

AUF SPIRITUELLER SUCHE Zu Hause in zwei Religionen?

Michael von Brück

1. Vorbemerkung

Als der deutsch-japanische Jesuitenpater und Zen-Meister Hugo M. Enomiya-Lassalle Anfang der 1970er-Jahre zum ersten Mal nach Ostdeutschland kam, um dort Zen einzuführen, kamen wir im Gespräch auf die Frage, ob er jemanden kenne, der den Weg der Erfahrung, den Europäer zweifellos mit südasiatischen oder ostasiatischen Meditationsformen machen können, zum Ende gegangen sei. Lassalle überlegte einen Moment und sagte: „Abhishiktananda“. Damals hörte ich diesen Namen zum ersten Mal. Lassalle zog ein Büchlein heraus (damals noch nicht übersetzt): „Prayer“¹. Und so fing ich an, mich zunächst literarisch mit Abhishiktananda zu beschäftigen, um dann später, als ich einige Jahre in Indien lebte, buchstäblich in seinen Fußspuren zu wandern und Erfahrungen zu machen, die von ihm vorgezeichnet waren. Ich habe ihn nicht mehr kennen gelernt, denn ich kam erst 1976 nach Indien.

Das Thema dieses Vortrags ist gegenüber den Intentionen Abhishiktanandas problematisch. Denn er wehrte sich gegen Definitionen, Einordnungen, Abgrenzung und mentale Schablonen. Und auch für die Betrachtung aus zeitlichem Abstand gilt: Eine Gestalt seines Formats lässt sich nicht einordnen. Zumindest ergibt sich aus Einordnungen kein hinreichendes Bild seiner Persönlichkeit. Aber das gilt letztlich für jeden Menschen. Wenn wir das Thema dennoch verfolgen, so deshalb, weil unter den Begriffen, die hier auftauchen, einige Facetten seines Lebens und Denkens kommunizierbar werden. Abhishiktananda ist Europäer, genauer: Franzose. Sein Leben und Denken erschließt sich uns nur, wenn wir ihn in dieser Heimat betrachten. Er ist auf Grund bestimmter Erfahrungen mit diesem seinem Erbe nach Indien aufgebrochen, wollte sich dort beheimaten und fand Ant-

1 Le Saux, Henri, *Prayer*, NewDelhi 1967 (Übersetzungen sind verzeichnet bei: Hackbarth-Johnson, Christian, *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktananda*, Frankfurt u.a. 2003).

worten auf die Fragen, die ihm die erste Heimat nicht beantworten konnte. Aber der Hintergrund, der Horizont seines Fragens ist die europäische Geschichte. Zwei große Gestalten der europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts sind es, die mir symptomatisch zu sein scheinen für das, was Abhishiktananda auch umtrieb: Nietzsche und Kierkegaard. Nietzsche und Kierkegaard waren beide – in je unterschiedlicher Weise – existentiell betroffen, sie waren von der Form des Christentums, die sie kannten, total frustriert, enttäuscht, ja geschockt. Sie hielten ihre Religion für sich selbst entfremdet, und sie litten entsetzlich unter den Folgen. Sie reagierten aber auf unterschiedliche Weise. Wenn es einen bedeutenden und außerordentlich originellen „Mystiker“ im 19. Jahrhundert gegeben hat, dann war es Nietzsche. Diese Idee stammt nicht von mir, sondern von Albert Schweitzer, der einer der ersten protestantischen Theologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts war, der die Mystik tatsächlich wieder neu entdeckt hatte und das bedeutende Buch „Die Mystik des Apostels Paulus“ schrieb. Nietzsche hat im tiefsten Inneren mit der Frage gerungen, wie Christus als die Schlüsselgestalt, die die ganze europäische Geschichte geprägt hat, in neuer und anderer Weise leuchten könne, da sie verdeckt worden sei durch eine Geschichte der Um-Interpretationen, wie er meinte, durch eine unglückliche Kirchengeschichte. Und Nietzsche fand die Lösung nur in einer Abkehr von dem kirchlichen Christus. Keine Lösung, sondern eher ein verzweifelter Ausbruch aus der mentalen Integrität: er wurde verrückt – wirklich „verrückt“ – , sodass er seine letzten Dokumente mit „Nietzsche Dionysos“ unterschrieb. In dieser Verrückung steckt Hellsichtiges: Nietzsche meinte, dass diese beiden Figuren integriert werden müssten, so wie das Apollinische und das Dionysische zu integrieren seien, damit der europäische Geist erneut kreative Impulse freisetzen und die Herausforderungen des Lebens meistern könne. In Nietzsches Verrücktheit steckt also eine Klarsicht, eine Einsicht in Zusammenhänge, die der kirchlichen Tradition (sei sie protestantisch oder katholisch) abhanden gekommen war: die Dimension der schöpferischen, spielerischen, der gelösten Freude auf Grund einer Erfahrung, die den Geist verwandelt. Nietzsche hatte es sinngemäß so ausgedrückt: „Die Christen müssten mir erlöster aussehen, [...] wenn ich an ihren Erlöser glauben sollte.“²

Kierkegaard ist der andere, der im existenziellen Zweifel an der Beziehungsfähigkeit zu seiner Geliebten ebenso wie zu dem geliebten Gott mit sich selbst, mit seinem moralischen Skrupel, mit dieser Einengung der Tra-

- 2 Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra 2. Teil, Von den Priestern: „Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!“ (Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bänden, München 1954, 2, 350)

dition nicht zurecht kam. Er fand letztlich keinen Ausweg aus dem nicht nur moralischen, sondern existenziellen Dilemma und konnte im Zweifel die einzig mögliche Form authentischen Lebens sehen. Denn das, was dann als Ästhetisierung der Theologie bzw. als Ästhetisierung der Wahrnehmungsweise bei Kierkegaard in die Theologiegeschichte eingegangen ist, scheint mir auf eine in die Irre führende Spur zu deuten. Kierkegaard ist durch eine tiefe spirituelle Erfahrung gegangen, aber er fand in seiner Tradition, in seiner Umgebung und in den intellektuellen Werkzeugen, die sich ihm anboten, keine Hilfe, die Widersinne der europäischen Erfahrung zusammenzuführen und ein authentisches Leben zu gestalten, das bejahen kann, ohne den Zweifel zu verdrängen. Abhishiktananda steht meines Erachtens in dieser Reihe der großen Fragenden. Und ich werde im Folgenden erläutern, was ich damit meine.

