KLEINE BEITRÄGE

GOTT, GOTTESERFAHRUNG UND MEDITATION IM HINDUISTISCH-CHRISTLICHEN DIALOG

EINE REZENSION*

von Hans Waldenfels

Die vorliegende Arbeit des Vf.s bietet die gekürzte Fassung seiner Habilitationsschrift, in der er den Versuch unternimmt, die im Hinduismus vertretene Advaita-Lehre in der Nachfolge SHANKARAS mit dem christlichen Trinitätsverständnis ins Gespräch zu bringen. Der schnelle Ausverkauf der 1. Auflage machte kurzfristig eine 2. Auflage nötig, die dann völlig neu gesetzt, in den relativ zahlreichen Unebenheiten der 1. Ausgabe korrigiert, als Kaiser-Traktat erschien. Wir verweisen in der Rezension mit den Seitenzahlen in der Regel auf die Neuauflage. Das Werk hat am Ende ein Personen- und Sachregister sowie ein Sanskritglossar, leider jedoch kein ausführliches Literaturverzeichnis. Es fehlen für die wissenschaftliche Weiterarbeit auch die Angaben über die vedischen und die Shankara-Texte bzw. ihre Übersetzungen, die offensichtlich der vom Verlag verlangten Straffung des Textes zum Opfer gefallen sind. Hier muß aber auch in Zukunft bei so wichtigen dialogorientierten Veröffentlichungen wie der vorliegenden von den Verlagen verlangt werden, daß sie alle für den Dialog einschlägigen Informationen mitliefern.

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen, deren erste beiden der Beschreibung des zweifachen Ansatzpunktes, der Nicht-Dualität im Hinduismus und der Nicht-Dualität (in) der Trinitätslehre gewidmet sind. Der Teil III behandelt dann im Hin- und Herblick das Leitmotiv der Arbeit, die „Einheit der Wirklichkeit“. Das Urteil über **Teil I** steht vorrangig dem hinduistischen bzw. religionswissenschaftlichen Partner zu. Wir begnügen uns hier mit einem knappen Referat und der Mitteilung einiger Beobachtungen. Der Teil umfaßt Kap. 1–5. In diesen erläutert Vf. nacheinander das absolute Brahman als Grundlage der Advaita-Philosophie, die Lehre vom Atman, die Erscheinungsweisen des Einen bzw. das Weltverständnis, die nicht-dualistische Erkenntnistheorie, Theorie und (Meditations-)Praxis, die Realisierung der Befreiung. Nicht ganz unproblematisch ist freilich, daß Vf. nicht selten abendländische Termini eher unvermittelt in die indischen Felder einträgt und umgekehrt. So lesen wir bereits in Teil I von den „vier Offenbarungsstufen des Absoluten“ (43f), von einer „bestimmte(n) trinitarische(n) Relationalität“ in der Dreiheit *saccidananda* (52), von Schöpfung, Erhaltung und Auflösung der Welt bei SHANKARA (79), vom *karman* als „Inbegriff der Historizität der Wirklichkeit“ (91), im Anschluß an R. PANIKKAR von „theologischer“, „kosmischer“ und „eschatologischer Trinität“ in den Upanishaden (92f), vom „Verlangen nach Gottes Offenbarung, das aus dem Vertrauen in seine Gnade kommt“ (102) u. ä. m. Mit der Wahl solcher Termini fallen aber bereits im Darstellungsteil Vorentscheidungen, die für den Fortgang des Gesprächs nicht unproblematisch sind. So geht es zwar im Sinne des indischen Ansatzes in der Rede von Gott immer auch um die Welt und bei der Rede von der Welt um Gott, so daß Gotteslehre und Schöpfungslehre von Anfang an miteinander verwoben sind. Die Frage ist aber, ob das Verhältnis von Gott und Welt

* MICHAEL VON BRÜCK, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, Chr. Kaiser/München ¹1986, X + 338 S.; ²1987 (Kaiser-Traktate N. F. 18), 409 S.

