespaltenheit - zur Folge hat.

Māyā ist aber auch dafür verantwortlich, daß das Eine (*tad ekam*), das keine Qualitäten hat (*nirguṇa brahman*), nun in Eigenschaften differenziert (*saguṇa brahman*) erscheint, und zwar als persönlicher Gott (*īśvara*), der sich dann auf der Erde manifestiert als Goldene Saat (*hiranya-garbha*) oder Erstgeborener der Schöpfung und aus diesem dann die Welt der Vielheit materieller Formen (*virāj*) hervorgeht. Auch diesen drei Stufen entsprechen die unterschiedlichen Subtilitätsgrade des Bewußtseins in Schlaf, Traum und Wachbewußtsein. Hinter diesen drei Bewußtseinsstufen steht aber eine vierte, *turiya*, die Stufe des meditativen Einheitsbewußtseins, in der die Ganzheit der Wirklichkeit oder der *ātman* bzw. das *brahman* direkt erfahren wird. Das ist, in Kürze gesagt, das Gesamtgebäude der philosophisch reflektierten Wirklichkeitserfahrung im Advaita Vedānta.

Der *ātman* wird der »innere Lenker« (*antaryāmin*) genannt. Auf der Ebene der personalen Gottes- und Wirklichkeitserfahrung kann man also

sagen, daß Gott innerer Lenker in allen kosmischen und menschlichen Vorgängen ist, das verborgene Subjekt aller Aktivität, das Subjekt des Denkens, denn nicht »ich« denke, vielmehr ist der *ātman* der »Denker des Denkens«, wie es in den Upaniṣaden heißt, er ist der »Hörer des Hörens« usw., er ist alles in allem. »Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern *im* Zeitlichen. Das Zeitliche hat deshalb keine Existenz in sich selbst. Dies nicht zu erkennen, ist der Grundirrtum des Menschen. Wenn die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist - nämlich abhängige Wirklichkeit - ist sie keine Illusion. Die Illusion besteht vielmehr darin, daß wir einen unrealen Begriff von der Wirklichkeit haben und das, was nur Hülle des Realen ist, für real halten. *Wirkliches Sein (sat)* kommt nur dem *brahman* zu.«⁵

In der dem Advaita zugrundeliegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Befreiung und Verstrickung aufgehoben in eine Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder der ewigen Gegenwart. Diese Philosophie ist also kein Subjektivismus, sondern sie sucht das zu ergründen, was die Subjekt-Objekt-Dualität transzendiert, nämlich das reine Bewußtsein, das hinter allem Wandel und gleichzeitig in allem Wandel der Wirklichkeit ist und wirkt. Ich zitiere aus der Bhagavadgītā, dem bekanntesten philosophischen Lehrgedicht, das dieses nicht-dualistische Verhältnis von Gott und Welt bzw. Ewigkeit und Zeit, Ganzheit und Verschiedenheit gut zusammenfaßt. Gott, also das absolute *brahman*, das hier als persönlicher Gott erscheint, damit sich der Mensch zu ihm verhalten und in Beziehung treten kann, spricht⁶:

Wer in den Lebewesen all denselben höchsten Herrn erblickt,
Der nicht vergeht, wenn sie vergehn, - wer das erkennt, hat recht erkannt.
Denn wer denselben Herrn erkennt als den, der Allen innewohnt,
Verletzt das Selbst nicht durch das Selbst und wandelt so die höchste Bahn.

Alle Wesen sind in ihrer ursprünglichen Natur Ausprägungen des Einen. Weil dies ausnahmslos alle Wesen betrifft, so fügen die indischen nicht-dualistischen Philosophen hinzu, kann es unter der Erkenntnis dieser Einheit keinen Haß geben. Denn was den Grund meiner selbst und den Grund der anderen ausmacht, ist identisch. Der andere ist das

5 M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, a.a.O., 37.

6 Bhagavadgītā, 13,27f. (in der versmäßigen Übertragung Leopold von Schröders).

Selbst in anderer Form. Wer der Vielheit in ihrem Wesen begegnet, erfährt immer das Eine. Das Transzendente ist ganz und gar im Immanenten, und das Immanente ist nicht ohne das Transzendente, das sein Wesen ist. Damit schwindet die Bedrohung durch den Abgrund des Fremden oder die Grenze dahin. Der andere gilt demzufolge nur unter einem bestimmten Aspekt als anders, im Wesen aber ist er der gleichen Natur wie ich selbst. Die Folge davon ist Furchtlosigkeit.

