

Etienne Cornélis

Die unscharfen Konturen der Begrifflichkeit bezüglich eines letzten Prinzips

Die vorherrschenden Kategorien führen in die Irre

Das Verständnis, das Menschen von einem höchsten persönlichen Wesen, von einem unpersönlichen ersten und letzten Prinzip aller Dinge oder von dem Göttlichen und den Göttern haben, bzw. ihre Weigerung, die Existenz oder irgendeine Beziehung solcher Götter und Prinzipien zum Lauf der menschlichen und kosmischen Dinge anzunehmen, fallen nicht vom Himmel. Zwar wollen wir nicht so weit gehen, uns hier die fast obligatorischen Aufgabe zu stellen, die verschiedenen Stufen einer historischen Entwicklung nachzuzeichnen, um so auch ihre Gesetze zu entdecken. Dennoch müssen wir anerkennen, daß zu viele Indizien auf eine enge Beziehung zwischen den historischen Umständen, in denen eine Gesellschaft lebt, und den von ihr hervorgebrachten theologischen Thesen hinweisen, als daß man diese Beziehung übergehen könnte, wenn man versucht, die diesbezüglichen Kategorien neu zu überdenken. Noch weniger als sonstwo deckt sich hier irgendeine abstrakt erarbeitete Interpretation vollkommen mit der gelebten Wirklichkeit.

Diese Feststellung sollte uns aber nicht entmutigen. Denn ein Überdenken der üblichen vorgefertigten Kategorien erweist sich nach allem im-

merhin als einer der besten Wege, um zu entdecken, inwieweit die neueren historischen Entwicklungen die Fragestellung selbst beeinflussen und ändern könnten. Ein Aufsatz wie dieser kann hier nicht anders als verkürzend vorgehen. Wenn wir uns das Recht nehmen, das zu tun, dann geschieht das, weil wir die Ergebnisse vieler sorgfältiger und langwieriger historischer Untersuchungen als bekannt voraussetzen und diese Ergebnisse auch als richtig anerkennen. Auf ihnen beruht jede Klassifizierung in Typen.

Natürlich ist niemand in der Lage, sich die Gesamtheit der notwendigen historischen Erkenntnisse anzueignen und sie zu verifizieren. Das gilt auch an erster Stelle für den Verfasser dieses Aufsatzes, der sich vor allem in der indischen Religion und Philosophie spezialisiert hat und über einige Kenntnisse der christlichen Theologie und der Philosophie der Religion verfügt, der aber nur oberflächlich etwas von der Theologie und Philosophie der islamischen Kultur weiß. In diesem Kontext habe ich einen Weg gewählt, der gerade in Funktion zu diesem Defizit steht. Der Tatsache Rechnung tragend, daß die monotheistischen Kulturen ihr Verständnis des Absoluten und Göttlichen vor allem dadurch definieren, daß sie dieses mit all dem kontrastieren, was sie abgelehnt (und oft verkannt) haben, gehen wir hier von dem Abgelehnten aus, um zu untersuchen, in welchem Maße die Ablehnung die Ursache dafür ist, daß diese Kulturen eine Karikatur der gelebten Wirklichkeit erarbeiten und die Gegensätze zu anderen Kulturen aufbauen, um sich so der Erörterung bestimmter Probleme, die sich in ihrer eigenen Geschichte stellen, entziehen zu können.

In diesem Rahmen wollen wir damit anfangen, denen zuzuhören, die wir – mit negativem Beigeschmack – als Monisten oder Pantheisten qualifizieren – Bezeichnungen, auf die sie selbst stolz sind. Dagegen sind die Glaubensvorstellungen derjenigen, die wir allzu ungenau als Polytheisten bezeichnen, zu komplex, als daß wir ihnen hier auf wenigen Seiten gerecht werden könnten.

Die Trennungslinien zwischen den Ariern des Ostens

Selbstverständlich ist dieses Hören auf den anderen auch durch die historische Dokumentation, über die wir verfügen, bedingt. Zudem müssen wir uns entscheiden, welchen Wendepunkten

der Geschichte wir unsere besondere Aufmerksamkeit widmen. Hier gibt es einen Wendepunkt, der uns als Ausgangspunkt sehr geeignet schien, nämlich die Entzweiung der in einer großen Völkerwanderung am weitesten zum Osten vorgedrungenen Völkergruppen indoeuropäischer Sprache, von denen ein Teil gegen das Jahr 1500 v. Chr. den Khaibarpaß überschritt und der andere sich auf der iranischen Ebene ansiedelte. Die erste Gruppe hat uns die Weden hinterlassen, die zweite das Awesta. Zwar stimmt es, daß diese Texte deutlich einen Polytheismus bezeugen, der in seiner Natur und Struktur dem der Griechen, Römer, Germanen und Slawen oft nahekommt und fast immer mit diesen Polytheismen verglichen werden kann, aber es handelt sich dabei um einen Polytheismus, der sich auf eine Betrachtungsweise hin entwickelt, in der die Gottheit stärker als Einheit gesehen wird. Zum Kern des Awesta gehören die berühmten Gāthā, deren Autor mehr als wahrscheinlich Zarathustra selbst, der Prophet des Ahura Masda ist. Die Weden finden ihren Abschluß in den Ārānyakas (Sanskrit: Wedanta) und in den alten Upanischaden, die unter den inspirierten Schriften des Hinduismus am einflußreichsten sein sollten.

