Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 18 (1958)

Artikel: Phänomenologie und Begegnung der Religionen

Autor: Cuttat, Jacques-Albert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883323

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Phänomenologie und Begegnung der Religionen

von Jacques-Albert Cuttat

Einleitung

«Die Offenbarung der indischen und chinesischen Geisteswelt», schreibt der Buddhaforscher René Grousset, «hat für uns soviel bedeutet wie die Entdeckung einer neuen, andere Planeten bewohnenden Menschheit». «Quelque chose comme un autre sexe», meint der Asienpilger Lanza del Vasto, und in seiner «Renaissance Orientale» schreibt Raymond Schwab: «Das Heidentum ist Museum..., aber Brahma und Buddha... sind keine Jupiter aus verklungenen Zeiten: Göttliches von lebenden Menschen... war es, das da herüberkam, um Zwiesprache zu halten mit unserem Göttlichen und unserem Lebenden... Asien ist als unsichtbarer Gesprächspartner in das europäische Denken eingetreten...; es ist, als stelle Asien uns erneut vor uns selbst, ein Unbekanntes umgreift uns und fordert uns auf, unser Bekanntes zu revidieren.»[1]

Johann Hering hat vor 30 Jahren in überzeugender Weise versucht, nicht nur über die Religion, sondern aus der Religion heraus zu philosophieren, und zwar auf Grund der Husserlschen Phänomenologie, aber er bleibt im Rahmen des Christentums[2]. G. van der Leeuw[3] in seiner seit 20 Jahren berühmten «Phänomenologie der Religion» hat die verschiedensten Religionen phänomenologisch betrachtet, um die Struktur des Religiösen aufzuweisen. Meines Wissens hat aber noch niemand die konkrete Konfrontation der Religionen phänomenologisch analysiert, d.h. die Struktur der innern Haltung, welche die Vertreter verschiedener religiöser Überlieferungen einnehmen oder einnehmen sollten, damit in ihnen die betreffenden Religionen zur Begegnung kommen.

---

[1] Seiten 495 und 496 des genannten Buches (Paros, Payot), dem auch obige Zitate entnommen sind.

[2] Phénoménologie et Philosophie Religieuse, Etudes sur la Théorie de la Connaissance Religieuse, Paris, Alcan 1926.

[3] Mohr, Tübingen, 1933

Dies zu versuchen, erscheint mir um so verlockender, als heute mehr denn je alle Weltkulturen ineinander greifen und im politisch und kulturell großenteils entchristlichten Abendland die Zahl derer wächst, die dank der Begegnung mit dem religiösen Osten überhaupt erst zu echter Geistigkeit erwachen.

A. HUSSERLS PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE

Unter Phänomenologie verstehe ich in erster Linie die Husserlsche Methode der Reduktion, d.h. die Einklammerung all dessen, was nicht zum Wesen des Bewußtseinsgegenstandes gehört.

I. Intentionalität

Die Reduktion fußt auf der Theorie der Intentionalität, wonach es zum Wesen des psychologischen Aktes gehört, daß sein Gegenstand trans-psychologisch ist. Davon ausgehend hat Husserl den Psychologismus überwunden, der die Objekte des Bewußtseins auf psychische Akte zurückführen will. Damit fällt die Crux des Idealismus (von Kant bis Hegel), nämlich die scheinbar ausweglose Frage: Wie kann ein Subjekt zu einem Objekt in Beziehung treten, das außerhalb seiner Reichweite steht?[4] Diese Frage setzt voraus, daß wir nur erkennen, was dem Bewußtsein immanent ist, als wäre das Bewußtsein ein Behälter, in welchem die intelligiblen Objekte herumschwimmen, während die Struktur des Bewußtseins doch gerade in der intentionalen Bezogenheit auf einen Gegenstand besteht, der dem Bewußtsein von vornherein gegeben ist, also bewußtseinstranszendent ist. Bewußtsein steht immer schon vor einer Gegebenheit, die gewußt, bezweifelt, geliebt, gehaßt wird, und zwar zunächst ganz unabhängig davon, ob diese Gegebenheit empirisch zufällig, imaginär oder ideell ist. Wenn wir uns etwa einen Kentauren einbilden, so ist dieser Kentaur ein von unsern psychischen Akten wohl zu unterscheidendes Objekt. Diese intelligiblen Objekte sind absolut autonom, und es ist völlig unmöglich, von ihnen zu sagen, sie seien

[4] Mit der Intentionalität überwindet Husserl ebenfalls die Kantische Aporie, die ich wie folgt formulieren möchte: was objektiv ist, ist ungewiß, weil durch die Sinne verzerrt, und was gewiß ist, ist bloß subjektiv.

eine Fiktion, denn ein Dreieck, eine Tonqualität, eine Zahl oder die Gerechtigkeit erfinde ich nicht, ich finde sie vor.