Aspekte des christlichen Wirklichkeitsbegriffs

Auf dem hier entfalteten Hintergrund scheint mir die Deutung des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth als Inbegriff der Christuswirklichkeit eine besondere Zuspitzung zu erfahren. Auf der einen Seite ist Jesus von Nazareth in Bethlehem geboren, in Palästina aufgewachsen und in Jerusalem gestorben. Seine Geschichte vollzieht sich, wie jedes geschichtliche Ereignis, unter begrenzten raum-zeitlichen Koordinaten - er ist eben nicht in Athen oder Benares aufgetreten. Diese historisch bedingte Erscheinung hat aber nach biblischem Zeugnis und dem Glauben der Christen universale Bedeutung. Man hat also von vornherein dieses Spannungsfeld von Konkretion, Bedingtheit und Abgrenzung auf der einen, und Universalität, Öffnung, Ausbreitung für die ganze Welt auf der anderen Seite interpretieren müssen. Dies können wir an zwei Ereignissen noch klarer verdeutlichen. Das eine ist die Krippe, die Geburt Jesu in Bethlehem, das, was wir Inkarnation (Menschwerdung) nennen. Das andere ist das Pfingstereignis, die Ausbreitung und Entschränkung dieses historisch-bedingten Ereignisses für die ganze Welt in Sprachen, die sehr verschieden sind bzw. eine Sinnvermittlung darstellen, die sprachliche Kommunikation überhaupt transzendiert, wenn wir die Erzählung der Apostelgeschichte so interpretieren können.

Jedes Ereignis kann nur dann sinnvoll gedeutet werden, wenn es in einen Zusammenhang gestellt wird. Unterschiedliche Bezugssysteme ergeben demzufolge verschiedene Sinndeutungen. So wird auch die Deutung von Geschichte als ganzer nur von einem Bezugsrahmen aus möglich sein, der die Konkretheit des jeweils als Ganzheit Angenommenen übersteigt. Dies muß nicht heißen, daß Geschichte nur von einem ihr jenseitigen überzeitlichen Rahmen her sinnvoll zu deuten wäre - der

Rahmen kann möglicherweise auch in zeitlich abgrenzbaren Einheiten abgesteckt werden -, es bedeutet aber, daß jeder Rahmen das, was er umrahmt, übersteigt. Konkretheit und Universalität Christi sind das Spannungsfeld, in dem sich der Rahmen für die Manifestation oder die Offenbarung Gottes selbst setzt, und in diesem Spannungsfeld erscheint nach christlichem Verständnis die Gesamtheit der Geschichte in einem neuen Licht, d.h. in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung.

Diese Spannung hat auch zu dem geführt, was im 4. Jahrhundert als Dreieinigkeit formuliert worden ist. Diese Trinitätslehre scheint mir die strukturelle Entsprechung zu dem zu sein, was sich in der nicht-dualistischen Philosophie Indiens abzeichnet, auch wenn zunächst die verwendeten Begriffe und Symbole, im wesentlichen griechischen Ursprungs, natürlich völlig verschieden sind. Die Trinitätslehre wäre demnach ein Symbol für die Einheit der Wirklichkeit angesichts der Betroffenheit der christlichen Gemeinde durch die konkrete Sinnggebung des Lebens durch Jesus von Nazareth, die aber universale Bedeutung für den Kosmos, für die Wahrnehmung von Wirklichkeit mit Blick auf Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung überhaupt hat.