2. Methodischer Zugang

Abhishiktananda regt zu dreierlei Feldern menschlichen Fragens an: zum Feld der Religion überhaupt, zum Feld der anderen Religionen und zum Feld der anthropologischen Grundfrage: „Wer bin ich?“ Dabei geht Abhishiktananda Wege, die nicht den traditionellen Methoden europäischen Denkens konform sind. Er zitiert nicht eine Reihe von Autoritäten, denen dann eigene Begriffe entgegengestellt würden. Er verhakt sich nicht in theologischen Richtigkeiten, sondern er geht existenziell über das Bekannte hinaus. Er beschreibt seine Sehnsucht, begibt sich körperlich und geistig in die Fremde, um dort sein Eigenstes zu finden. Methodisch ist das erste Feld ein Feld für die Kritik, das zweite ist die Möglichkeit zur Identifikation, und das dritte ist die Vermittlung von Wissen und Erfahrung.

Abhishiktananda wagt schon in früher Zeit, also noch in Frankreich, kritisch mit dem umzugehen, was er liest, was er in seiner Tradition erfährt. Er ist jemand, der den Zweifel und die existenzielle Verunsicherung – und zwar die Verunsicherung an seiner eigenen Identität – auf sich nimmt, um diese Kritik auszuhalten. Und das gerade als benediktinischer Mönch, der sich an eine Gemeinschaft gebunden hat, die er nicht verlässt, obgleich er sie ins Unendliche erweitert. Und das nicht im Trotz oder als geträumte Unmöglichkeit, sondern als erfahrene Realität. Das, so scheint mir, zeichnet sich schon ab, bevor er in die indische Welt eingetaucht ist. Er sucht. Und dabei können wir entdecken, dass er das bis zur Neige auskostet, was jeder von uns auch kennt. Bedenken wir nur, wie man Bücher liest. Man merkt auf bei dem, was dem ähnlich ist, was man selbst empfindet, streicht diese Gedanken zustimmend an und fühlt sich vielleicht beheimatet und aufgehoben in der Gemeinschaft des Ähnlichen. Das Widerständige wird uns wider-

wärtig, wenn wir es überhaupt wahrnehmen, solange als möglich tendieren wir dazu, es geflissentlich zu übersehen. Es erscheint uns schwierig, fremd, abstrus, empörend. Nicht so Abhishiktananda. Er sucht das Fremde, um sich daran zu reiben, um sich öffnen zu können, um das, was er sucht, nämlich sein Eigenes, zu finden. Abhishiktananda ringt im Zweifel. Er behauptet nicht, er sucht. Gerade in dem, was zunächst als das Fremde erscheint, sucht er das Echo, an dessen Gestalt er sich selbst erkennt. Abhishiktananda liest anders, er sieht das Verborgene in der Tradition, die er als die eigene bezeichnen darf, aber er sucht die Motive, auch die mythischen Bilder, die nicht im ständig wiederholten Hauptstrom der christlichen Überlieferungen liegen. Er versucht, einen Sinn darin zu finden, was zunächst fremd erscheint. Er ist zeit seines Lebens ein Suchender gewesen, der auf der einen Seite diese Suche genießt und auch damit spielt, auf der anderen Seite die existenzielle Betroffenheit, die existenzielle Verunsicherung durchleidet, ähnlich dem existenziellen Zweifel eines Kierkegaard.

Abhishiktananda übt Kritik an der Gestalt des Christentums, die er in Europa erlebt, nicht etwa in dem Sinne der Ablehnung und Distanz, sondern im Wortsinne des griechischen Wortes *krinomai*, der Unterscheidung. Unterscheidung (in Sanskrit *viveka*) ist eine mentale Haltung, die ihm später in Indien aus dem Hinduismus entgegenkommen wird. Hier ist sie die wichtige Tugend auf dem Weg des Erkennens: das Tragende von der nur äußeren Gestalt unterscheiden! Das Herausfiltern dessen, was im existenziellen, im tiefsten Sinne gemeint sein könnte. Das, was im Ganzen stimmig ist. „Existenziell“ ist das, wie mir scheint, was Abhishiktanandas Schreiben und wohl auch sein Denken ausmacht. Es betrifft ihn in der Frage: „Wer bin ich?“ Kritik ist diese Selbstvergewisserung, das Wesentlich-werden, wie es von der mittelalterlichen Mystik über Angelus Silesius bis in die Haltung eines Kierkegaard oder eben auch Nietzsche beschrieben wird. Nietzsche ist gescheitert. Wäre Abhishiktananda ebenfalls gescheitert, wenn er nicht die Möglichkeit erhalten hätte, dem Druck zu entfliehen und nach Indien zu gehen? Die Kritik, von der wir hier reden, schließt selbstredend die Kritik an der eigenen Sprache, an den eigenen Lebensformen, an der Art der Bindungen, einschließlich der religiösen ein. Denn wir sind nicht isolierte Individuen, sondern soziale Wesen, die durch Gemeinschaft geprägt werden. Identität ist nicht etwas, was man hat, sondern etwas, was ständig neu generiert wird. Und somit komme ich zum zweiten Gesichtspunkt, zur Identifikation.

Identität ist nicht ein unveränderlicher Zustand, sondern ein Prozess, eben eine Identifikation. Identität wird ständig neu hergestellt in der Reaktion eines Individuums auf Einflüsse aus der Umwelt und in Abhängigkeit von den Verarbeitungsbedingungen dieser Einflüsse. Dies ist ein Muster, das sowohl auf biologischer als auch auf sozialer und psychologischer Ebe-