Hier gleich einige Beispiele aus der religiösen Sphäre, die Husserl selbst zwar nicht untersucht, auf welche indes die phänomenologische Methode anwendbar ist. Daß etwa die selbstlose Liebe hellsichtig, die interessierte Liebe kurzsichtig macht, erkenne ich unmittelbar, auch wenn ich vorher niemanden beobachtet hatte, der uneigennützig oder eigennützig liebt; schon dem Kinde blitzt dieser Unterschied bei der Mutter auf; die Intuition der ethisch-religiösen Wesenheiten – d.h. der geistigen Werte und Unwerte – ist kein Rückschluß aus der vorgängigen Erkenntnis von äußerem, empirisch-sinnfälligem Verhalten. Ebenso besteht zwischen Demut und Minderwertigkeitskomplex ein wesentlicher Unterschied, der ohne empirische Kontrolle, ohne Folgerung aus der naturhaften Welt der Dinge originär aufleuchtet. Auch das spezifische Eidos des Weisen (die Weltabgeklärtheit), im Unterschied zu demjenigen des Heiligen (die glühende Hingabe) wird nicht induziert noch deduziert, sondern intuitiv erschaut.

Die Phänomenologie beweist nicht, sie weist auf, klärt, läßt aufleuchten. Phänomen im Husserlschen Sinn ist das, was ursprünglich aufleuchtet *(phainomai)*. Erscheinung (Phänomen) steht hier keineswegs im Gegensatz zu Wirklichkeit – das wäre Phänomenismus, nicht Phänomenologie – sondern im Gegensatz zum Konstruierten. Der für die Naturwissenschaft wesentliche Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit hat bei rein intelligiblen Objekten keinen Sinn. «Suchet nur nichts hinter den Phänomenen», sagt in diesem Zusammenhang Goethe, «sie selbst sind die Wahrheit». Folgende Schriftstelle scheint mir als höchster Ausdruck in analogem Sinn, sozusagen als biblische Sanktionierung der phänomenologischen Schau: «Wenn ihr mich kenntet», sprach Jesus zu seinen Jüngern, «so kenntet ihr auch meinen Vater». Spricht zu ihm Philippus: «Herr, zeige uns den Vater, so genügt es uns.» Jesus spricht zu ihm: «So lange schon bin ich bei euch und du kennst mich nicht, Philippus. Wer mich sieht, der sieht den Vater; wie sprichst du denn, zeige uns den Vater.» Dem Christen ist Christus die «Aufschleierung» Gottes. Man wird vielleicht einwenden, es sei widersprüchlich, die phänomenologische Schau, die doch auf rein intelligible Objekte bezogen ist, auf die religiöse, in das historisch Konkrete eingebaute Schau anwenden zu wollen. Mein Anliegen ist es jedoch, die phäno-

menologische Perspektive lediglich als intellektuelle Vorbereitung oder Vorstufe zur religiösen Entscheidung herauszukristallisieren.

II. Die Reduktion, Einklammerung oder Epochê

Das phänomenologische Objekt ist der Intuition zwar unmittelbar, originär, gegeben; aber unmittelbar heißt durchaus nicht «ohne weiteres», originär bedeutet keineswegs «selbstverständlich», «natürlich»; im Gegenteil: damit das intelligible Eidos allseitig aufleuchte, damit es sich als intelligible Konstante, wie Husserl sagt, ausweise, muß das Bewußtsein von seiner natürlichen Naivität, d.h. Befangenheit in der Weltimmanenz gereinigt werden. Diese Reinigung, diese intellektuelle Katharsis oder Askese, wird durch die *Reduktion* vermittelt, d.h. durch die Einklammerung all dessen, was den natürlichen Blick trübt und ihm die «Sache selbst» verschleiert. Wer obige Beispiele nicht überzeugend findet, dem könnte man mit Husserl antworten, er habe die Reduktion noch nicht vollzogen. Husserl nennt dieses auch Epochê, wörtlich das «Zurückhalten» des Urteils, das «Außer-Aktion-Setzen» jeder vorgefaßten Meinung, sozusagen das Anhalten des geistigen Atems, bis sich der Wesenskern des Objektes enthüllt. Einzuklammern sind zunächst alle religiösen, kulturellen und philosophischen Voraussetzungen und Systeme (historische Reduktion), einzuklammern sind aber auch alle Vorurteile, alle vagen Evidenzen, alle Subjektivismen, mit einem Wort, die individuelle Existenz des studierten Objekts, einschließlich des empirischen Ichs. Dazu gehört z.B. die Illusion, daß die sinnliche Wahrnehmung sicherer sei als die Reflexion, oder der naive Glaube an die Welt als an ein an sich Existierendes. Diese zweite, die sog. *eidetische* Reduktion, suspendiert das Urteil darüber, ob, warum und wie das naive Ich und dessen weltliche Korrelate existieren. Anstatt mit Kant zu fragen: «Wie kann etwas gegeben sein?» wird gefragt: «Was ist gegeben?» Die Frage nach der Existenz bleibt offen, damit der Blick frei wird für die Essenz des Gegebenen. Dabei ist aber wohl zu bemerken, daß die faktische Existenz keineswegs eliminiert oder bezweifelt wird, sondern bloß eingeklammert. «Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist», schreibt Husserl, «dann *negiere* ich diese ‚Welt' also *nicht*, als wäre ich Sophist, *ich bezweifle ihr Dasein nicht*, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe im eigentlichen Sinne ‚phäno-

menologische' Epochê.» Eingeklammert wird «also diese ganze natürliche Welt, die beständig ‚für uns da', ‚vorhanden' ist und immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‚Wirklichkeit', wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern[5].» Was reduziert wird, bleibt also bestehen, aber ich enthalte mich vorläufig des *Glaubensaktes* an dessen faktische Existenz.