Was besagt nun die Trinitätslehre für unsere Frage nach dem Verständnis der Wirklichkeit? Zunächst scheint ja die Dreieinigkeit eine Aussage über Gott allein zu sein, d.h. zunächst nicht ein Symbol für die Wirklichkeit als solche darzustellen. Gott wäre dann ein von der Welt unterschiedenes Wesen, das in sich dreifaltig ist, an der Grenze der Welt dann aber gleichsam seine eigene Begrenzung hätte. In der Tat ist die Trinitätslehre oft in dieser Weise (miß)verstanden worden. Dies ist deshalb ein Mißverständnis, weil ja gerade ihre Intention die ist, die unendliche Bedeutung des historischen Ereignisses Jesus Christus so darzustellen, daß die Aspekte der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Geschichtlichen vermittelt werden. Das kann für den Wirklichkeitsbegriff nur heißen, daß es keine primäre Differenz zwischen Gottes- und Wirklichkeitssymbol, auch nicht in bezug auf die Trinitätslehre, geben kann. Diese beiden Ebenen sind vielmehr im trinitarischen Geschehen aufgehoben, und zwar ganz im Sinne eines nicht-dualistischen Verständnisses von Wirklichkeit.

Die Trinitätslehre ist ein spezifischer Beitrag zur Lösung des Problems des Verhältnisses von Einheit und Vielheit oder Gott und Welt, ganz im Sinne der Fragestellung in Platos Parmenides-Dialog: sie läßt die Einheit in der Verschiedenheit denken. Auch die Frage nach der Heilsge-

wißheit steht hinter dem Entwurf trinitarischen Denkens, und genau das ist jenes schon angeschnittene Problem des Konkreten und Universalen, nun aber zugespitzt auf die Frage nach der Erlösung. Gott ist auch nach der Trinitätslehre einer, d.h. es geht nicht um das mathematische Problem der Differenz zwischen endlichen Zahlen. Aber er ist nach der Trinitätslehre eine in sich differenzierte Ganzheit, die durch diese Spannung von Einheit und Differenzierung jene Dynamik erzeugt, durch die Wirklichkeit sein kann.

In Indien heißt es, daß das Absolute zugleich Sein (*sat*), Bewußtsein, d.h. in sich reflektiertes Sein (*cit*), und die absolute Seligkeit dieser Kommunikation (*ānanda*) ist. Gott ist in sich einer, aber er muß nach christlichem Verständnis in sich differenziert sein, weil sonst sein Wirken nach außen eine Differenz zu seinem Wesen bedeuten würde. Man hat dies die Einheit von immanenter (Sein nach innen) und ökonomischer Trinität (Wirken nach außen) genannt. Denn wären Wesen und Wirken gleichsam zwei Ebenen in Gott, gäbe es einen Gott über Gott, der in seiner Wirkung nicht erkenn- und erfahrbar ist, und somit könnte es keine Gewißheit geben, daß das Wirken Gottes letzte Autorität und Gültigkeit hat, d.h. das in Christus vermittelte Heil wäre ungewiß. Dies ist der theologisch-soteriologische Grund für den nicht-dualistischen trinitarischen Gottesbegriff.

Das, was wir Gott oder den letzten Grund der Wirklichkeit nennen, hat in sich diese Bewegung, er ist ein lebendiger Gott, und ich verweise in diesem Zusammenhang gern auf Johannes Damascenus' Begriff von der Perichorese. Ob man diesen Begriff nun mit Reigentanz (von griech. *perichoreuō*), der zwischen den drei Personen in Gott stattfindet, oder als »Herumschreiten« (von griech. *perichōreō*) übersetzt, ist für unser Argument zweitrangig, denn es bleibt der symbolische Ausdruck für die Einheit in differenzierter Bewegung bzw. für den »Kreislauf des ewigen göttlichen Lebens«, der einem »Austausch der Energien« zu vergleichen wäre.⁷ Vater, Sohn und Geist sind die drei Aspekte, die durch ihre Beziehung zueinander konstituiert sind, denn einer kann nicht ohne den anderen sein, wie die trinitarische Relationenlehre zeigt, d.h. sie sind nicht »Substanzen«, die sekundär miteinander in Beziehung treten, sondern ihr Wesen *ist* diese Beziehung. Wir könnten auch sagen, daß das Eine - oder Gott bzw. die grundlegende Wirklich-

7 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 191.

keit - *in* ständiger Bewegung *ist*. Nicht, als ob er erst wäre und sich dann bewegt, sondern die Bewegung *ist* seine Wirklichkeit. Diese Bewegung schafft sozusagen die »Kondensationspunkte«, die wir im Symbol als Vater, Sohn und Geist bezeichnen. Diese drei sind im Prozeß der Bewegung enthalten, d.h. sie werden in der Bewegung manifestiert.