Während Zarathustra ein Reformator war, der einen Teil der Tradition ablehnte und das, was er von ihr übernahm, umgestaltete, und dessen gewaltiges Werk eine persönliche monotheistische Note aufweist, die zum Teil durch das traditionelle Gewicht des Monotheismus und durch dualistische Tendenzen verwischt wurde, enthält der Brihad Ārānyaka Upanischad die Ergebnisse der kühnen Überlegungen eines Brahmanen namens Yājñavalkya, dessen religiöse Persönlichkeit der eines Zarathustra, des Propheten von Ahura Masda, in nichts nachsteht, und der die Aphorismen formulierte, die die monotheistische Religiosität der gesamten wedantischen Tradition nähren und legitimieren sollten.

Zarathustra und Yājñavalkya haben beide entschieden die ausgetretenen Wege des Polytheismus verlassen. Zarathustra tat das mit einer unverhohlenen Aggressivität, die an den Zorn der Propheten der Bibel und des Korans erinnert, Yājñavalkya mit einer philosophischen, von jeder Herablassung freien Ruhe und Ausgeglichenheit und, wenn nicht mit derselben Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit wie Buddha drei oder vier Jahrhunderte später, dann wenigstens

auf die gleiche radikal entmythologisierende Weise.

In bezug auf Zarathustra ist gewöhnlich nicht von Monotheismus, sondern von seinem Dualismus die Rede. In Wirklichkeit ist die Lehre Zarathustras nicht mehr und nicht weniger dualistisch als gewisse Schriften von Qumran. Und das, was er schließlich erreichen wollte, war nicht weniger monotheistisch als das, was jene Schriften erreichen wollten. Wenn es in Zarathustras Lehren einen Dualismus gibt, dann ist dies ein Dualismus deuteronomistischen Stiles, also ein im wesentlichen ethischer Dualismus. Demnach steht jeder Gläubige vor einer ethischen Wahl, die praktische Konsequenzen hat und sein endgültiges Schicksal festlegt. Bei Yājñavalkya haben wir es nicht mit der Notwendigkeit einer solchen ethischen Entscheidung, sondern mit einer esoterischen Weisheit, mit einem zum Heil führenden «Erkenne dich selbst» zu tun.

Der Unterschied zwischen diesen beiden soteriologischen Lehren gewinnt noch an Bedeutung, wenn man, was sehr wahrscheinlich ist, davon ausgeht, daß die früheren, den Ariern Indiens und Irans gemeinsamen Traditionen das Heil in einer peinlichst genauen Befolgung der Opferriten zu erreichen suchten, in denen die Menschen Tischgenossen der Götter wurden und die so einen mythischen, sowohl die kosmische als auch die gesellschaftliche Ordnung konstituierenden Ur- und Gründungsmythus wiederholten.

Der Masdaismus (die Religion Zarathustras, der Übers.) entstand aus der Ablehnung der Praktiken des Polytheismus, die dämonische Züge aufwiesen, blieb aber selbst einem Feuerkult verhaftet. Dagegen sollte der wedantische Hinduismus alle Riten dulden und alle Götter verehren, wobei er sich allerdings auch die Freiheit vorbehielt, sie neu zu interpretieren. Gleichzeitig insistiert der Hinduismus aber auf einer meditativen Annäherung an das Geheimnis des unpersönlichen Einen ohne Zweites, das schließlich jenseits des Unterschiedes zwischen Gut und Böse angesiedelt wird.

Dieselbe Gerechtigkeit für alle

Hatte Zarathustra Kenntnisse von der israelischen Prophetie? Jedenfalls gibt es keine ernst zu nehmenden Beweise für eine solche Vertrautheit Zarathustras mit dieser Prophetie, und sie ist auch sehr wenig wahrscheinlich¹. Zudem gab es

zu Zarathustras Gott, Ahura Masda, dem weisen Herrn, der alles sieht, im ältesten wedischen Pantheon eine entsprechende, dort hoch eingeschätzte Gestalt, nämlich die des Varūna, in der die Weden uns die wichtigsten Züge der indo-iranischen Gottheit bewahrten, und die von Zarathustra auserwählt wurde, um allein den Zenith seines Götterhimmels einzunehmen. Genauso wie Ahura Masda auf besondere Weise mit Ascha, der Gerechtigkeit, in Zusammenhang gebracht wurde, war schon zuvor Varūna für die Aufrechterhaltung der Ordnung (*rita*, ein Ausdruck, der etymologisch mit Ascha identisch ist) im Universum zuständig. Übrigens ist beiden Gottheiten auch gemeinsam, daß sie überall ihre Augen haben.

Während die gesellschaftlichen Implikationen der zoroastrischen Reform offensichtlich sind, läßt ihr Monotheismus die früheren polytheistischen Strukturen wie Wasserzeichen im Papier weiterexistieren. So konnte Zarathustra leichter der Existenz verschiedener, oft antagonistischer Kräfte in Natur und Gesellschaft Rechnung tragen, die sich in seinen unitarischen Reduktionismus nicht nahtlos einfügen ließen. Ähnlich kam der hinduistische Monismus dazu, sich mit einer Lehre der Vergeltung der menschlichen Handlungen (dem Gesetz des Karma) abzufinden, die die Existenz der verschiedenen Kasten erklären und legitimieren sollte. In ihrer Parteinahme für die Witwe, den Waisen und gar den Fremden war hier die jahwistische Prophetie entschiedener und konsequenter.

Welche historischen Gründe dazu führten, daß Zarathustra sich für einen militanten, von einem quasiontologischen moralischen Dualismus begleiteten Monotheismus entschied, während Yājñavalkya seinem Monismus eine Askese nach Weise des Yoga und eine Mystik der Ehrfurcht gegenüber allem, was lebt, beigab, läßt sich ohne Zweifel nie ganz klären. Hier bleibt uns noch die Aufgabe, zu untersuchen, ob diese so gegensätzlichen historischen Zwillinge zwei allgemein verwendbare Modelle in der Typologie der Religionen darstellen.