ne beobachtet werden kann. Identität „geschieht“, und sie wird gerade dadurch, dass nichts so bleibt, wie es ist. Dabei ist die Herstellung von Identität eine Identifikation, die Integration und Abgrenzung braucht. Es ist also beides: ein Sich-mit-etwas-auseinander-setzen ebenso wie ein In-einander-setzen. Abhishiktananda hat das geübt, schon lange bevor er nach Indien ging. Er hat es intellektuell und emotional eingeübt in seiner Zeit in Frankreich. Die dramatisch neue Umwelt in Indien hat ihn zweifellos ungleich intensiver herausgefordert, aber die Muster seiner Spiritualität sind schon früh erkennbar. Und auch der Übergang von der einen Kultur in die andere ist hier zu beachten. Diese Erfahrung hat sich mit der Zeit dramatisch verändert. Es muss noch bis in die 1950er-Jahre hinein ganz anders gewesen sein, nach Indien zu gelangen, als für uns: Heute setzen wir uns in den Flieger, nehmen ein Taxi vom Flughafen und sind dann im klimatisierten Hotel. Wir gehen dann zwar auch gelegentlich in die Landschaft hinaus oder leben für gewisse Zeit in diesem Land der Dörfer und der spontanen Improvisation, aber doch immer mit der Krankenversicherung im Heimatland. Damals war die Reise jedoch ein unglaublich größeres Abenteuer. Man fuhr zu Schiff, war wochenlang unterwegs, kam allmählich in ein anderes Klima und brach – jedenfalls den damaligen Verkehrs- und Kommunikationsverhältnissen entsprechend – seine Brücken zur Heimat mehr oder weniger ab. Zwar schrieb man Briefe, aber der Lebensmittelpunkt verlagerte sich automatisch in eine damals noch sehr andere Welt. Mittlerweile hat sich Indien verändert, es ist ein Land moderner Technologien geworden, zumindest was Verkehr, Kommunikation und Medien betrifft. Selbst auf den Dörfern ist die virtuelle Realität eine Begleitfolie, die generationen- und kastenübergreifende Welten suggeriert.

Den identitätsstiftenden Übergang von der einen in die andere Kultur kennen wir bereits aus den Missionarsberichten des 16. bis 19. Jahrhunderts. Die psychologische und soziale Bandbreite ist groß, von der krassen Ablehnung bis zur schwärmerischen Identifikation mit dem Anderen finden sich alle psychosozialen Muster der Bewältigung von Andersheit oder Fremdheit. Die Missionare, die die Seelen retten wollten, identifizierten sich mit den Menschen, um strategisch Nähe zu simulieren, die zur Identifikation der „Heiden“ mit der heilbringenden Religion und ihren Repräsentanten einladen sollte. Aber in vielen Fällen mutierte dieses Motiv unter dem Eindruck der identifikatorischen Kraft in umgekehrter Richtung: die (kirchlichen wie zivilen) Missionare waren es, die als erste die fremden Sprachen studierten, die religionswissenschaftliche und ethnologische Studien betrieben, und – teils in Faszination, teils im Horror gegenüber dem Fremden – Europa und Amerika mit der Erkenntnis vertraut machten, dass Menschsein, Kultur und Religion nur pluralistisch beschrieben werden können. Sie sind es gewesen, die unsere Kenntnisse, unsere Übersetzungsraster, die Le-

xika und die Wahrnehmungsschablonen geprägt haben. Dies wirkt sich bis heute aus. Identifikationen und Identitäten haben sich in beide Richtungen verändert, denn die Kulturbegegnung ist keine Einbahnstraße. Indien und Europa haben sich in wechselseitigen Spiegelungen weiter entwickelt, und das, was Edward Said „Orientalismus“ genannt hat, ist ein wechselseitiger Amalgamierungsprozess, der natürlich politische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanzen und Projektionen ausgespielt hat. Die Bilder Indiens in Europa und die Bilder Europas in Indien haben einander wechselseitig stabilisiert und wechselseitig verändert.

Abhishiktananda ist im Laufe der vielen Jahre, die er in Indien verbrachte, weiter gegangen als es damals für möglich erachtet wurde und üblich war, nämlich so weit, diese Identifikation mit seinem ganzen Leben, mit seiner Persönlichkeit, mit seinem physischen und spirituellen Leib zu vollziehen. Es ist mehr als ein intellektuelles Abenteuer oder Pioniergeist gewesen, denn Abhishiktananda ist in die indische Kultur eingetaucht, um sich selbst radikal zu transformieren, er hat mit dieser Identifikation ein Modell künftiger interkultureller Begegnungen vorausgenommen und gelebt. Denn wenn wir es nicht lernen, uns tatsächlich auch mit dem zu identifizieren, was uns zunächst völlig fremd ist und gar nicht als Echo der eigenen Gedanken erscheint, lernen wir das Andere nie kennen und es wird uns als Feindliches gegenüberreten. In diesem Punkt ist Abhishiktanandas Weg, ist Abhishiktanandas Methode (*methodos* = Weg), ist seine Art, die andere Kultur zu erleben, ein Vorbild.

Der dritte Gesichtspunkt, den ich genannte hatte, ist die Vermittlung von Wissen und Erfahrung. Abhishiktananda ist einer derjenigen, die systematisch dargestellt haben, was wir heute in der Ethnologie und der Religionswissenschaft die teilnehmende Beobachtung nennen. In unserem jetzigen Horizont ist es selbstverständlich, dass man teilnehmende Beobachtung leisten muss, wenn man andere Kulturen erforscht. Damals, in den 1950er-Jahren war das allerdings auch im akademischen Rahmen keineswegs die gängige Methode. Um andere Religionen kennen zu lernen, las man Texte, oft, ohne jemals im Land gewesen zu sein, damit die Realität des gelebten Lebens das Ideal der Texte, des Eigentlichen, nicht verdunkle. Man las Texte, interpretierte sie nicht selten aus dem Kontext herausgerissen und als Negativfolie zum Christentum – oder als Positivfolie, um das Christentum herabzusetzen. Das, was dann als „Volksfrömmigkeit“ oder als rituelle Alltagskultur in den Dörfern allenfalls noch wahrgenommen wurde, war eigentlich nicht würdig und wert, berichtet zu werden, da es sich um einen abgeflachten bzw. degenerierten Hinduismus handelte. Abhishiktananda war anders. Er übte sich in teilnehmender Beobachtung, und das heißt, er lebte mit den Menschen Indiens ein indisches Leben im körperlichen, sozialen und spirituellen Vollzug, er lebte sich ein, er ließ sich initiieren und

ging in die Höhle des Berges Arunachala, um zu erfahren, worüber in den Upanishaden und anderen Schriften geschrieben worden war. Mit anderen Worten: Er ließ sich auf Erlebnisse ein, die sich ihm durch kluges Verstehen zu Erfahrungen verdichteten.