Kehren wir zur Metapher des Tanzes zurück: Der Tanz ist dann vollkommener Tanz, wenn er zur selbstvergessenen Bewegung wird, wenn also die einzelnen Aspekte der Wirklichkeit des Tanzes nicht als in sich substantiell existente Größen erscheinen, sondern wenn ihr Wesen und ihre Einheit in dem Werden der Bewegung begründet sind. Die Einheit der Wirklichkeit ist dann nicht eine von der Vielheit getrennte Realität, sondern der Grund, die Kraft bzw. der andere Aspekt in allem Werden der Vielheit. Die Wirklichkeit wäre demnach rhythmisch geordnete Bewegung, die aus diesem energetischen Geschehen die Welt der Vielheit kontinuierlich aus sich heraus schafft. Und genau das läßt uns an Aussagen der neueren Elementarteilchenphysik oder Systemtheorie denken, die also keineswegs nur mit östlichen philosophischen Vorstellungen kompatibel sind, sondern, wie ich meine, durchaus auch dem Wesen des trinitarischen Gottes- bzw. Wirklichkeitsbegriffs entsprechen können.

Nun gibt es aber einen wesentlichen Unterschied zu den indischen Anschauungen im Advaita Vedānta, den ich andernorts ausführlich herausgearbeitet habe⁸, und den erneut anzudeuten ich nicht umgehen kann, weil er erhebliche Konsequenzen für unser Wirklichkeitsverständnis und das daraus abzuleitende Verhalten hat. Es handelt sich nämlich nur auf den ersten Blick um einen ost-westlichen Gegensatz in der Religionsphilosophie; bei näherer Betrachtung werden wir erkennen, daß es sich um Typen der Wirklichkeitserkenntnis handelt, die in verschiedenem Gewande auch in Europa, gewiß auch in säkularer Gestalt, auftreten.

Im strengen Advaita Vedānta Śaṅkaras hat der Aspekt des »*brahman* mit Eigenschaften« (*saguṇa brahman*), d.h. die Welt der Vielfalt und individuellen Differenzierung, letztlich nicht den gleichen qualitativen Rang oder Grad an Wirklichkeit wie das qualitätslose, in sich ruhende und völlig ungeteilte *brahman* (*nirguṇa brahman*). Dies hängt mit dem schon erörterten Problem zusammen, daß man das Verhältnis zwi-

8 M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit, a.a.O., 213ff.

schen dem Prinzip der Differenzierung oder konkretisierenden Individuation (*māyā*) und dem einen *brahman* nicht klären kann. Man begnügt sich mit der Aussage, daß es unaussprechlich (*anirvacanīya*) ist. Denn wäre die Vielheit verschieden vom *brahman*, gäbe es neben dem *brahman* ein zweites, womit nicht mehr die Einheit des Einen gedacht werden könnte. Wäre hingegen *māyā* eins mit dem *brahman*, müßte man im *brahman* Differenzierung und Bewegung anerkennen. Genau das jedoch will der Advaita Vedānta um der Reinheit des Begriffs des Einen willen vermeiden. Er denkt somit eine statische Einheit, die folgerichtig die Welt der Vielheit nicht als letztgültigen Aspekt der Wirklichkeit gelten lassen kann.

Die Folge dieses Wirklichkeitsbegriffes ist, daß die geschichtliche Differenzierung in der Welt abgewertet wird, mit zum Teil weitreichenden Konsequenzen für das Selbstverständnis des geistigen Menschen im gesellschaftlichen Prozeß! Es kommt zu einem neuen Dualismus, den ich als existentiellen Dualismus bezeichnen möchte, wie wir ihn auch in der Geschichte des Christentums durchlaufen haben - die Abwendung von dieser Welt des Übels wird gerechtfertigt mit der Hoffnung auf ein ewiges Paradies, die Entfaltung des Geistigen wird erkauf mit der Abtötung des Leiblichen. Ich sprach davon, daß dieser Dualismus auch im säkularen Gewand auftreten kann: Im Namen eines Prinzips (der Weltverbesserung, des Fortschritts, der Zukunft) wird der konkrete Mensch geopfert.