Nach einer weitverbreiteten Meinung entsteht ein authentischer geistiger Monismus aus einer dem menschlichen Bewußtsein immanenten Objektivierung des Subjektes als Darstellung. Dieser Monismus verneint dementsprechend eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit der Materie. Nun stimmt es zwar, daß die Lehre des Ātman oder absoluten Selbst dem adwaitischen

Monismus zugrunde liegt, aber es ist überhaupt nicht sicher und wahrscheinlich sogar falsch, daß der Begriff Ātman das einfache Ergebnis einer Objektivierung der Vorstellung sei, die das Subjekt sich von sich selbst macht. Diese Vorstellung, die das Subjekt von sich selbst hat, hat ja in der indischen Spekulation einen eigenen Namen: In diesem *ābamkāra* sahen die brahmanischen Theologen sehr bald das wichtigste Hindernis für das Erreichen des Heiles. Stattdessen wurde die Verwirklichung des *ātman* mit dem letzten Ziel des Menschen identifiziert.

Eine solche Verwirklichung des Heiles bedeutete zudem, daß die Dualität Subjekt-Objekt überwunden wird². Die vielen von den Sinnen wahrgenommenen Eindrücke und die räumlich-zeitlich lokalisierte Individualität des einzelnen seien ja nur oberflächlicher Schein, *māyā*. (Nicht umsonst betrachteten die modernen hinduistischen Philosophen die Ansichten von Bradley als die westliche Philosophie, die ihren Ansichten am nächsten kam. Der indische Monismus hat aber Varianten gekannt, die vitalistischer und pantheistischer als der Adwaita von Schankara ist, Varianten, in denen das gesamte Universum nichts anderes als ein *makrānthropos* ist, in dem die natürlichen Elemente, Feuer, Wasser, Luft den drei Elementen des Temperaments Zorn, Heiterkeit und Atem, entsprechen, deren Interaktion allem Lebendigen das Leben gibt.

Wenn wir den indischen Monismus gegenüber den verschiedenen Formen, die der Theismus annehmen kann, abzugrenzen versuchen, dann ergibt sich die Schwierigkeit, sich darüber zu einigen, was eine «Person» konstituiert. In der jüdisch-christlichen Tradition wird die Antwort auf diese Frage spontan in einer Betrachtung der Person als moralisch verantwortlicher Person gesucht, und dies entspricht dann wieder der wichtigsten Intention des zoroastrischen Denkens. Wenn nun der Monismus eines Schankara in der geistigen Praxis Īschwara, einem Herrn mit persönlichen Zügen, der die Aufmerksamkeit des Frommen auf sich zu ziehen und seine Verehrung hervorzurufen vermag, einen breiten Raum einräumt, ist dieser Īschwara keine Richtergestalt und auch kaum ein Schöpfer (sondern vielmehr ein erstes, aus dem absoluten, unpersönlichen Prinzip emanierendes Wesen). In Wirklichkeit ist Īschwara nur «ein Gott, was uns betrifft». Er ist dies also nur im Rahmen der begrenzten Erkenntnis jener Wesen, die noch nicht im *samādni* den Gegensatz zwischen Sub-

jekt und Objekt überwunden haben. Der Monismus des Schankara wird durch eine dualistische Erkenntnislehre abgeschwächt, die zwischen zwei Begriffen von Wahrheit unterscheidet: eine Wahrheit, die absolut gilt, und eine andere, die nur dann gilt, wenn der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt noch gegeben ist.

Moralische und metaphysische Erfordernisse

Ähnliche Antworten werden überall dort für die Lösung gleichartiger logischer Probleme gefunden, wo der einfache Glaube der Auseinandersetzung und der Spekulation gewichen ist und Diskussionen und Erörterungen mittels logischer Kunstgriffe beendet werden. Man hat hier sogar die Meinung äußern können, daß die Spekulation auf die Dauer praktisch immer dazu führte, daß eine Religion ihrer ursprünglichen Kraft und ihres ursprünglichen Elans entleert wird. In Wirklichkeit ist das eigentliche Paradox ein anderes: Die Persönlichkeiten, von denen eine große religiöse Ausstrahlung und Kraft ausgeht, stellen im allgemeinen an sich und an die anderen sehr hohe moralische und logisch-intellektuelle Ansprüche. Dort, wo moralische Ansprüche im Vordergrund stehen, wird eine Religion in einem monotheistischen Sinn reformiert und gereinigt, denn in einem solchen Fall stehen vor allem zwischenmenschliche Beziehungen und so Gerechtigkeit, Liebe und ihre Gegensätze im Vordergrund, was logischerweise auch zu der Einführung der einen oder anderen mehr oder weniger deutlichen Form des Dualismus führt. Dort, wo dagegen vor allem eine logisch-metaphysische Einheit gefordert und gesucht wird, wird alles, auch die Logik selbst, dieser Einheit untergeordnet. Dort wird sogar der substantielle Monismus eines Parmenides noch von dem leeren Monismus eines Nāgārjuna überholt, während der māyā, die kosmische Illusion des Advaita, nichts anderes als ein verschämter Versuch ist, sich dem Eingeständnis der eigenen logischen Armut zu entziehen mittels einer Theorie zweier Wahrheitsebenen, d. h. mittels eines gnoseologischen Dualismus. Man muß also fragen, ob es vor allem Anforderungen einer gnoseologischen und gnostischen Logik sind, die einen religiösen Geist zu der Mystik hinführen, oder ob dagegen eine Erfahrung ozeanischen Bewußtseins nach Art des *samādhi* ihn dazu bringt, die Grundgesetze des gewöhnlichen menschlichen Denkens im Bruch des *koan ad absurdum* zu führen.