3. Sprache und Rituale

In welcher Sprache müssen wir reden, um heute authentisch Theologie betreiben zu können? Wie viel Sprachkompetenz in der eigenen und der fremden Sprache braucht man im Dialog? Diese Fragen sind nicht in wenigen Sätzen zu beantworten, aber eines ist deutlich: Man benötigt mehr als die mentale Sprache unserer abstrakten Semantiken; man braucht auch die Sprache des Körpers, die Sprache der Emotionen oder – wie wir meistens poetisch sagen – die Sprache des Herzens. Es bedarf auch der begrifflichen Sprache und der begrifflichen Genauigkeit, weil nur durch eine Klärung der Begriffe Menschen einander wirklich so nahe kommen können, dass sie vielleicht das Ideal erreichen, das zu verstehen, was der andere meint. Und dies wiederum braucht unglaublich viel Disziplin des Hörens, des Sprechens und der Begriffsklärungen. Wenn ich Abhishiktananda richtig lese, dann ist er derjenige gewesen, der genau um dieses Verstehen, um Sprache gerungen hat. Ob er sie gefunden hat, das zu beurteilen, ist nicht unsere Aufgabe, zumal es hier auch nie einen Zustand der Vollkommenheit gibt, sondern immer nur einen Weg, immer nur eine Annäherung.

Welche Sprache ist heute notwendig? Wenn wir Theologie betreiben, tun wir es im Kontext der heutigen Sprachwelten. Weder ist Verstehen möglich durch das eher verbergende als „entbergende“ Theologen- oder Philosophendeutsch noch durch den Jargon der mediokren Plattheiten, die in der degenerierten, weil undifferenzierten Sprachwelt der Massenmedien so oft die Bühne einnehmen. Gemeint ist eine Sprache, die sich ihrer poetischen Sprachkraft wieder selbst bewusst wird, weil sie durch diese poetische Sprachkraft die Menschen schöpferisch bewegt.

Welche Sprache ist also heute möglich? Ich möchte hierzu Folgendes ausführen: Auf Grund der historischen Entwicklungen, die seit Beginn der Geschichte des Christentums wirksam waren, haben sich in Europa zwei christliche Idiome herausgebildet (und dann im Verlauf der Geschichte vielfältig ausdifferenziert). Das eine ist das westkirchlich Lateinische, das andere das ostkirchlich Griechische, das dann ins Russische und die anderen slawischen Sprachen übersetzt wurde. Diese Sprachen haben ihre eigenen Semantiken, ihre eigenen ästhetischen, juristischen, philosophischen Welten geschaffen. Wenn wir theologisch sprechen, müssen wir dies berücksichtigen. Sprachen sind nicht einfach unterschiedliche phonetische

Möglichkeiten, ein und dieselbe „Sache“ zu benennen, sondern Sprachen *schaffen* Wirklichkeiten – mit denen wir es dann physisch, psychisch, spirituell und sozial zu tun haben. Natürlich können wir Theologie betreiben, indem wir Texte aus alten Büchern lesen; wir können auch zurückgreifen auf die mystischen Traditionen, auf die Texte eines Gregor Palamas oder, weiter zurück, auf die Schriften des Dionysios Areopagita, bis hin zu den kappadokischen Vätern, zu Basilius und Gregor von Nyssa, die das geprägt haben, was man in der europäischen Tradition die negative Theologie³ genannt hat. Und wir stellen fest: da gibt es große Unterschiede zur westkirchlichen lateinischen Tradition von Tertullian über Augustinus bis Thomas von Aquino. Aber noch klarer als an diesen Schriften können wir vielleicht den unterschiedlichen Frömmigkeits-, ja Religionstypus noch an den unterschiedlichen Liturgien und Festen erkennen, die diese Menschen feiern. Das tatsächlich zentrale Fest der Westkirche, der westeuropäischen Tradition, ist Weihnachten. Das zentrale Fest der Ostkirche ist Ostern. Zwar ist die uns heute so vertraute Weihnachtsfrömmigkeit erst im 19. Jahrhundert entstanden (wobei einige charakteristische Elemente älter sind: der Weihnachtsbaum wird im 16. Jahrhundert im Elsass eingeführt), aber der inkarnatorische Charakter des Christentums hat im Westen nicht nur zu Weihnachten die Ritualkultur entscheidend geprägt. Das Fest der Feste in der Ostkirche aber ist Ostern, die Auferstehung, die jeden Sonntag in der russischen Kirche gefeiert wird⁴. Die Theologie, die auf Ostern aufbaut, ist Liturgie, sie wurzelt in einer Logos-Ontologie, wie sie die neuplatonische Tradition hervorgebracht hat. Dieselbe ist auch im Westen wirksam (gewesen), sie ist vor allem Architektur geworden in den Kathedralen und in der Musik, aber der Westen ist doch ganz entscheidend geprägt worden vom Aristotelismus und dem daraus folgenden propositionalen Denken, dem Versuch, durch Begriffs-Abstraktionen das Göttliche geistig zu fassen. Dadurch ist das Spirituelle sehr oft auf das Mentale reduziert worden. Und das ist fatal.

Zu erkennen ist diese Differenz recht gut auch an der Übersetzung des griechischen Wortes für ‚Gnade‘, *charis*, das ja vor allem in den paulinischen Schriften eine zentrale Bedeutung hat, und in dessen Licht die gesamte griechische Bibel gelesen wird. Paulus begrüßt seine Gemeinde mit den Worten: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott.“ *Charis* ist allerdings ein ästhetischer Begriff, der aus dem Theater und der Mythologie kommt und

- 3 Das ist in den indischen Traditionen zentral und von Abhishiktananda entsprechend betont worden. Vgl. hierzu etwa Kena Upanishad 1,4–8: „Gott“ ist weder dies noch das (*neti ... neti*), man kann letztlich nur sagen, was er nicht ist, nämlich alles, was in definierender Sprache gesagt werden kann, ist er, der Unendliche, nicht.
- 4 In der russischen Sprache bedeutet „Sonntag“ (Воскресение) ‚Auferstehung‘.

mit der Performanz von Schönheit zu tun hat. Die „Charitinnen“ sind die Göttinnen der Schönheit, des Tanzes, der Musik, sie sind die Musen. *Charis* ist eine Anmutung, – auf Sanskrit *ananda* –, die beglückende Seligkeit, die aus dem Himmel auf den Menschen anmutig herabkommt und ihn verwandelt. Es ist eine Anmutung der Liebe, der Schönheit und der Begeisterung. Als um 200 n. Chr. das griechische Wort ins Lateinische übersetzt wurde, wurde aus diesem ästhetischen Begriff ein Rechtsbegriff, denn der Übersetzer Tertullian war Anwalt, Rechtsgelehrter. Aus *charis* wurde der Rechtsbegriff *gratia*, die Begnadigung. Das ganze System der westlichen Tradition, die ganze Religionstypologie, die Frömmigkeit, die wir entwickelt haben, beruht auf dieser Übersetzung und auf dem, was sich daraus entwickelt hat (nicht, dass nicht auch in der westlichen Theologie das Gnadenkonzept mehr ist als ein Rechtsbegriff, aber es ist doch theologisch – und vor allem christologisch – immer an diese Rechtskategorien gebunden worden).