Auf die dritte Form der Reduktion, der eigentlich transzendentalen Reduktion, wo die gesamte Welt eingeklammert wird, um das transzendentale Ego herauszuschälen, werde ich am Schluß meiner Ausführungen zurückkommen, da uns für die interreligiöse Begegnung die vornehmlich eidetische Reduktion interessiert.

Es mag einen Gläubigen skandalisieren, daß man mit Husserl auch Gott einklammern soll. Zu Unrecht, wenn man bedenkt, daß die Einklammerung Gottes Existenz «stehen», gewissermaßen «offen» läßt, um alle vagen Evidenzen und naiven Ideen über Gott auszuschalten und so Gottes Wesen besser in den Blick zu nehmen. Ferner mag es einem Christen als Übergriff der Philosophie in die Religion vorkommen, wenn man die Frage nach der faktischen Existenz der Gottmenschlichkeit Christi einklammert. Man bedenke aber folgendes: hätte man im Laufe der Jahrhunderte nicht zuerst die kritizistische Frage gestellt: Wie kann die Menschwerdung gegeben sein?, sondern zunächst die phänomenologische: Was ist in der Menschwerdung gegeben? Was heißt totus Deo, totus homo? ganz unabhängig von dem Glaubensakt an dessen historische Faktizität, so hätte schon lange Einstimmigkeit darüber geherrscht, daß die im 4. Jahrhundert definierte Zweinaturenlehre die abendländische Denkweise entscheidend strukturiert hat. Gemäß den Definitionen der Konzile von Nicäa und Konstantinopel, sind in Christus Gottheit und Menschheit «ungetrennt und unvermischt», bilden eine unio sine confusione und eine distinctio sine separatione. Diese Definition beherrscht die abendländische Denkstruktur in ihrem wesentlichsten Unterschied zur morgenländischen. Diese Denkstruktur ist antinomisch, d.h. daß die Gegensatzpole in ihrer Spannung zusammengedacht werden, stehengelassen, und zwar bei Christus die maximale Ewigkeit und Universalität einerseits, die maximale Geschichtlichkeit und Singularität anderseits. Die franziskanische Bewegung, mit

[5] *Ideen zu einer Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, § 32, Z. 19–27. Erschienen als Band IV der Husserliana, Martinus Nijhoff, Haag 1950.

ihrer Betonung der hilflosen Menschheit Christi im simultanen Gegensatz zu seiner Welttranszendenz, hat diese polaren Spannungen noch erhöht und damit die abendländische Kunst und Philosophie, ja sogar, so paradox es klingen mag, die abendländische Wissenschaft, entscheidend geprägt. Ich erwähne nur, was die Wissenschaft betrifft, das Zusammendenken von Wellen- und Korpuskelnatur des Atoms[6]. Dies soll kein Werturteil sein, sondern eine Feststellung. Die östliche Denkweise ist wesensmäßig nicht antinomisch, sondern neutral und ausgleichend, sei es, daß ein Gegensatzpol auf den andern reduziert wird, sei es, daß die Polarität überstiegen wird, wie im berühmten «*neti – neti*» (nicht so, nicht so) der Upanishaden.

B. DIE INTERRELIGIÖSE EPOCHE ALS BEDINGUNG DER BEGEGNUNG DER RELIGIONEN

Die Begegnung der Religionen, der wir im Zeitalter des planetarisch werdenden Bewußtseins nicht ausweichen können, hat neue Antinomien zu Tage gefördert. Ich möchte versuchen zu zeigen, daß die Anwendung der Epochê auf die Konfrontation der Religionen in dreifacher Weise von Bedeutung ist:

1. schafft sie den interreligiösen Raum, der unerläßlich ist, damit die Konfrontation zu einer eigentlichen Begegnung wird;
2. hilft sie über die der Religionsvergleichung anhaftenden Gefahr der religiösen Sprachverwirrung und des religiösen Relativismus hinweg;
3. führt die *Epochê* die Vertiefung der eigenen Religion herbei, wie wir anläßlich der «Wiederausklammerung» der eigenen Religion zu zeigen hoffen[7].

Um den komplexen Vorgang der interreligiösen Epochê zu erhellen, ist es dienlich, zu zeigen, was sie *nicht* ist, d.h. die komplementären Extreme zu beleuchten, die zu vermeiden sind. Diese

---

[6] Vgl. hierzu Denis de Rougemont: *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, speziell das Kapitel: *De Nicée à la Bombe atomique*.