Der monotheistische Prophet ist frei von solchen metaphysischen oder mystischen Sorgen und Obsessionen. Wenn er allerdings glaubt, daß sein Gott, der Gerechtigkeit schafft, auch der Schöpfer ist, wie dies im allgemeinen der Fall ist, steht dieser Prophet unvermeidlich vor Schwierigkeiten, die zwar auf einer anderen Ebene liegen, aber dennoch durchaus vergleichbar sind, wie die Fragen eines Ijob und eines Kohelet über die Entstehung und den Sinn einer Welt, in der das Böse zu Hause ist. Der Rückgriff dieses Propheten auf die eine oder andere Variante einer «Erbsünde» dient dann dazu, die Schwachstellen im unitarischen System seines personalistischen Monotheismus zu überwinden.

In dieser Situation wird der Theologe schließlich immer, wie der Heilige Laurentius auf seinem Rost, auf der einen oder anderen Seite, sei es auf der mystischen Rechten oder der prophetischen Linken, ge- und verbraten. Renouvier, der den Gott der Mystiker als den «absoluten Gott» und den der Propheten als eine «moralische Person» charakterisierte, meinte, beide seien nach den Regeln einer guten Logik unvereinbar³. Vielleicht hat er übersehen, daß die Logik der Mystik eine Metalogik ist, die, von der Erfahrung der *unio mystica* ausgehend, sich der Logik bedient, um der Logik ihren Anspruch zu nehmen, das Absolute Bedingungen unterwerfen zu können. Die mystische Theologie lernt, die *via negativa* zu gehen; die Propheten dagegen gehen diesen Weg nicht, nicht nur, weil sie sonstwo zu beschäftigt sind, sondern vor allem, weil sie es nicht riskieren wollen, den ursächlichen Zusammenhang zwischen Vergehen und Strafe zu gefährden. Sie brauchen einen solchen logischen Zusammenhang, um die Verirrten zu überzeugen zu können, wieder den Weg der Gerechtigkeit zu gehen.

Indien konnte sich ohne einen solchen «Bremsklotz der Prophetie» der mystischen Spekulation und der transethischen Ekstase hingeben, weil dort die Logik des Handelns ein für allemal einem kosmischen Mechanismus, dem Gesetz des *karman*, überlassen war und sich deshalb das persönliche Auftreten eines gerechten und allwissenden Richters erübrigte. Es blieb nur die Aufgabe, sich eine Vorstellung von der Beziehung zwischen einem faktisch autonomen, als Ort der karmischen Sanktionen verstandenen Universum und der Existenz eines persönlichen oder unpersönlichen höchsten Prinzips zu machen, dessen freie, geoffenbarte oder vom Men-

schen erfahrene Existenz per definitionem den ewigen Kreislauf ohne Anfang und Ende der Ursachen und Folgen durchbricht.

Jenseits des Verständnisses

Während man im Namen einer bestimmten Logik relativ leicht sowohl den Richtergott der Propheten als auch das unpersönliche Absolute der Mystiker ablehnen kann, macht man es sich dagegen allzu leicht, wenn man das Göttliche der Mystiker deshalb ablehnt, weil man meint, daß es ein reines Produkt der Subjektivität sei (wobei man dann als Entschuldigung gelten läßt, daß diese Subjektivität durch die Erfahrung eines ozeanischen Bewußtseins irreführt sei), um gleichzeitig an dem Gott der Propheten festzuhalten, weil nur dieser objektiv dadurch verbürgt sein soll, daß er sich «von außen her» seinen Geschöpfen offenbart und diese diesen Gott nicht «von sich aus» konzipieren könnten. Es ist gleichermaßen falsch zu meinen, daß die Bedeutung der mystischen Erfahrung nur auf der Ebene der Subjektivität zu suchen sei, als zu meinen, daß nur Objektivität im Spiel sei, wenn ein Prophet eine Offenbarung bekommt.

So ist sich zum Beispiel der buddhistische, also in einer mystischen Tradition stehende Theologe Nāgārjuna sehr wohl der Gefahren bewußt, die bei einer zu großen Hervorhebung des Subjektiven drohen. Für ihn lassen sich die Methoden und das letzte Ziel des Buddhismus weder mit der Kategorie der Transzendenz noch mit der der Immanenz – oder in seiner Sprache: weder mit dem Ausdruck *nirwana* noch mit dem Ausdruck *samsāra* – ausreichend umschreiben. Implizit heißt das, daß er jedem Pol der Gegensätze persönlich–unpersönlich, Objekt–Subjekt, Objektivität–Subjektivität die absolute Wahrheit abspricht. Übrigens beinhaltet seine Position auch, daß es kein substantielles ewiges Wesen und keine «erste Ursache» gibt. Der als Eckpfeiler der anderen Verneinungen der *via negativa* dienende Begriff der transzendentalen Leere (*śūnyatā*) steht ganz im Dienst der Entleerung des Bewußtseins von allen Begriffen und seiner eigenen Effizienz dabei und kann also nicht an die Stelle jenes ewigen Wesens treten. Zweifels- ohne muß man hier noch weiter gehen und anerkennen, daß die durch den Ausdruck *bodhi* bezeichnete mystische Erfahrung – eine Erfahrung, in der sich (wem?) die nichtsubstantielle

Eigenart jeden Phänomens offenbart – selbst genauso wie die anderen Namen- und Formen (*nāmarūpa*) unter das alles zerschneidende Skalpell der logischen Analyse fällt.