Das dritte große Fest ist das Fest des *pneuma hagion*, des Heiligen Geistes, das allerdings eine untergeordnete Rolle gegenüber den zwei anderen großen Festen spielt, was wiederum kein Zufall ist. Es basiert ja quasi auf dem Inhalt des dritten Glaubensartikels, der schon in frühchristlicher Zeit – und hier unterscheiden sich die westliche und die östliche kirchliche Tradition fundamental – im Westen an die Kirche gebunden wurde, d.h. auch an die kulturelle, religiöse Machtinstitution der Gnadenvermittlung, und im Osten nicht: Im alten Glaubensbekenntnis der griechischen Väter hieß es, dass der Geist vom Vater ausgehe. Der Sohn sei der Sohn des Vaters, und der Geist gehe vom Vater aus. Der Vater ist die universale Schöpferkraft, ist nicht festzulegen auf irgendeine Formel, auf irgendeine religiöse oder kulturelle Gestalt, denn der Geist kommt direkt und unmittelbar. Die westkirchliche Tradition hat eine Veränderung am alten Glaubensbekenntnis vorgenommen und das berühmte lateinische *filioque* eingeführt. Demnach geht der Geist nicht nur vom Vater aus, sondern auch vom Sohn. Und das bedeutet – weil der Sohn definierbar ist, weil er das ist, was man sozusagen durch die Inkarnation in Händen hält, und was verwaltet wird vom Petrusamt in Rom –, dass der Geist gebunden wurde an die kirchlich institutionalisierte Tradition, an das Erkennbare, an das Wort, an die Vermittlungsmacht der Kirche. Der Geist wurde dadurch im Westen „domestiziert“. Die Ostkirche hat dies nicht mitgemacht. Theologisch ist dies der Grund der Kirchenspaltung im 11. Jahrhundert gewesen, und es ist der Trennungsgrund bis heute. Denn das kleine Wörtchen *filioque* hat weitreichende religionspolitische Folgen. Allerdings ist es auch im Westen immer wieder zu Widerstand gegen diese Verkirchlichung des Geistes gekommen, z. B. in der franziskanischen Bewegung im 12. und 13. Jahrhundert (Joachim von Fiore, der für 1260 ein Zeitalter des Geistes ausruft, in dem die Vermittlung durch die Kirche überflüssig wird). Die Mystiker von Meister Eckhart bis

hin zu Abhishiktananda sind diejenigen gewesen, die den Geist entfesselt haben, und zwar durch die Erkenntnis, dass der Geist nicht gebunden ist an irgendeine Formulierung, an irgendeine Kultur, nicht gebunden an die lateinisch-römische Tradition und ihre Institutionen.

Abhishiktananda, der genau diese Entfesselung lebt, steht also in einer großen und langen Tradition. Er übersetzt die alte europäische Problematik und Frage nach der Bedeutung interkultureller Spiritualität in die interreligiöse Realität des 20. Jahrhunderts. Und das ist, wie mir scheint, sein großes Verdienst; er lebt die Entfesselung mit Herzblut, er erwandert sie in seinen Reisen durch Indien, er erleidet sie in der Identitätsfrage nach seiner religiösen Zugehörigkeit: Ist er Christ oder Hindu oder hinduistischer Christ oder christlicher Hindu – oder sind all diese Zuordnungen nur äußerlich? Ist das Erleben der geistigen Dimension, der Kern der Spiritualität, nicht eine Erfahrung, die alle Grenzen überschreitet, auch die klassischen religiösen Identitätsgrenzen?

Die Entfesselung, die er erlebt hat, musste sein gesamtes psychisches und spirituelles Erleben in einen neuen Horizont stellen. Er hatte die Kraft, den Weg zu gehen, durch seine spirituellen Erfahrungen. Spirituelle Erfahrung ist nicht einfach eine Vision von einer anderen Wirklichkeit, sondern sie ist im Wesentlichen die Begegnung mit der Tiefe des eigenen Geistes. Zunächst ist es nichts inhaltlich Spektakuläres, sondern ein Ins-Bewusstsein-Treten von Gewissheit, von Freude und Frieden, das unvergleichlich ist. Aber diese Gewissheit wird durch das praktische Leben, durch alles, was wir im praktischen Leben erleben, auch immer wieder in Frage gestellt und dem Zweifel ausgesetzt.⁵

4. Personale oder transpersonale Gottesbilder

Ich möchte auf die Frage nach dem persönlichen Gott eingehen. Warum sind die Gottesbilder so wichtig? Weil es Bilder sind, die uns prägen: „Was einer denkt, was einer tut, das wird er“⁶ – uraltes psychologisches Wissen! Was wir uns vorstellen, ist nicht nur Ausdruck unserer seelischen und intellektuellen Befindlichkeit, sondern das, was wir uns vorstellen, prägt uns. Es ist ein reziproker Prozess. Das, womit wir uns beschäftigen, welche Sprache wir gebrauchen, mit welchen Bildern wir uns von außen beeindrucken

5 Man denke an die monastischen Traditionen und die Rolle des Zweifels (z.B. bei Kierkegaard) und der Vergewisserung. Dafür gibt es interkulturelle Entsprechungen zwischen christlicher Mystik (z.B. bei Johannes vom Kreuz) und Buddhismus (z.B. bei dem chinesischen buddhistischen Zen-Meister Lin-chi [Rinzai]).

6 *Yathacari yathakari tatha bhavati* (Brihadaranyaka Upanishad 4,4,5).

lassen – Fernsehbilder, Pressefotos etc. – ,aber auch von innen mit unseren Gedanken, das prägt uns und zu dem werden wir. Das ist uralte Menschheitserfahrung und an keine Kultur gebunden. Mit welchen Bildern wir uns identifizieren, ist eine Aufgabe, die jede und jeder von uns selbst entscheiden muss. Man kann sich zwar vielleicht einiger äußerer Bilder enthalten und in der Welt das betrachten, was man wirklich fassen und womit man umgehen kann, aber selbst dann sind es ja unsere inneren Bilder der Erinnerung und Phantasien, die uns prägen. Sie sind das Resultat unserer Vergangenheit, d.h. sie sind karmisch verursacht, wie es in Indien heißt. Wir können aber lernen, die Gedanken und inneren Bilder zu steuern. Das ist eine Art der Meditation. Daraus folgt, dass wir selbst unser Bewusstsein prägen und umprägen lernen: Wir werden zu dem, zu dem wir werden wollen. Dieser Wille freilich ist oft unbewusst oder unklar. Spiritualität bedeutet, diese Klarheit zu erarbeiten. Das tun wir nicht einzeln, sondern in Gemeinschaft. Deshalb ist es also wichtig, Klarheit darüber zu gewinnen, welche Gottesbilder es sind, die uns prägen und die wir selbst wieder prägen, damit sie weiter prägend wirksam sind.⁷ Es gibt also eine Dynamik und auch Dialektik der Prägung und des Geprägt-werdens.