[7] Die «Wiederausklammerung» und «Überreduzierung» sind keine husserlsche Begriffe. Da Husserls Phänomenologie weniger ein System als eine Methode ist – wenigstens in ihrer ersten Form – bietet sie Hand zu freier und erweiterter Anwendung ihres Kernstückes, der Epochê.

Extreme sind der *Exklusivismus* einerseits und der *Universalismus* anderseits. Der Exklusivismus klammert die eigene Religion überhaupt nicht ein, sondern betrachtet die fremden Religionen durch das unreduzierte eigene Credo, etwa den Hinduismus durch die naive Brille des angeborenen Christentums oder umgekehrt. Der Universalismus dagegen klammert seine eigene Religion nicht nur ein, sondern schaltet sie aus, während es laut Husserl zum Wesen der Epochê gehört, das Eingeklammerte weiter bestehen zu lassen. Beim Universalismus (wie auch beim Synkretismus) wird aber die eigene Religion sozusagen überreduziert, d.h. de facto mehr oder minder eliminiert, sei es dadurch, daß sie synkretistisch in eine überreligiöse, als Urreligion angesprochene Synthese eingebaut oder überstiegen wird, sei es dadurch, daß man den neuentdeckten fremden Religionen anheimfällt, also diese als universelle Urreligion anspricht und ihr die eigene Religion als bloße Exoterik unterordnet. Letzteres ist im Grunde ein Sonderfall der Bekehrung, die nur allzu oft ein Umschlagen von einem Exklusivismus in einen andern darstellt, bewirkt durch den seelischen Schock der neuentdeckten fremden Religion. Der Exklusivismus lehnt von vornherein jede Begegnung ab, der Universalismus und Synkretismus heben die Begegnung in dem Moment auf, wo sie zustande kommen könnte.

Die Neigung des monotheistischen Westens zum fanatischen Exklusivismus ist der Grund, aus welchem sich Ost und West bis zum 19. Jahrhundert religiös nie begegnet sind, denn Bekämpfung und gewaltsame Bekehrungen sind keine Begegnungen. Die Neigung des monistisch veranlagten Ostens zum Universalismus hat ihm zwar Religionskriege, wenigstens zum Teil, erspart, ihn aber auch meistens veranlaßt, fremde Religionen in die jeweils eigene Religionsform voreilig einzugliedern oder mit der eigenen zu verschmelzen, ohne ihr inneres Antlitz erhellt zu haben. Ich erwähne bloß einige Beispiele: die japanische Shingon-Sekte betrachtet den Konfuzianismus, den hochesoterischen Taoismus, den Hinayana- und Mahayana-Buddhismus als Vorstufen zur Shingon-Schule; zahlreiche Vishnuiten bezeichnen Buddha, (dessen Lehre anderseits vom Hinduismus aufs heftigste bekämpft wurde) als Avatâra, d.h. «Theophanie» Vishnus, was Buddha bestimmt ebenso abgelehnt hätte, wie Christus, der von den Ramakrishna-Anhängern demselben Integrations- oder «Homologisierungs»-Prozeß unterzogen wird; Kaiser Akbars synkretistische Religion sei hier ebenfalls erwähnt.

Als nun im Laufe des 19. Jahrhunderts Europa zum ersten Male mit den Ostreligionen nähere Bekanntschaft machte, wurde es von diesem vereinheitlichenden Geiste erfaßt und fiel bald vom exklusivistischen in das universalistische Extrem. Vom Traditionalismus eines Joseph de Maistre, eines de Bonald und eines Lamennais (Beginn des 19. Jahrhunderts) bis zum Traditionalismus René Guénons, F. Schuons und Coomaraswamys in diesem Jahrhundert führt über Romantik, Idealismus, Theosophie, Okkultismus eine zwar nicht gerade, aber ungebrochene universalistische Linie: bei Lamennais wurden die Ostreligionen zugunsten eines universellen Urchristentums «überreduziert», was übrigens von Rom verurteilt wurde, ebenso von den Idealisten (Hegel) und Romantikern (Schlegel, Schleiermacher), während umgekehrt im Neo-Traditionalismus das Christentum zugunsten der östlichen Überlieferungen «überreduziert», bzw. «exoterisiert» wird; und was schließlich die Religionsphilosophie und die vergleichende Religionswissenschaft anbetrifft, so haben sie zwar wertvolle Vorarbeit geleistet und kostbares Material gesammelt, aber auch da findet keine eigentliche Begegnung statt, sondern – mit Ausnahmen, auf die ich zurückkommen werde – Vergleiche *ab extra*, so daß der interreligiöse Raum fast durchwegs ein rein philosophischer oder wissenschaftlicher, also ein a-religiöser Raum bleibt. Eine Begegnung der Religionen kann aber nur stattfinden, wenn der Raum «zwischen» zwei oder mehreren Religionen selbst eine religiöse, sakrale Sphäre ist. Der Versuch, die Beziehung zwischen den Religionen von einem außerreligiösen Standpunkt zu erhellen, ist eine contradictio in adjecto, denn in concreto geht man immer von einer bestimmten, positiven Religion aus, nämlich von seiner eigenen, ohne welche eine authentische religiöse Erfahrung fehlen würde. Diese eigene Religion gilt es einzuklammern, damit jene sakrale, interreligiöse Sphäre entstehen kann.