Übrigens sollte a priori klar sein, daß die Qualität der von einem «wahren» Propheten zu fordernden Offenbarung nicht nur über seine kleine Person hinausgeht, sondern auch sein Verstehen auf eine Art und Weise überschreiten muß, die sehr wohl dem Eindruck, den eine mystische Erfahrung hinterläßt, vergleichbar ist. Nur so hat dieser Prophet das moralische Recht, seiner Überzeugung ohne Einschränkung Geltung zu verschaffen und sich vehement gegen die der anderen zu wenden.

Die Tatsache, daß die Mystiker nicht immer mit einer zu verkündigenden Botschaft aus ihrer mystischen Erfahrung hervortreten, wie es dagegen bei den Propheten/Mystikern Zarathustra, Jesaja, Gautama, Jesus, Mohammed oder al-Hallaj wohl der Fall war, stellt uns vor ein Problem. Dieses kann durch die Einsicht gelöst werden, daß nicht alle Mystiker immer alle moralischen Implikationen ihrer authentischen mystischen Erfahrungen wahrnehmen. Denn jemand, der eine überpersönliche Glückseligkeit genossen hat, ist dazu verpflichtet, alle, die noch in der Endlichkeit ihres Ichs befangen sind, einzuladen, zu der gleichen Erfahrung des Überschreitens zu finden, die er selber genossen hat.

Auch darf man die authentische prophetische Qualität der Ausstrahlung nicht übersehen, die von bestimmten mystischen Gestalten ausgeht, welche meinen, ihrem Absoluten aus Treue gegenüber ihrer Erfahrung in der Mitte der Wolke des Nichtwissens jeden persönlichen Charakter absprechen zu müssen. Auch muß man hier die Möglichkeit ernst nehmen, daß ihre Verneinung irgendeines persönlichen Zuges bei ihrem Absoluten aus einem zu engen Verständnis des Begriffes «Person» hervorgeht, durch das verhindert wird, daß dieser Begriff im Bereich des Überpersönlichen im analogen Sinn erweitert und angewandt wird.

Auf alle Fälle muß anerkannt werden, daß es eine mystische Art der Projektion eines Gottes oder eines unpersönlichen Absoluten (wie z. B. *brahman*) gibt, die die oft als einen Körper verstandene Totalität des Kosmos umfaßt, und daß sich dieses Verständnis des Absoluten nicht mit dem deckt, von dem die Propheten Zeugnis ablegen. Diese letzteren sind aufgrund ihrer Erfahrung dazu verpflichtet, sich in den mit der

Situation des Menschen in der Geschichte und in der Welt verbundenen Konflikten auf der Seite Gottes zu engagieren.

Erfahrung und Spekulation

Einer der wichtigsten, aber auch der schwierigsten Aspekte der phänomenologischen Ausgrenzung des Monotheismus aus dem allgemeinen Bereich der Vorstellungen, die über Gott existieren, hat mit der Frage zu tun, welcher Unterschied zwischen dem Beitrag der Erfahrung zu den konkreten Formen der traditionellen Glaubensvorstellungen und dem Beitrag der Spekulation besteht. Vor allem kann man nicht ausschließen, daß eine aufgrund einer religiösen Erfahrung entstandene Vorstellung von der Gottheit sich *a priori* auf nichts anderes bezieht als eine Vorstellung von dieser Gottheit, die aus Spekulation und Überlegung (und so möglicherweise aus einem reinen Sophismus) hervorgegangen ist. Auch könnte es sein, daß eine aus einer religiösen Erfahrung entstandene Vorstellung von der Gottheit kritisch überprüft und diskutiert und dadurch auch verwandelt und differenziert wird. Umgekehrt führt die Tatsache, daß in einer gegebenen religiösen Kultur schon ausführlich über das Göttliche bzw. über ein letztes Prinzip nachgedacht und vieles erarbeitet wurde, dazu, daß auch die originellste religiöse Erfahrung von den traditionellen religiösen Alternativen abhängig ist, um sich zum Ausdruck bringen zu können. Schließlich bleibt auch ein Philosoph, der *a priori* seiner eigenen Religion und anderen Religionen gegenüber kritisch eingestellt ist, letztendlich potentiell doch immer ein existentiell religiöser Mensch, und diese Tatsache wird zweifellos seine Spekulation spätestens dann beeinflussen, wenn sein Denken sich dem unbestimmten Bereich nähert, in dem er mit seiner Vernunft in Gefahr gerät, sich auf die Ebene des nicht mehr Verifizierbaren zu begeben.

In einer Zeit, in der das logische Denken, das sich reflexiv der sich ihm stellenden methodologischen Anforderungen bewußt geworden war, die Entstehung und Zunahme scholastischer Debatten zwischen den verschiedenen Schulen des religiösen Denkens begünstigte, hat so das klassische Indien dennoch niemals klare Grenzen zwischen der Philosophie und der theologischen Spekulation ziehen wollen.