Ist nun ein personales oder ein transpersonales Gottesbild das angemessene? Die einen behaupten, das Christentum denke personal und die östlichen Religionen transpersonal, wiederum andere sagen, dass nur ein transpersonal vorgestellter Gott eine intellektuell integrierbare Denkfigur sei. Weder das eine noch das andere ist richtig, denn sowohl in der indischen Kultur wie auch in den chinesischen oder von China beeinflussten Kulturen existieren personale und transpersonale Bilder von Gott nebeneinander, miteinander, sogar ineinander. Das ist in der europäischen Tradition nicht anders, und zwar nicht nur bei Eckhart, sondern etwa schon bei dem berühmten und bereits erwähnten Kirchenvater Gregor von Nyssa (335 ? –394?), der ein wunderbares Gebet dichtete: „Mit welchem Namen soll ich Dich benennen, der Du jenseits aller Namen bist?“⁸ Es gibt weder einen

7 Auf das Verhältnis von Erfahrung und Tradition kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Dazu: Brück, Michael von, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81–103.

8 Mit welchem Namen soll ich Dich anrufen,
der Du über allen Namen bist?

Du, der ‚Über-Alles‘,
welchen Namen soll ich Dir geben?
Welcher Hymnus kann Dein Lob singen?
Welches Wort von Dir sprechen?

angemessenen Namen oder Begriff für Gott noch ein adäquates Gottesbild. Das ist bereits die Aussage des zweiten Gebotes im Dekalog der hebräischen Bibel „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen“⁹, wobei es natürlich nicht nur um das Bildnis aus Stein oder Holz geht, sondern vor allem – denn das ist das Prägende – um das mentale Bildnis. Die Transzendierung personaler Bilder ist also auch in der europäischen, in der jüdischen wie christlichen Religionsgeschichte fundamental. Wir wissen ja nicht erst seit der Religionskritik eines Ludwig Feuerbach im 19. Jahrhundert, sondern bereits seit der antiken Philosophie, dann durch Meister Eckhart im 13. Jahrhundert und durch Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert, dass alle unsere Bilder und Gottesbilder Projektionen sind. Alle unsere Bilder beinhalten, dass wir metaphorisch Erfahrenes auf das übertragen, was wir ahnen, was wir aber nicht benennen können, weil es unendlich ist. Wenn es unendlich ist, können wir auch keine Definition geben. Dass die Bilder des Menschen Projektionen sind, haben Mystiker aller Zeiten erkannt. Darum hat der Theologe Karl Barth zu Beginn des 20. Jahrhunderts urteilen können: „Die Mystik ist atheistisch.“¹⁰ Dass unsere Bilder Projektionen sind, besagt allerdings nicht, dass die Erfahrung, die ihnen zugrunde liegt, nur mentale Hirngespinnste ohne Realitätsgehalt seien. Diesen Schluss

Kein Geist kann in Dein Geheimnis eindringen,
kein Verstand Dich verstehen.

Von Dir geht alles Sprechen aus,
aber Du bist über alle Sprache.

Von Dir stammt alles Denken,
aber Du bist über alle Gedanken.

Alle Dinge rufen Dich aus,
die stummen und die mit Sprache begabten.
Alle Dinge vereinen sich, Dich zu feiern,
das Unbewusste und das, was bewusst ist.

Du bist das Ende aller Sehnsüchte
und allen schweigenden Strebens.
Du bist das Ende alles Seufzens Deiner Schöpfung.
Alle, die Deine Welt zu deuten wissen,
vereinen sich, Dein Lob zu singen.

Du bist beides – alles und nichts,
nicht ein Teil, auch nicht das Ganze.
Alle Namen werden Dir gegeben,
und doch kann keiner Dich fassen.
Wie soll ich Dich also nennen?

9 Exodus 20,4.

10 Vgl. Brück, Michael von, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979.

zu ziehen, ist ein logischer Fehler, denn aus der Projektionsthese folgt keineswegs, dass die Grundlage oder der Anlass für die Projektion unreal sein müssen.

Der Mensch denkt und fühlt in Bildern. Selbst der Satz, Bilder seien Projektionen, äußert sich als mentales Bild. Sprachbilder evozieren im Hörer oder Leser wiederum Sprachbilder. Vielleicht gibt es eine Ausnahme in ganz formalen Aussagen der Mathematik, in der lediglich Größenverhältnisse miteinander in Beziehung gesetzt werden mittels einer Formelsprache, die (fast) „ent-bildlich“ ist. Aber auch hier bin ich vorsichtig, ob dies nicht doch in Bildern geschieht. Wir brauchen Bilder und denken in Bildern, vor allem aber fühlen wir in Bildern. Wir können formulieren: „Gott ist transpersonal.“ Wenn wir aber mit dieser transpersonalen Realität in Kontakt treten wollen, brauchen wir eine personale Sprache. Dieses Wissen ist in allen Religionen präsent: Jedes Ritual, jeder Akt des Gebetes, auch das indische Wiederholen des Gottesnamens (*japa*), also die mantrische Meditation, die einen Namen benutzt, wendet sich an Gott im personalen Gestus. Warum? Weil Menschen personal kommunizieren.