Nichts erleichtert mehr das Verständnis der interreligiösen Epochê als der Vergleich mit der Begegnung zweier Personen. Auch da gilt es zuzuhören, und wirklich zuhören heißt, die eigene «Weltschau» provisorisch außer Kurs setzen, damit das Gespräch nicht ein Monolog *von mir* bleibt. Umgekehrt findet aber auch keine Begegnung, keine Kommunikation im Sinne von Jaspers statt, wenn ich vor lauter Zuhören vergesse, meine Person wieder einzuschalten, denn dann wird das Gespräch zu einem Monolog *des Andern*. So soll auch die phänomenologische Schau ein Zwiegespräch sein: ich muß dem

Eidos, das mich dank meinem Schweigen anspricht, meine Wertantwort geben, und diese Antwort soll aus dem tiefsten Kern meiner eigenen Religion erfolgen, der als latente Gegenwart trotz der Einklammerung weiterbesteht, ja, dank der Einklammerung und Begegnung in seiner Einzigartigkeit tiefer erfaßt wird. Epochê ist Begegnung, und Begegnung ist Epochê. Bei den nun folgenden Beispielen interreligiöser Epochê sollte man daher nicht zwei religiöse Systeme vor Augen haben, die außerhalb meiner selbst einander gegenüberstehen, sondern vielmehr zwei Menschen, zwei Gläubige verschiedener Religionen, besser noch: sich selbst als Gläubigen in Zwiesprache mit einem Andersgläubigen. Bevor ich auf diese Beispiele eingehe, möchte ich aber den Vorwurf beantworten, diese Beispiele seien ad usum delphini gewählt, d.h. meine religiöse Phänomenologie gehe a priori vom christlich-monotheistischen Standpunkt aus und sei daher nicht objektiv, nicht wahrhaft interreligiös. Darauf erwidere ich: da ich Monotheist bin und eine authentische religiöse, d.h. nicht bloß philosophische Erfahrung, nur von der eigenen Religion aus möglich ist, *muß* die Religionsphänomenologie eines Monotheisten von einer monotheistischen Religion ausgehen, in meinem Falle vom Christentum, und kann erst auf Grund der Einklammerung eine wahrhaft interreligiöse werden. Damit ist aber zugleich gesagt, daß genau so gut von den Ostreligionen aus eine ebenso gültige, interreligiöse Phänomenologie möglich ist; diese wird wohl anders ausfallen, aber gerade dadurch wird die Begegnung gegenseitig vertieft. Bis zum heutigen Tag liegt jedoch eine solche Phänomenologie von Vertretern der Ostreligionen nicht vor. Ich kenne keinen buddhistischen oder hinduistischen Schriftsteller, der auf Grund der Einklammerung seiner eigenen Religion versucht hätte, den Monotheismus von innen zu erfassen. Wohl hat der große Ramakrishna jahrelang als Christ und muslimischer Sufi gelebt, er hatte sogar eine Vision Christi als schöne Jünglingsgestalt, die sich allmählich in seinem eigenen Selbstbewußtsein resorbierte; aber dieses auflösende Hereinnehmen des göttlichen Du, dessen unauflösbare Objektivität gerade in der Menschwerdung Christi unabdingbar zum Ausdruck kommt, dieses samadhihafte Hereinnehmen zeigt eben, daß Ramakrishna die Inkarnation nicht *ab intra* erfaßt hat; er hat seinen Hinduismus nicht eingeklammert, sondern umgekehrt einen rein indischen *samadhi* erlebt *anhand* gewisser Aspekte des Christentums, die er dem Hinduismus einverleibt hat. Er hatte vom Monotheismus so

wenig eine Innenschau wie etwa Franz Xaver zu Beginn seiner Asienreise eine Innenschau vom Buddhismus hatte, hatte er sich doch zuerst von einem enthusiastischen Japaner überzeugen lassen, der buddhistische Glaube sei identisch mit dem christlichen und müsse auf den Apostel Thomas zurückgehen. Typisch für die unphänomenologische Haltung ist folgender Satz Swami Nikhilanandas in seinem *Gospel of Ramakrishna* (Ramakr.-Vivek. Center New York 1942, Seite 34): «Er (Ramakrishna) hatte seine Identität mit Christus verwirklicht, so wie er seine Identität mit der (Göttin) Kâlî, mit Râma, Hanuman, Krishna, Brahma und Mohammed verwirklicht hatte.» Ähnliches gilt von der Bemerkung des berühmten, 1952 verstorbenen Swami Ramdas, der Sinn der Kreuzigung Christi sei die asketische Auflösung des Ich. Von östlicher Seite liegen meines Wissens bis heute nur universalistische Integrationsversuche in bezug auf das Christentum vor, oder dann Ablehnungen, oder schließlich Bekehrungen, also nichts, was der interreligiösen Begegnung stricto sensu entspricht[8]. Das trifft größtenteils auch auf den Westen zu, (man denke an die Großzahl von Missionaren und orientalisierenden Philosophen und Theologen). Rühmliche Ausnahmen glänzen um so mehr: für China etwa Richard Wilhelm, Matgioi (Albert de Pouvourville) und Léon Wieger, für Indien etwa Rudolf Otto, Olivier Lacombe und Mircea Eliade, für den Tantrismus Arthur Avalon, für den Buddhismus De la Vallée-Poussin, Masson-Oursel, Bacot, für den Islam Louis Massignon, Dermenghen, Louis Gardet, R. A. Nicholson u. a.[8a] Ich würde auch René Guénon und Fritjof Schuon hier erwähnen, wenn nicht da der ausgesprochene Hang bestünde, das eingeklammerte Christentum nicht mehr wieder auszuklammern.