Die Trinitätslehre, so scheint mir, denkt hier konsequenter nicht-dualistisch als der Advaita Vedānta, denn der Aspekt des Sohnes, die Welt der geschichtlichen Konkretion, hat den gleichen Status im trinitarischen perichoretischen Geschehen wie der Vater und der Geist. In der Trinität kann man das eine ungeteilte Ganze in Bewegung denken, im Advaita Vedānta keineswegs. Dort kann es sich manifestieren, aber es hat dennoch keine Bewegung in sich, die sein Wesen ausdrücken würde.

Ein konsequent nicht-dualistisches Verständnis der Wirklichkeit kann jedem individuellen Wesen den gleichen Rang zubilligen wie der meditativ geschauten Einheit, weil die Einheit nicht außerhalb der Konkretion ist, sondern sich vielmehr als der eine Pol in der perichoretischen Bewegung in, mit und unter dem anderen Pol der jeweils individuellen Gestalten erzeugt. Das konkrete Geschöpf ist dann gleichsam eine andere Form des einheitlichen Grundes. Dabei sind die Einzelwesen - ich

erinnere an das Bild vom Pilz und Myzel - von vornherein auf eine we-
sensmäßige Kommunion mit allen anderen Wesen im Einheitsgrund
der perichoretischen Trinität angelegt. Vereinsamung und Fragmen-
tierung sind damit im Ansatz überwunden. Im übrigen haben der Ma-
hāyāna-Buddhismus sowie die *bhedābheda*-Schulen (Unterscheidung
in Nicht-Unterscheidung) des Vedānta und der tantrische Śaivismus
(besonders der Philosoph Abhinavagupta) dieses Problem ebenfalls
erkannt. Das Eine ist nirgendwo in Abstraktion von der Welt der
raum-zeitlichen Differenzierung zu haben, sondern es ist ein Aspekt an
ihr, wie umgekehrt die raum-zeitliche Betrachtungsweise immer zum
Ganzheitsbewußtsein hinzutreten muß, damit eine adäquate Schau
der Wirklichkeit möglich wird.

Zusammenfassende Thesen

1. Es besteht offensichtlich eine Differenzierung in der Wirklichkeit,
die sich in der Verschiedenheit von physikalischen, biologischen, psy-
chologischen und spirituellen Prozessen darstellt. Es handelt sich um
eine »Hierarchie« des Seins, wobei die jeweils unterschiedlichen Ebe-
nen durch verschiedene Kommunikationsstrukturen und/bzw. Organi-
sationsdichte gekennzeichnet sind. Auf der biologischen Ebene etwa
sind die Gesetze der Physik ebenfalls gültig, aber biologische Systeme
sind in einer Weise redundant, die durch physikalische Vorgänge al-
lein nicht erklärbar ist, oder mit anderen Worten, das biologische Sys-
tem hat qualitativ eine höhere Komplexität als das physikalische. Dies
entspricht dem oben eingeführten Begriff der Subtilität. Ähnliches
trifft auf die psychologisch/mentalene Bereiche und die spirituelle Ebe-
ne zu, wobei wir im europäischen Denken die dem spirituellen Bereich
entsprechenden Bewußtseinserfahrungen bisher fast vollständig vernachlässigt haben.

Die Frage ist: Wie verhalten sich diese Ebenen zueinander? Mir
scheint, daß in dem Modell der Einheit in der Differenzierung, wie wir
es oben entwickelt haben, sowohl die Ganzbewegung (David Bohm)⁹
des Systems als auch die Differenzierung in hierarchisch strukturierte
Ebenen gedacht werden kann.

9 D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London 1981.

2. Organismen können als sich selbst steuernde Systeme verstanden werden, d.h. umgekehrt, alles was sich selbst steuert und nach einer Dynamik verhält, die es in sich selbst erzeugt, kann als Organismus angesprochen werden. In diesem Sinne etwa ist das ökologische System Erde selbstverständlich ein Organismus. So wie die Trinität sich in ihrer eigenen Bewegung und Kommunikation ihrer Aspekte ständig neu hervorbringt und gleichsam die Struktur, nach der diese Bewegung geschieht, ebenfalls nichts Vorgegebenes ist, sondern im Werden »geschieht«, so bringen sich abhängig von dieser Bewegung im Grunde der Wirklichkeit auch alle anderen Systeme hervor.