notwendig so gedacht werden muß. Z. B. dürfte sich die Unterscheidung von *nirguna*- und *saguna*-Aspekt des (Neutrum) *brahman* so unvermittelt nicht in die christliche Theologie übertragen lassen. Der *nirguna*-Aspekt bezeichnet das beziehungslose, dem Begriff sich entziehende *brahman*, der *saguna*-Aspekt dagegen ist *brahman* in seiner Relativität und Denkbarkeit, damit in seiner Manifestation. Die Frage, die sich Vf. im Grunde nicht stellt, ist aber, wie sich ein immanentes und ein heilsökonomisches christliches Trinitätsverständnis zu diesem hinduistischen Doppelaspekt des *brahman* verhält. Und was ist das für ein Gott, der in unserer Erkenntnis „ein Komplex von Materie und Geist“ (87) ist? Ähnliche Fragen ergeben sich vor allem in Kap. 3. Wird hier nicht voreilig von Schöpfung gesprochen, zumindest durch die Wortwahl eine Nähe zum jüdisch-christlichen Verständnis insinuiert, die erst zu erweisen wäre (79ff)? Der Begriff der Realität bzw. Wirklichkeit bleibt am Ende doch unscharf, wie auch die Rede von der „Geschichte“ eher unvermittelt einsetzt (88ff). Bedenkenswert ist die Bemerkung, daß der Advaita Vedanta „kaum Ansatzpunkte für eine inkarnatorische Theologie“ bietet und Gottes Erscheinung in der Welt dokerisch gedacht sei (92).

In Teil II setzt Vf. mit seiner Vorstellung der christlichen Trinitätslehre nicht biblisch bzw. bei der jesuanischen Gotteserfahrung und bei Jesu Selbstverständnis an, sondern dort, wo „Trinität“ bereits weniger Ausdruck der grundlegenden christlichen Gotteserfahrung als vielmehr ein Reflexionsbegriff ist, der „eine Möglichkeit“ darstellt, angesichts der Spannung von Einheit und Vielheit „den Gottesbegriff intelligibel zu machen“ (120). Die Verweisstelle bei H. KÜNG sagt aber mehr: „Es geht ganz wesentlich um die richtige Zuordnung von Gott, Jesus (Sohn, Wort, Christus) und Geist, die sowohl die wahre Verschiedenheit wie auch die ungetrennte Einheit herausstellt.“ Die Kap. 6–9 behandeln die Entwicklung des trinitarischen Denkens, die Nicht-Dualität in der Mystik und bei LUTHER, die Vollendung der Synthese bei HEGEL, die Einheit und Selbstunterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion. Kritischer Überprüfung bedarf – wie angedeutet – der Ansatz. Hier widmet Vf. mehr Aufmerksamkeit den frühen *logos*-Spekulationen sowie den religionsgeschichtlichen Einflüssen als den genuin christlichen Ansätzen. Dabei kommt es zu recht sprunghaften, stellenweise widersprüchlichen Aussagen, so wenn es kurz hintereinander heißt: „Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens haben trinitarische Betrachtungsweisen sowohl neuplatonischen – und damit vermutlich indirekt auch indischen – Ursprungs als auch jüdischer Tradition eine erhebliche Rolle gespielt“ (122), etwas später aber: „Religionsgeschichtliche Parallelen bis hin zur indischen *trimurti* sind . . . herangezogen worden, um den trinitarischen Gedanken zu stützen. In all dem stecken interessante und durchaus weittragende, für die Auffindung von Parallelen in der Geistesgeschichte beweiskräftige Beobachtungen. Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens sind sie aber sekundär gewesen“ (123). Hatte Vf. im Teil I wiederholt im Vorgriff auf die christliche Theologie formuliert, so greift er nun immer wieder auf Teil I zurück, so daß die Trinitätslehre von vornherein in das Licht der Vedanta-Lehre gerät. Die in Variationen vorgetragene These lautet: „Man wird sagen können, daß beide Denksysteme ihren gemeinsamen Bezugspunkt darin haben, die Einheit der Wirklichkeit zu denken, eine Einheit allerdings, die in Indien durch *intuitive Erfahrung* und im Christentum durch das Geschehen der *Menschwerdung Gottes* angeschaut wird“ (128). IRENÄUS und TERTULLIAN, ORIGENES, ATHANASIUS und die Kappadokier, AUGUSTINUS sind die Stationen der ersten Etappe. Unter Auslassung der mittelalterlichen Klassik geht Vf. dann zur deutschen Mystik des Spätmittelalters und zu LUTHER über. Leider ist die sehr reiche neuere Forschung zu ECKHART und zur Rheinischen Mystik nicht rezipiert, so daß die Einzeichnung der advaitischen Notionen an dieser Stelle nicht problemlos ist. Die entsprechende Interpretation LUTHERS (176ff) soll hier nicht angefragt werden. Bedenklich erscheint freilich der Ausstieg aus der christlichen Theologie in die Hegelsche