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob alle Bilder in gleicher Weise geeignet sind. Wir wissen heute aus der Sprachpsychologie, aus der Religionswissenschaft, aus der Analyse von Texten in den Sprachwissenschaften, dass das nicht der Fall ist. Denn Bilder transportieren bestimmte Inhalte und erzeugen in uns Resonanzen, sodass manche Bilder vielleicht angemessener und manche weniger angemessen erscheinen. Das, was wir bei Abhishikatananda, Raimon Panikkar, Jules Monchanin, Bede Griffiths und anderen lernen können, ist, dass ein Gottesbild¹¹ möglichst integrativ zu sein hat. Denn wenn Gott – wie Paulus sagt – alles in allem ist (*panta en pasin*)¹², dann heißt das, dass jede Abgrenzung, jede Eingrenzung, jede Fesselung¹³ und Festlegung auf eine bestimmte Gestalt dieser Größe, dieser Freiheit Gottes Abbruch täte. Das bedeutet, wir sollten nach Bildern suchen und uns von Bildern formen lassen, die möglichst integrativ sind. Und wenn es eine Tradition gibt, die das mit einer unglaublichen spielerischen Freiheit, mit einer ästhetischen Schöpferkraft sondergleichen getan hat und immer noch tut, dann ist es in der Tat die indische. Deshalb waren Abhishikatananda und andere, die nach Indien kamen, und darüber hinaus auch Gelehrte wie Max Müller¹⁴ vermutlich so fasziniert von der indischen Kultur. Und selbst heute noch, mit philologischem und historischem Abstand, sind wir fasziniert von

11 Das Gleiche gilt selbstverständlich auch für unser Menschenbild.

12 1 Kor 15, 28.

13 Vgl. hierzu die vorher erwähnte „Entfesselung“ des Geistes.

14 Indologe und Begründer der Vergleichenden Religionswissenschaft. Dazu auch Brück, Michael von, Bhagavad Gita, Frankfurt a. M. 2007, bes. 247 ff.

der indischen Religionskultur, weil wir in ihr und mit ihr diese außerordentliche Fülle von Möglichkeiten, dieses ästhetische Spiel der Formen und Farben, der Klänge und Gerüche unmittelbar erleben.¹⁵ Möglichst integrativ also sollten die Bilder für Gott sein, damit alle menschlichen Erfahrungen in diesen Bildern ausgedrückt werden können: die Erfahrungen der Schönheit genauso wie die des Hässlichen, die Erfahrungen der Freude genauso wie die des Schmerzes, die Erfahrungen der Liebe genauso wie die des Hasses. Das sind nun nicht nur Bilder, die wir an die Wand malen oder als Mandala formen, sondern das sind die Sprachbilder, die erzählten Geschichten; es ist das, was man heute das Narrative nennt. Es ist die Realität des Mythos.

5. Präpersonale Gottesbilder

Wir können Gottesbilder¹⁶ kategorisieren und in drei Gruppen einteilen: nämlich in präpersonale, personale und transpersonale Bilder. Werfen wir noch einen Blick auf die erste Gruppe. Die präpersonalen Bilder sind solche, die wir finden, wenn wir Gott als Natur erleben. Der hebräische Gott Jahwe ist ursprünglich ein Sturm- und Gewittergott gewesen, wie wir aus religionsgeschichtlichen Vergleichen feststellen können. Diese Sturm- und Gewitterkraft ist übrigens in allen Kulturen neben der Kraft des Wassers, der Kraft der Sonne und der Kraft der Erde ein Grunddatum für religiöses Erleben und die mentale Konstruktion entsprechender Gottesbilder. Es sind Bilder, die die Urgewalt des Schöpferischen und des Zerstörerischen in der Evolution, präpersonale Kräfte also, anschaulich und bewusst machen. Allerdings formuliere ich diesen Satz mit einigem Zögern, weil auch diese präpersonalen Bilder sofort, wenn wir uns zu ihnen verhalten, zu personalen Bildern werden. So werden die Sanskrit-Begriffe *sūrya* bzw. *savitṛ* (Sonne) oder *chandra* (Mond) zu personalen Gestalten, wenn sich der Mensch mit ihnen in Beziehung setzt, wenn er sie anspricht. Und genau das In-Beziehung-Treten ist es ja, was den Menschen auszeichnet, wovon er lebt. Wir sind, was wir sind, in und durch personale Beziehungen – angefangen bei der Mutterbeziehung, die in ganz besonderer Weise Zentrum der religiösen Bilderwelt in Indien ist, über die späteren Kontakte zu Vater, Freunden, Lehrern etc. Es handelt sich immer um verschiedene Formen oder verschiedene Bildgleichnisse, mit denen die Stadien der *bhakti*, der Hingabe an das Göttliche, metaphorisch dargestellt werden.

15 Dazu Brück, Regina u. Michael von, *Leben in der Kraft der Rituale. Religion und Spiritualität in Indien*, München 2011.

16 Auch hier ist das Gleiche anwendbar auf Menschenbilder.

Das Personale ist das, was sich im Herzen abspielt. Ohne personale Gottesbilder können wir, so scheint es, nicht leben. Aber wenn wir uns auf die personale Ebene fixieren, dann fixieren wir uns so, wie wir uns auf eine Person fixieren, und bleiben geistig stehen. Gott ist mehr als das Personale, unsere Entwicklungsmöglichkeiten des Geistes sind mehr als diese personale emotionale Beziehung. Das, was jede personale Form übersteigt, ist nicht etwa das Impersonale, sondern das Transpersonale. Das war Abhishekitanandas Entdeckung. Aber dieselbe reicht natürlich lange zurück in die Religionsgeschichte Indiens wie auch Europas.

6. Ekstatische und enstatische Gottesbeziehung

Bereits die alt-indische Psychologie hat in der berühmten Cakra-Theorie beschrieben, wie die eben genannten Ebenen des Präpersonalen, Personalen und Transpersonalen mit dem physiologischen und spirituellen Aufbau des Menschen und seiner Entwicklung zusammenhängen. Die Cakras sind Energiezentren im menschlichen Körper und sie haben – wie alles Menschliche – eine materielle und eine spirituelle Komponente bzw. in indischer Terminologie: grobstoffliche, feinstoffliche und transzendente Dimensionen. Das Präpersonale manifestiert sich in den ersten drei Cakras (*muladhara, svadhishthana und manipura cakra*), die im Bauchraum angelegt sind, als der Prozess der Generation und Regeneration, der Prozess der Verdauung und der Umsetzung von Energien, die die physische Grundlage für unser Leben sind. Darüber liegen die nächsten zwei Cakras, die das Personale betreffen: Das Herz (*anahata cakra*) ist die Ebene, auf der wir einander begegnen, auf der wir in allen Kulturen (auch in den chinesisch-japanischen) den unmittelbaren Kontakt zum Anderen, auch zu Gott, suchen. Damit verbunden ist die Sprache und die Stimme als wichtiges Mittel personaler Kommunikation (*vishuddha cakra*). Dieses Cakra steht aber nicht nur für den Klang als Vibration der Luft, sondern für die subtile Schwingung, die uns mit dem anderen zutiefst verbindet, eine feinstoffliche Energie, die den Kosmos durchströmt. Das sechste Cakra (*ajna cakra*), das so genannte ‚dritte Auge‘, verbindet die Wahrnehmung der Dualität (des linken und rechten Auges) zu einer tieferen nicht-dualistischen Erfahrung. Das siebte Cakra (*sahasrara*), das Kronenchakra, schließlich repräsentiert die vollkommene nicht-dualistische Schau der Wirklichkeit, in der es keine Trennung von Subjekt und Objekt mehr gibt. Diese beiden Cakras stellen die transpersonalen Ebenen dar, die Öffnung in die Nicht-Dualität der Erfahrung, die wir nicht beschreiben können, mit der wir aber das Göttliche ahnen, vielleicht intuitiv fühlen können. In der Bhagavad Gita heißt es, dass Arjuna die Gottheit mit dem gewöhnlichen Auge nicht schauen könne, dass