Ist es ein Zufall, daß gerade in Indien das Streben nach mystischer Vereinigung gleichzei-

tig von größter Kühnheit und von weitestgehender methodischer Strenge zeugt? Wäre das keine Erklärung dafür, daß das religiöse indische Denken aus der Sicht eines durch das griechische Denken geschulten Westens ganz aus einer mystischen Erfahrung hervorgegangen und von ihr geprägt zu sein scheint, wobei diese Erfahrung *a priori* in der Verlängerung des «*neti neti*»⁴ (non-da, non-da) der Brihad Aranyaka Upanischad apophatische Verfahrensweisen begünstigt? Dieses indische Denken verliert niemals aus den Augen, daß die religiöse Erfahrung aus ihrer Natur heraus jede Ausübung eines bestimmten Types der rationalen Kontrolle schwierig macht, ja sie sogar ablehnt. Das Wissen hierum hat nichts mit einem Irrationalismus zu tun, sondern geht dagegen mit hohen rationellen Ansprüchen einher. Die spekulative indische Vernunft steht in der Strenge und der Kraft ihres Denkens in nichts dem nach, was im Westen in dieser Hinsicht erreicht worden ist.

Man begibt sich also in gewisse Gefahren, wenn man in der Religionsphänomenologie unterscheiden will zwischen dem, was auf Erfahrung, und dem, was auf Spekulation zurückgeht. Das heißt nicht, daß es nicht der Mühe wert wäre, solches zu versuchen. Denn nur so wird man angeben können, welche Formulierungen und Ausdrucksformen, die sich logisch nicht auf einen Nenner bringen lassen, dennoch auf identische Erfahrungen oder wenigstens auf Erfahrungen hinweisen, die sich gegenseitig nicht ausschließen. Hierauf weist schon Royce in seinem Aufsatz in der Enzyklopädie von Hastings bei seiner Behandlung des wesentlichen Unterschieds zwischen Monotheismus, Pantheismus und Monismus hin. In keiner Logik schließt der Satz «Gott ist einer» aus, daß dieser Gott mit der gesamten Wirklichkeit identisch ist, und es gibt sogar ein bestimmtes Verständnis von Gott, das diese Identität notwendigerweise einschließt. Es kann also nur aufgrund von Erfahrungsunterschieden, die sich der Logik entziehen, oder Unterschieden im Verständnis von Gott ein Widerspruch zwischen der ersten Erfahrung, die von Gott gemacht wird (nämlich: Gott ist einer), und der zweiten (Gott ist alles) entstehen.

Es hängt von der Definition von «Gott» ab, ob die Möglichkeit, daß es entweder verschiedene Götter oder nur einen einzigen Gott gibt, offen bleibt, oder ob es *a priori* nur einen einzigen Gott und nichts außer ihm geben kann. So ist es auch, sei es aufgrund verschiedener Erfahrungen, sei es

aufgrund verschiedener Definitionen des Begriffes «Person», sowohl möglich, daß der Satz «Gott ist eine Person» den Satz «Nur Gott allein existiert» ausschließt, als auch möglich, daß beide Sätze sich durchaus miteinander versöhnen lassen. Übrigens: Wenn Gott einmal auf der Ebene des Absoluten angesiedelt ist, bedeutet der Gebrauch irgendeines Attributs im Zusammenhang mit Gott, daß seine Bedeutung auf eine solche Weise erweitert und vertieft wird, daß die Eindeutigkeit dieses Attributs dadurch gefährdet ist. Die Kumulierung verschiedener Aporien um den einzelnen Punkt im weiten Feld der Überlegungen und Gedanken herum, der der (Pseudo-?)Begriff von Gott ist, führt dazu, daß hier jede Inhalts- und Begriffsverlagerung sehr gefährlich ist. Am Pol spielt ein Kompaß verrückt. So kann z. B. die Verweigerung, den Gegenständen der empirischen Erfahrung die gleiche Wirklichkeit beizumessen, die man Gott zuschreibt, aus zwei verschiedenen Quellen des Denkens und Urteilens hervorgehen. Während bei Meister Eckhart oder Schankara die religiöse Erfahrung schließlich den Ausschlag gibt, ohne daß wir deshalb die Rolle, welche Forderungen der Logik oder der Metaphysik in ihrem Denken spielen, leugnen wollen, scheinen bei Spinoza metaphysische Überlegungen die Oberhand über die religiöse Erfahrung gewonnen zu haben, ohne daß wir einen Einfluß der monotheistischen Tradition des Judentums auf die methodische Strenge, die er für die Philosophie für notwendig hält, ausschließen. Es wäre also sehr verwirrend, wenn man in diesen drei Fällen von «Monismus» spräche.

In der Geschichte der Wedanta wird die doppelte, einerseits religiöse und andererseits logische, Rolle, die sowohl der religiösen Erfahrung als auch dem theoretischen Diskurs zu eigen ist, beispielhaft durch die Distanz markiert, die Rāmānuja Schankara gegenüber einnimmt. Diese theoretische Distanz wurzelt zweifelsohne in einer religiösen Erfahrung Rāmānujas, die sich mit der Schankaras nicht versöhnen läßt, und wegen der sich Rāmānuja weigert, dem scheinbar logisch schlüssigeren und religiöseren Nicht-Dualismus Schankaras seine bis zuletzt, bis zu den letzten Stufen seines Bewußtseins fortbestehende Erfahrung beglückender Beziehung zu opfern. Wenn es Rāmānuja trotzdem versteht, den traditionellen Postulaten treu zu bleiben, dann liegen dem nicht nur rein logische oder metaphysische oder die reine Treue einer religiö-

sen Tradition gegenüber zugrunde. Rāmānuja, der mit der Bhagawadgītā vertraut war, respektierte die offensichtlichen Inkonsequenzen in dieser Schrift wie die notwendigerweise mehrdeutige Darstellung eines weder persönlichen noch unpersönlichen Absoluten. Auch wenn ein solches Absolutes die einer endlichen Person eigene Logik überschreitet, darf ihm nichts von dem fehlen, was eine solche Person in der Erfahrung, die sie von sich selbst hat, und in ihren zwischenpersönlichen Beziehungen an glücklicher Fülle erahnt. In diesem Sinn sind die noch nicht problematischen Inkonsequenzen der Gītā⁵, die infolge der reduktionistischen adwaitistischen Exegese Schankaras von Rāmānuja problematisiert wurden, durchaus mit den polytheistischen Inkonsequenzen in den Evangelien vergleichbar, die während der ersten ökumenischen Konzilien und in der darauf folgenden Zeit problematisiert wurden.