Philosophie und deren Kennzeichnung als Vollendung der (wessen?) Synthese. Selbst hier ergibt sich freilich eine Grenzziehung: „Für HEGEL ist die Nicht-Dualität Resultat eines wirklichen Prozesses. Für SHANKARA ist die Nicht-Dualität die Erfahrung dessen, was ewig ist, wenn der Schleier unserer dualistischen Betrachtungsweise durch die advaitische Erfahrung heruntergerissen wird“ (195). Die erste Quersumme zieht Vf. im Schlußkapitel des Teils II. Dabei wird erneut deutlich, daß es ihm von seinem indischen Ansatz her um das Verhältnis von Gott und Welt geht. Da dieses aber hier pauschal ein bipolares Verhältnis ist, ist es nicht verwunderlich, daß Vf. besondere Aufmerksamkeit den „binitarischen“ Tendenzen im Christentum schenkt (vgl. dazu 119, 198, 202). (Der Anmerkungsverweis auf Moltmann bringt bei diesem aber keineswegs den zu erwartenden Beleg für eine solche Tendenz „von Augustin über Hegel bis Barth“.) Die advaitische Perspektive des Teils II führt leider auch dahin, daß die Frage der *Dreiheit* im Gegenüber zur radikalen Einheit bzw. im Zusammenhang mit *advaita* nicht reflektiert behandelt wird. Der für die christliche Trinitätslehre zentrale Personbegriff wird ebenfalls leider eher vage als selbst-verständlich vorausgesetzt als besprochen (vgl. 201ff). Für die Diskussion asiatischer Denkmodelle ist aber eine sehr präzise begriffsgeschichtliche Bestimmung der Person erforderlich, ehe – wie es heute verbreitet üblich wird – von „a-“ und „transpersonal“ gesprochen wird. Zu klären wäre sodann, wie sich der anthropologische und der theologische Personbegriff überhaupt zueinander verhalten. Im Vorfeld dieser Fragestellung wäre schließlich deutlicher auf das Verhältnis von Substanz und Relation und dessen Fortsetzung in der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Relation zu achten. Die Frage nach der „Relation“ hat einmal eine hohe Bedeutung, wo es um die Bestimmung der drei göttlichen Personen zueinander geht. Sie hat aber dann auch einen hohen Stellenwert, wo es um die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt geht. Die christliche Gotteslehre, konsequenterweise die Schöpfungslehre hat Gott stets als ein der Schöpfung gegenüber unabhängiges und freies Wesen gedacht, so daß der Satz „Welt kann nicht ohne Gott gedacht werden“ nicht umkehrbar ist, wie Vf. es S. 204 zu suggerieren scheint. Eine solche Wechselseitigkeit folgt eben gerade nicht aus der Diskussion der trinitätsimmanenten Relationen. Die gegen PANNENBERG vorgeschlagene „nicht-dualistische“ Lösung, nach der die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes nicht nur die Relation zur Welt „ermöglicht“, sondern sie „impliziert“ (205), fügt zu PANNENBERGS Formel von der „Vorbildung“ der Welt nichts hinzu, solange die Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht zugunsten der Wirklichkeit der Schöpfung aufgehoben ist. Nicht die Situation der reinen Möglichkeit der Welt in Gott, sondern die Situation der Wirklichkeit der Welt angesichts der Wirklichkeit Gottes müßte zur Bewährung einer nicht-dualistischen Lösung werden. Es fragt sich aber, ob sie so, wie Vf. es vorschlägt, der christlichen Rede von der Göttlichkeit Gottes gerecht wird.