ihm Gott deshalb „aus Gnade“ (*prasanna*)¹⁷ ein „göttliches Auge“ (*divya cakshu*)¹⁸ gab, damit er die Allgestalt der Gottheit (*vishvarupa*), die Einheit sehe¹⁹.

Interessant ist, dass diese drei Ebenen sich tatsächlich in der Entwicklung des Geistes – von der materiellen Wirklichkeit bis zur transpersonalen Erfahrung – zeigen.

In diesem Zusammenhang möchte ich die „ekstatische“ und die „enstatische“ Gottesbeziehung unterscheiden. Bei Abhishiktananda finden sich beide Dimensionen. Das Ekstatische ist das völlig aus sich Heraustreten, es ist das, was wir in der lateinischen Tradition des Christentums die *via eminentiae* nennen. Gott erscheint nicht einfach als das Gute, sondern ist das Übergute, Gott ist nicht einfach die Liebe, sondern er ist die absolute Liebe, die totale Liebe. Gott ist nicht einfach die Schönheit, sondern die Schönheit schlechthin. Es ist diese ekstatische Erfahrung, die wir aus der Liebes- und Naturpoesie kennen, ein personales Sich-aus-sich-heraus-Setzen in die Ekstase. Die enstatische Erfahrung ist der Weg nach innen, das Zurückziehen der Sinne (*pratyahara*), wie es in der Yoga-Tradition heißt, die Abschließung des Bewusstseins von der Notwendigkeit, sich ständig mit neuen Eindrücken auseinander setzen zu müssen, um sich mit sich selbst zu beschäftigen. Das Enstatische ist, was die Sprache betrifft, vergleichbar mit der *via negativa* in der europäischen Tradition. Abhishiktananda war ein gebildeter Theologe und kannte diese christlichen Traditionen, aber er hat diese Traditionen nicht einfach gelernt und wiedergegeben, sondern er hat dies alles in seinem Leben, in seiner Begegnung mit der indischen Kultur neu durchlebt und damit auch neu erfahren und zur Sprache gebracht.

7. Bildformen der Trinität

Abhishiktananda war gemeinsam mit Jules Monchanin einer der Pioniere, die den Trinitätsgedanken, der ja seinen Ursprung in der neuplatonischen Philosophie hat und somit in griechischer Sprache gedacht war, in anderen Kategorien, in anderen Begriffen gefunden haben, ganz besonders im Sanskrit. Hier findet sich ein prominentes Beispiel, das von Abhishiktananda – wie von anderen vor und nach ihm – aufgegriffen wurde. In der ve-

17 BG 11, 47. *Prasanna* bedeutet wörtlich das ruhige, friedvolle, huldvolle Antlitz, mit dem sich die Gottheit dem Menschen zeigt. (Sie kann nach indischen Vorstellungen auch eine zornvolle Gestalt annehmen.)

18 BG 11,8.

19 Nikolaus von Kues hat dies *coincidentia oppositorum*, den Zusammenfall der Gegensätze, genannt.

dantischen Tradition der Upanishaden und der sich daran anschließenden systematischen Kommentarliteratur spricht man von Gott als dem Sein, als dem Bewusstsein, das dieses Sein reflektiert und dieses Sein zu sich selbst bringt, sowie der Seligkeit, der totalen Freude, die entsteht, wenn das Sein sich selbst reflektiert und spiegelt, d.h. wenn das Sein mit sich selbst in Resonanz tritt. Der klassische Ausdruck dafür ist *saccidananda* (Sein-Bewusstsein-Seligkeit). Sein, das im Bewusstsein seiner selbst zu sich selbst kommt, der Prozess des Zu-sich-selbst-Kommens, der die vollkommene Freude und Seligkeit darstellt: das ist das, was auch in der christlichen Tradition als ‚Tanz der Trinität‘ (*perichoresis*) bezeichnet werden konnte.²⁰ Dieses dynamische Bild der Gottheit, das doch eine einzige Einheit ausdrückt, fanden die Denker des 19. Jahrhunderts (in Europa vor allem Hegel und Schelling) höchst attraktiv. Es gründet im Neuplatonismus, hat aber eine verblüffende Parallele in Indien, und dies entdeckte dort bereits Brahmabhadra Upadhyay (1861–1907). Abhishiktananda, Raimon Panikkar und andere nahmen diesen Gedanken auf.²¹ Es ist das, was wir das Integrale nennen können: Die integrale Erfahrung, dass unsere in Europa so gewohnte und fast automatisch ablaufende Unterscheidung in materielle und geistige Welt so nicht stimmt, sondern dass diese Wirklichkeit ein Kontinuum ist²², das uns auf bestimmten Ebenen als grobstoffliche Materie und auf anderen Ebenen als Geist erscheint, ein Kontinuum von Geistmaterie oder Materiegeist also. Das ist der Grund dafür, weshalb heute viele Physiker und neuerdings Hirnforscher so begeistert sind von der nicht-dualistischen Anschauung der indischen Kosmologien.²³ Abhishiktananda und andere haben das durch ihre eigene Lebenspraxis erfahren.

- 20 Vgl. hierzu Johannes von Damaskus (um 650–754), *De fide orthodoxa* 1, 8, in: BKV 44, München 1923, 23 ff.
- 21 Dazu Brück, M. v., *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987.
- 22 Vgl. hierzu die ausgeführte Cakra-Theorie in: Brück, *Rituale. Zur Theorie der kosha* in der *Taittiriya Upanishad* 3,2ff. vgl. Rager, Günter/Brück, Michale von, *Grundzüge einer modernen Anthropologie*, Göttingen 2012, 262 ff.
- 23 Ausführlich dazu: Rager/Brück, *Anthropologie*, bes. 318 ff.