---

[8] Das gilt auch von Teitaro Suzuki, der vom Westen nur gewisse philosophische oder mystische Aspekte berücksichtigt, während A. K. Coomaraswamy zu einem Synkretismus von der Art desjenigen Aldous Huxleys neigt.

[8a] Es ist, als sei nur der Abendländer bis heute überhaupt imstande gewesen, Fremdreligiösem voll gerecht zu werden. Hängt das nicht zusammen mit der oben erörterten, auf die Zweinaturenlehre zurückgehenden Fähigkeit, in «polaren Spannungen» – d.h. wahrhaft universal – zu denken? – Vgl. hiezu die Fußnote 20[a].

C. BEISPIELE DER INTERRELIGIÖSEN REDUKTION

1. Beispiel: *Schöpfung und Manifestation*

Als erstes Beispiel der zu vermeidenden Extreme wähle ich den Begriff der Schöpfung, ein Ausdruck, der meist unbesehen auf die nicht-monotheistischen Kosmogonien angewandt wird, obwohl er nur auf Judentum, Christentum und Islam zutrifft.

a) Verzerrende Wirkung der Nicht-Reduzierung

d.h. der Anwendung des unreduzierten Begriffs Schöpfung auf extra-monotheistische Religionen.

Für den Abendländer, auch wenn er kein überzeugter Christ oder Jude ist, ist es eine Selbstverständlichkeit – eine jener Husserlschen «vagen Evidenzen» –, daß die Welt und er selbst als Kreatur *wirklich ist*, also nicht letztlich illusorisch; er ist sich dabei oft gar nicht bewußt, daß diese unwillkürliche Voraussetzung ein Erbgut der biblischen Überlieferung ist, wonach – zum ersten Mal in der Religionsgeschichte – die Welt von Gott als autonom und frei subsistierend *gewollt* ist, so daß sie auch für Gott und *vor* Gott real ist. *Creatio ex nihilo* heißt: die Welt, ich inbegriffen, ist nicht nichts, sie ist aber auch unendlich verschieden von Gott, sie ist weder nichts noch letztlich Gott, da sie weder aus Gott noch aus einer außerhalb Gottes stehenden Materie, sondern «aus nichts» erschaffen ist. Wie Kierkegaard sagt: «Die Tatsache, daß Gott freie Wesen vis-à-vis von Sich schaffen konnte, ist das Kreuz, welches die Philosophie nicht tragen kann, an welchem sie aber hängen blieb» (Tagebuch 1838). Für alle östlichen Kosmogonien ist aber die Welt nicht Kreation, sondern Produktion, d.h. Emanation, genauer *Manifestation der göttlichen Urwirklichkeit*, die Welt ist also letztlich *Erscheinung* (Mâyâ – Illusion). Überträgt man den monotheistischen Schöpfungsbegriff unreduziert etwa auf hinduistische Kosmogonien, so muß der Hinduismus als *Pantheismus* im Sinne Spinozas erscheinen; spinozistischer Pantheismus ist aber gerade deshalb unhaltbar und «naturalistisch», weil Spinoza als Abendländer an der Wirklichkeit der Welt festhält. Auf den Osten übertragen, ist das indes eine völlige Umkehrung des Sachverhaltes, denn für die östliche Schau ist die Welt, ähnlich wie für den Platonismus, bloß die *Außenseite* der göttlichen Unendlichkeit, eine *Theophanie*, nicht mehr und nicht weniger als ein *Symbol*, also –

von der Gottheit aus gesehen «magische Projektion», vom Menschen aus gesehen aber eine Degradation, was das genaue Gegenteil von Pantheismus ist. Der Hinduist, um Rudolf Ottos treffenden Ausdruck zu benützen, ist nicht Pantheist, sondern *Theopantist*, d.h. für ihn ist Gott allein wirklich und die Welt letztlich unwirklich. Der unreduzierte Schöpfungsbegriff verschleiert vor allem die Tatsache, daß der Hinduismus tief *religiös* ist, also radikal *unnaturalistisch*, und dasselbe gilt von den andern Kosmogonien des Ostens.