Die Konsequenz wäre, daß wir den in ganz anderen Zusammenhängern gewonnenen Begriff des Dualismus von belebter und unbelebter Materie aufgeben müßten. Noch gravierender aber ist, daß selbstverständlich auch der Dualismus von Geist und Materie hinfällig würde, da es sich hier um unterschiedliche Ebenen von Subtilität handelt, die im gleichen Grunde wurzeln. Es sind viele Zwischenebenen der Interaktion zwischen diesen Größen denkbar. Das heißt nicht, daß der Unterschied etwa zwischen Geist und Materie nivelliert würde. Es geht vielmehr präzise darum, den Dualismus so aufzuheben, daß die Unterschiede als miteinander kommunizierende Aspekte im Ganzheitsgrund selbst erkannt werden, so daß Fragmentierung überwunden werden kann, Differenzierung aber nicht geleugnet wird.

3. Wie verhält sich die vertikale Ganzheit, die durch die verschiedenen Ebenen des Physischen, Biologischen, Psychischen und Spirituellen konstituiert ist, zu den horizontalen Unterscheidungen, also den verschiedenen Individuen, die auf jeder Ebene und im Zusammenspiel der Ebenen existieren - von den Individualitäten der Atome und Moleküle bis hin zu den individuellen Menschen. Kann man die Erkenntnis von der Einheit der Wirklichkeit bzw. die Vorstellung, daß in allen derselbe göttliche Funken oder derselbe *ātman* wirkt und lebendig ist, mit der (zumindest für christliches Bewußtsein) notwendigen Einsicht verbinden, daß auch angesichts der Einheit die Individuen dennoch nicht unterschiedslos im Meer des Einen zusammensinken?

Das ist, so scheint mir, möglich vermittels der Vorstellung des nicht-dualistischen Wirklichkeitsbegriffs, wie ich ihn darzulegen versucht habe. Es gibt verschiedene Erkenntnisweisen, die es möglich machen, Wirklichkeit als Einheit oder differenzierte Vielheit zu sehen. Wir können von der Ebene der Vielfalt zur Ebene der Einheit gehen und umge-

kehrt. Um dies zu veranschaulichen, möchte ich nochmals zu dem Beispiel des Pilzes zurückkommen: Ich kann die Individualitäten über der Oberfläche betrachten oder/und das einheitliche Myzel unter dem Grund. Erst beides zusammen ergibt das korrekte Bild des betreffenden Erkenntnisgegenstandes. Die Individualitäten sind und bleiben verschieden, aber dennoch erkenne ich, daß eine Struktur durch die andere und in der anderen ihr Sein hat, das individuell-einmalig und universal-ewig zugleich ist.

Die Wirklichkeit gleicht also nach diesem Modell weniger einer Welt, die aus verschiedenen Substanzen zusammengesetzt wäre, die zunächst grundsätzlich voneinander verschieden sind, sondern eher einem Netz von Beziehungen und nicht-substantiellen Strukturen, die sich in ihrem Zusammenspiel zu dem verdichten, was uns als »Hierarchie des Seins«, wie wir oben sagten, erscheint.

Augustinus weist bereits in diese Richtung, wenn er das, was mit der Dreieinigkeit gemeint ist, in dem Begriff von Beziehungen (*relationes*) ausdrücklich will.¹⁰ In zeitlichen Metaphern können wir von einer umfassenden Gleichzeitigkeit der Phänomene bzw. zeitewiger Einheit sprechen. Dies ist, so werden die indischen Philosophen aber auch abendländische Mystiker nicht müde zu betonen, nicht bloße Spekulation, sondern entspricht einer spezifischen Bewußtseins erfahrung, die dem meditativ geübten Bewußtsein zuwachsen kann. Diese Bewußtseins erfahrung erlaubt einen Wirklichkeitsbegriff, der fragmentierende Wahrnehmung und trennendes Verhalten überwinden hilft. Mir scheint, wir können hier in der Begegnung mit den asiatischen Kulturen etwas Altes und durchaus Eigenes neu lernen.

10 Augustinus, De Trinitate 5,11,12 u.a.