Dieser Vergleich dient nicht nur als klärendes Beispiel, sondern er kann uns auch helfen, sowohl den absoluten *brahman* Schankaras als auch den monolithisch einen Gott, zu dem der islamische Glaube sich bekennt, und schließlich zwischen beiden den dreieinigen Gott der christlichen Theologie in einem gleichen phänomenologischen Bereich anzusiedeln.

Unvereinbare Ausdrucksformen vereinbar Erfahrungen

Wenn Schankara in seinem Kommentar der Gītā den Text dieses Werkes in das Prokrustesbett seines Nichtdualismus zwingt, dann geschieht das nicht an erster Stelle, weil er irgendeinem theoretischen Postulat die logische Treue halten will, sondern dann geschieht das aufgrund einer Leidenschaft, die so groß ist wie die eines Rāmānuja, die allerdings aus einer anderen religiösen Erfahrung hervorgegangen ist. Und wenn ein Schüler Mohammeds kein Verständnis für Nizāa haben kann und jedes große Konzil den Anfang einer breiten Spur verschiedener «Häresien» bildet, handelt es sich auch hier nicht nur um verschiedene Formen der Auseinandersetzung mit einem gegebenen theoretischen Problem oder um verschiedene religionspolitische Interessen, sondern wenigstens genauso sehr auch um verschieden empfundene und daher auch anders strukturierte Erfahrungen. Während zwei entge-

gegengesetzte Theorien nicht gleichzeitig wahr sein können, können das zwei entgegengesetzte Erfahrungen sehr wohl. Sie können sogar auch dann gleichzeitig wahr sein, wenn sie wegen ihrer klassischen Ausdrucksformen unvereinbar scheinen. So schließt z. B. die religiöse Erfahrung von Gottes Gerechtigkeit keineswegs die von Gottes freier Entscheidung aus. So geht auch die «pelagianische» Auffassung des alten Buddhismus, nämlich, daß wir unser Heil nur aufgrund unserer eigenen Anstrengungen erreichen können, aus einer religiösen Erfahrung hervor, die keineswegs mit der religiösen Erfahrung unvereinbar ist, die dem amidistischen Buddhismus zugrunde liegt und die in der Auffassung, die einzige Verhaltensweise, durch die der Mensch zu seinem Heil beitragen könne, bestehe darin, daß er alles nur von der Gnade erwartet, einen scheinbar quietistischen Ausdruck findet.

Wenn Nāgārjuna in allen buddhistischen Sekten des «großen Fahrzeuges» eine Autorität bekam, die der des Gautama faktisch gleichkommt, dann liegt der Grund dafür in seiner *religiösen* Entdeckung der Notwendigkeit, diametral entgegengesetzte Äußerungen gleichzeitig für wahr und für falsch zu halten. Kurzum: Wenn der hervorragende Denker Nāgārjuna sich hartnäckig der Aufgabe widmet, die Prinzipien und Gesetze des logischen Denkens so zu zersetzen, daß sie wie zu Hampelmännern ohne Schnur werden, dann geschieht das nicht etwa in einem masochistischen Vergnügen, sich und die anderen für dumm zu verkaufen, sondern dann steht dahinter die Absicht, die Heilmittel der Religion dorthin zu bringen, wo die Gefahr besteht, daß die Übel dort am schwersten wahrzunehmen und zu entlarven sind, d. h. bis in das durch die Korrektur des logischen Argumentierens entstandene gute Gewissen hinein. (Das alles soll aber nicht heißen, daß Nāgārjuna die Mahnung des Evangeliums, «Dein Ja sei Ja, dein Nein sei Nein», zurückgewiesen hätte.)

Von der jüdisch-christlichen Tradition werden, vielleicht sogar notwendigerweise, bestimmte Ausdrucksformen bestimmter religiöser Erfahrungen bevorzugt, nämlich die, die uns im Kanon bezeugt und von der Tradition vermittelt und die so klassisch geworden sind. Unter diesen religiösen Erfahrungen spielen zwei oder drei zusammen mit dem Ausdruck, den sie gefunden haben, eine ganz besondere Rolle: die religiöse Erfahrung Abrahams, die des Mose und die Jesu. Diese Erfahrungen sind uns aber, genauso wie

das für andere Erfahrungen der Fall ist, nur durch Texte und durch die Interpretation, die diese Texte traditionell erfahren haben, zugänglich. So besteht z. B. im Fall Jesus ein ausreichender Konsens darüber, daß das Wort «Abba» auf Jesus selbst zurückgeht und es seine persönliche Beziehung zu der Gottheit so treffend zum Ausdruck bringt, daß man beim Versuch, die besondere Eigenart des von ihm bezeugten Monotheismus herauszuschälen, von ihm ausgehen kann. Diese Frage wird sicherlich an anderer Stelle in diesem Heft behandelt, und daher möchte ich mich mit ihr nur aus meiner eigenen Perspektive auseinandersetzen. Ich frage also konkret nach dem Stellenwert dieses besonderen Falles im Gesamtkontext der verschiedenen historisch bezeugten und religionsphänomenologisch vergleichbaren Erfahrungen des Göttlichen.