b) Folge der Überreduzierung des Schöpfungsbegriffes

Wie überwältigt durch die plötzlich entdeckte, theopantische Religiosität der östlichen Metaphysik und Kosmologie, vergessen nun die Universalisten und Synkretisten, den monotheistischen Schöpfungsbegriff wieder auszuklammern und fallen in das gegenteilige Extrem. Um den monotheistischen Schöpfungsbegriff der östlichen Schau anzupassen (oder um ihn in eine vermeintlich überreligiöse Synthese einzugliedern), schränken sie ihn ein. So entstand die Behauptung, die monotheistische Schöpfungslehre sei eine exoterische Vorstufe zur esoterischen, eigentlich wahren Maya-Lehre des Vedanta, und die biblische Offenbarung sei eine *anthropomorphe Anpassung* an den geistig weniger begabten westlichen Kulturkreis, d.h. an Menschen, die weit mehr in der Vielheit befangen sind und daher nur ausnahmsweise imstande, die Dualität Gott–Mensch, Schöpfer–Geschöpf, zu überwinden und auf die allein wirkliche Einheit, bzw. Nicht-Zweiheit zurückzuführen. Die creatio ex nihilo wird also nicht eingeklammert, sondern als Urkategorie eliminiert zugunsten der Atma-Brahma-Identität[9]. Mit andern Worten: die Universalisten übernehmen ihrerseits unbesehen, unreduziert das östliche (und großenteils antike) Axiom, wonach nur die Einheit, bzw. Nicht-Zweiheit letztlich real, d.h. unvergänglich ist; mithin, daß die Vielheit nur vergängliche Erscheinungsform der Einheit sein kann. In der Polarität Schöpfer–Geschöpf erblicken sie a priori eine Beschränkung der göttlichen All-Einheit, also eine schließlich zu überwindende Illusion. Ob dieses Axiom stimmt oder ein Postulat

---

[9] Wenn etwa Schartau *(Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, Seite 19ff.) behauptet, daß die Schöpfung ex parte nostri immer als Emanation erlebt wird, so bekennt er sich damit implicite zum Hinduismus, denn der Monotheist erlebt die Schöpfung eben *nicht* als Emanation, sondern als Geschenk.

ist, wird von den Universalisten nicht geprüft. Es wird z.B. nicht untersucht, ob der *theoretische Monismus* nicht einen *faktischen Dualismus* zur Folge hat, nämlich eine Zweiteilung des Bewußtseins in eine äußere und eine innere bzw. existentielle und essentielle Schicht; es bleibt dabei unbemerkt, daß umgekehrt die Polarität Schöpfer–Geschöpf *theoretisch dualistisch* ist, *de facto* aber eine *Vereinheitlichung* des Bewußtseins fordert und herbeiführt.

Zu dieser Prüfung ruft nun gerade die interreligiöse Epochê; sie zwingt, Stellung zu nehmen zu folgender Alternative: Ist die Welt *notwendige* Theophanie der Gottheit, kosmische Manifestation der metakosmischen Unendlichkeit, obligate Außenseite Gottes, oder ist sie das bewußte, vorsätzliche Werk göttlicher Freiheit? Ist Gott frei, seine eigene Freiheit einzuschränken, hat Er dem Menschen etwas von dieser Freiheit abgetreten, um zu ihm in wechselseitige Beziehung zu treten? Die späteren Kabbalisten haben den personalen Kern der monotheistischen Schöpfungsperspektive plastisch veranschaulicht in der Lehre vom *Zimzum*, d.h. Kontraktion oder Selbstverschränkung Gottes. Danach ist der erste Akt der Schöpfung nicht ein Heraustreten Gottes aus Sich selbst, sondern umgekehrt ein Hinabsteigen in Seine eigenen Tiefen, ein Sich-Zurückziehen vor Sich selbst, damit in der kompakten Fülle Seines Seins eine «Lücke» entstehe, ein ontologischer «Platz» für die Welt als Gegenüber. Diese «Lücke» wäre der mystische Urraum, eben das «Nichts», in welches die Welt gesetzt werden kann.

c) Ergebnis der Epochê

Erst wenn ich das Eidos der Begriffe «Manifestation» und «Schöpfung» unvoreingenommen vor mir habe, wird mir ihr Wesensunterschied klar. In beiden ist die «göttliche Ursache» transzendent, aber im ersten Falle ist diese Transzendenz eine relative, im zweiten eine absolute. Man könnte auch von einer Transzendenz in erster und einer Transzendenz in zweiter Potenz sprechen. Für den nicht-monotheistischen Manifestationsbegriff ist nämlich schon die «andere», nicht-manifestierte «Seite» der Welt, also der *Metakosmos*, letztlich transzendent. Für den Monotheismus dagegen beginnt die eigentliche, göttliche Transzendenz erst jenseits dieser metakosmischen Urdistanz. Die östliche Gottheit ist *metakosmisch*, der monotheistische Gott ist *transmetakosmisch*. Die östliche Gottheit als «andere Seite der Welt» ist schon erreichbar durch Negation der Dies-