Teil III umkreist in den Kap. 10–15 die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit, die Einheit Gottes und der Welt ist. Vf. verfolgt sein Ziel in fünf Schritten: Ausgangspunkt ist eine Ineinanderschau von Advaita und Trinität. Es folgen als weitere Diskussionspunkte die nicht-dualistische Erfahrung, die Personalität der Wirklichkeit, das Heilswirken Christi und die Einheit der Wirklichkeit, die Frage einer advaitischen Ethik. Die These lautet: „Advaita ist weder Monismus noch Dualismus, sondern die Negation der Zweiheit in einem spezifischen Dritten: Nicht-Dualität“ (213). So richtig dieser Satz ist, so offen bleibt die Frage, ob damit eine Brücke zur christlichen Trinitätslehre gelungen ist. Vf. entfaltet in Kap. 10 seine Zusammenschau in 7 Schritten, die hier nicht nachgezeichnet werden können. (Dieser Text gehört zu den Stellen, an denen Vf. von der 1. zur 2. Auflage z. T. neu formuliert, z. T. gekürzt hat.) Es fällt aber auf, daß Vf. seinen Weg nicht verfolgen kann, ohne gleichzeitig nach mehreren Seiten Einspruch zu erheben (ein Einspruch gegen SHANKARA ist inzwischen gestrichen; vgl. 1:135 mit 2:218;

geblieben sind die Überlegungen zur Frage des Primats von Wirklichkeit und Möglichkeit: 219f, sowie zur Zwei-Naturen-Lehre: 228f). Diese Einsprüche sind allerdings zu knapp formuliert, als daß sie ohne weiteres einleuchten bzw. zum Ausgangspunkt intensiverer Nachfragen würden. Das gilt auch für die Zuordnung der Dreipersönlichkeit Gottes zum Weltprozeß, einmal im Hinblick auf das Sohneswirken:

Gott Vater → Sohn/Jesus Christus → Vielheit der Welt (228), später im Hinblick auf die Dreiheit von:

Vater (*nirguna brahman*),

Sohn (*saguna brahman*),

Geist (*atman*) (240; vgl. auch 245.367.387).

Vielleicht ist es aber gut, daß solche Zuordnungsversuche gemacht werden, damit in der Diskussion die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Versuche weiter geprüft wird. Wichtig ist nur festzuhalten, daß die Tatsache allein, daß solche Versuche unternommen werden, über ihre Gültigkeit noch nichts aussagen. Für Vf. ist aber bedeutsam, daß der im Hinduismus zur Befreiung gelangte *jivanmukta* unwiderruflich sein Ziel erreicht hat, während der Christ auch im Zeichen der Erlösthätigkeit im Stande der Versuchlichkeit bis zum Tode bleibt (240). Auf die Behandlung der Reinkarnationsfrage kann hier aus Raumgründen nicht mehr eingegangen werden (308ff).

Wir brechen an dieser Stelle die Besprechung ab, zumal die weitere Diskussion nicht unwesentlich von der Klärung der bisher im Verlauf der Lektüre entwickelten Rückfragen an Methode und Inhalt abhängt. Bücher wie dieses müssen geschrieben werden. Sie müssen aber, je zentraler sie es mit den je eigenen Inhalten unterschiedlicher Religionen zu tun haben, ernsthaft diskutiert werden. Eine solche Diskussion sollte bei allem Ausdruck des Respektes und der Sympathie für den mutigen Schritt, den das Buch darstellt, nicht ausgeschlossen werden. H. OTT hat sie in seinem Begleitwort bedauerlicherweise nicht angestoßen. Mein Dank an den Verfasser dieses Werkes sei deshalb dieses offene Wort und seien die gestellten Fragen. Die systematische christliche Theologie kann den aus anderen Religionen und Kulturen kommenden Fragestellungen nicht mehr ausweichen.