Ein kurzer, aber abrupter Weg zur Beantwortung dieser Frage geht von der einzigen Stelle im buddhistischen Kanon aus, die sich gegen den Monotheismus wendet: «Diejenigen, die alles auf die Schöpfung eines einzigen Herrn zurückführen, haben keine Lust zu handeln und unternehmen keine Anstrengung, dieses zu tun und jenes zu meiden.»⁶ Die Existenz eines allmächtigen Gottes wird hier im Namen der Aufrechterhaltung der Moral und um die Möglichkeit offenzuhalten, etwas für das eigene Heil zu tun, in Frage gestellt. Das heißt aber nicht, daß der Buddhismus nicht weiß, daß es jenseits der Phänomene irgendetwas Transzendentes geben muß, damit der Mensch motiviert sei, das höchste Gut anzustreben: «Es gibt ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes. Wenn es dieses nicht gäbe, gäbe es keine Aussicht.»⁷ Wohl aber wenden die Buddhisten sich gegen den Verfall und die Lockerung der Moral, die sie als die fatale Folge einer vertrauensvollen Selbsthingabe der Anhänger eines kreatianistischen Monotheismus betrachten.

Offensichtlich wird aber ein monotheistischer Glaube, dessen Modell die Kindesbeziehung Jesu zu seinem «Abba» ist, von dieser Kritik nicht berührt. Ein Vater, der nicht will, daß man ihn aus Angst vor einer Strafe oder des Lohnes wegen dient, der vielmehr Söhne und Töchter zu adoptieren sucht, damit sie mit ihm an der in einer reinen Freundschaftslicke wurzelnden, verrückten Aufgabe der Befreiung der Menschen mitarbeiten, hat nichts mit einem Gott zu tun, der nur passive Anbeter sucht, und der deshalb vom Buddhismus abgelehnt wird.

Andererseits stimmt es, daß manche Fanatiker sich um die Fahne des Monotheismus herum gesammelt haben und noch immer sammeln, wenn die «Ungläubigen» ausgerottet werden sollten. Es gibt aber andere Alternativen als den Atheismus, um sich gegen eine solche Bedrohung zu wenden. Eine dieser Alternativen ist sicherlich der Mahāyāna (der Buddhismus «des großen Fahrzeuges», der Übers.) mit seinem Monismus der Leere (schūnyatā) und der Barmherzigkeit seiner Bodhisattvas. Eine andere ist es

aber, einem Sohn zu folgen, der aus liebendem Gehorsam auf seine Vorrechte als Herr verzichtet, um das Schicksal der Hoffnungslosen zu teilen und ihnen eine Hoffnung wider alle Hoffnung zu erschließen. Weshalb sollte es sich hier trotz aller verkrusteter und vorgefertigter Kategorien nicht letztendlich um ein und dasselbe Absolute handeln, das sich hinter dem Horizont jener beiden konvergierenden Wege der sich erbarmenden Großherzigkeit verbirgt?

¹ Die einschlägige diesbezügliche Untersuchung von R. Mayer, Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras: Biblische Zeitschrift, N.F. 1 (1957) 23–58, wurde meiner Meinung nach in diesem Punkt nicht widerlegt.

² Ein überzeugender Beleg hierfür ist folgende Stelle des Brihad Āraṇyaka Upanischad (4,3,31–33, hier nach der französischen Übersetzung von Senart ins Deutsche übersetzt): «Auch wenn der *ātman* nicht erkennt, bleibt er der Erkenntnis fähig; die Erkenntnis entzieht sich nicht dem Erkennenden, der er ist, denn sie ist unzerstörbar; nur gibt es kein Zweites, keinen anderen, getrennt existierenden Gegenstand, den er erkennen könnte. Nur wenn ein anderer Gegenstand existiert, kann man dieses andere sehen (...) Ein einzelner Seher inmitten des Ozeans ohne einen zweiten Gegenstand neben sich, der wahrgenommen werden könnte, so ist, o König, die Welt des *brahman*, wie es Yājñavalkya gelehrt hat. Dort ist das höchste Ziel, der höchste Erfolg, die höchste Welt, das höchste Glück.»

³ C. Renouvier, *Traité de logique*, Bd. II (31864) 355.

⁴ Brihad Āraṇyaka Up. 4, 2, 4.

⁵ G. Parrinder, *Avatar and Incarnation* (London 1970) 119.

⁶ Anguttara I 174.

⁷ Itiwuttaka 43.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ETIENNE CORNELIS

1915 in Oostakker, Belgien, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1936 Lizentiat in den mathematischen Wissenschaften an der Freien Universität Brüssel, 1949 Lizentiat in Geschichte und orientalischer Literatur an der Universität Lüttich. 1958 Doktorat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir (Diss.: *Les Fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*). Bis zu seiner Emeritierung Ordentlicher Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen und vorher 10 Jahre lang Professor für die Geschichte der nichtchristlichen Religionen am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: *La libération de l'homme dans les religions non chrétiennes*; (zus. mit A. Léonard:) *La gnose éternelle*; Artikel in *Lexika und Sammelwerken*: *Mysterium Salutis*; *Sacramentum Mundi*; H. Vorgrimler/A. Vander Gucht (Hgg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (3 Bde, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1970); außerdem Aufsätze in Zeitschriften: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*; *Lumen Vitae*; *Supplément de la Vie Spirituelle*; *CONCILIUM*; *Tijdschrift voor Theologie*; *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*; *Cahiers internationaux du Symbolisme*; *Recherches de Sciences Religieuses*; *Vigiliae Christianae* u.a. Anschrift: Albertinum, P.B. 9009. NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.