seitigkeit, also viel direkter zugänglich, weshalb sie von Abendländern irrtümlicherweise als immanent empfunden wird; um mit der transmetakosmischen Person Gottes in Beziehung zu treten, genügt aber der Aufstieg zur andern, metakosmischen Seite der Welt nicht, der Mensch kann ihn überhaupt auch mit äußerster, weltverneinender Askese nicht erreichen, nur Gott selbst kann die Brücke der den Metakosmos zum Menschen schlagen, und diese Brücke heißt Gnade. Die Gnade aber identifiziert nicht mit Gott, sondern vereinigt mit Ihm. Die monotheistische Transzendenz ist somit eine sowohl metakosmische, wie auch interpersonale *Urdistanz* vom Geschöpf zum Schöpfer, und daher ist die monotheistische Gnade und Liebe eine sowohl interpersonale wie auch metakosmische *Urbeziehung* zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese metakosmische, interpersonale Urbeziehung zum transzendenten Personenkern Gottes ist es, die für den Monotheisten die metaphysische Ursituation bildet und nicht, wie für den Osten und die Antike, die Intuition der Ureinheit oder Nicht-Zweiheit alles wahrhaft Wirklichen im Gegensatz zum manifestierten Schein. Wenn nun aber die metakosmische Dimension dieser Urdistanz und Urbeziehung zu Gott in Vergessenheit gerät, so schlägt der Monotheismus in den gröbsten Anthropomorphismus um, und die interpersonalen Beziehungen verflachen im Individualismus, ja im Kollektivismus. Der religiöse Ostmensch dagegen hat zwar den Sinn für das Personale nicht entwickelt, dafür aber eine besonders starke Intuition für das Metakosmische. Es scheint mir zum providentiellen Sinn der Begegnung der Religionen zu gehören, uns Abendländern in Erinnerung zu rufen, was wir im Laufe der vergangenen Jahrhunderte vergessen haben, nämlich, daß die interpersonalen Beziehungen nur dann ihren vollen Wert besitzen, wenn sie sich in einem metakosmischen Raume abspielen.

2. Beispiel: *Die Bedeutung von «Leben und Tod»*

Kein einziges philosophisch oder religiös bedeutsames Wort hat im östlichen und im westlichen Kulturkreise genau dieselbe Bedeutung, schreibt Masson-Oursel[10]. Das gilt sogar von so fundamentalen Wörtern wie Leben und Tod.

---

[10] *Foi bouddhique et Foi chrétienne*, in Revue de l'Histoire des Religions (Presses Universitaires, Paris) 1927, p. 4.

a) Folge der Nicht-Reduzierung dieser Begriffe

Der gesamte Osten teilt mit der westlichen Antike den Glauben an die Seelenwanderung, von der Augustinus sagt: «er kenne nichts Entsetzlicheres als diese Auffassung» (Epist. 166, c. 9). Übersetzt man die entsprechenden Termini der Ostsprachen mit den unreduzierten Wörtern Leben, Tod und Wiedergeburt, so muß man mit Albert Schweizer die Ostreligionen als lebensfeindlich empfinden, denn sie scheinen den Tod nicht nur nicht zu fürchten, sondern sogar zu ersehnen. Wer in ihren Augen mit einem noch so kleinen Rest von Lebensdrang stirbt, wird endlos zu neuem, leidvollem Leben wiedergeboren; und selbst die Wiedergeburt durch gute Werke (gutes Karma) in der Götterwelt ist nicht erstrebenswert, da auch die Götter nach Erschöpfung dieses Karma-Potentials in niedere Regionen des Rades der Wiedergeburten zurückfallen können. Das höchste ostreligiöse Ziel liegt dann scheinbar nicht, wie für Paulus, in der Besiegung des Todes, um zu ewigem Leben neu geboren zu werden, sondern genau umgekehrt in der Überwindung des je und je todesträchtigen Lebens, in der Ausmerzung der Geburt, um *nicht* wiedergeboren zu werden. Nur das «Ungewordene, Ungezeugte, Ungeborene» ist ewig, sagt z.B. Buddha, also ist nur das Leblose auch todlos, unsterblich, leidlos, glückselig. Wie aber läßt sich die Lebensverneinung und Todesbejahung mit dem allen Ostreligionen gemeinsamen Verbot des Selbstmordes vereinbaren? Wie erklärt sich dann jene tiefe Ehrfurcht vor dem Leben, die es dem Inder als Verbrechen erscheinen läßt, ein Tier zu töten außer zu Opferzwecken, und dem Buddhisten als Verdienst, auf keinen Käfer zu treten? Wie die vedischen und konfuzianischen Gebete um langes, kinderreiches Leben? Wie die trotz ihrer mystischen Abgeklärtheit sinnenfrohe, üppige, ja überschwenglich lebensnahe Kunst des *Rajput* und des Fernen Ostens?

In Wirklichkeit wird das, was wir als Leben schlechthin bejahen, vom Ostmenschen schon auf Erden spontan als bloße Kehrseite einer Zwei-Einheit, einer *Bi-Unitas* erlebt, deren andere, positive Seite *hic et nunc* schon unvergängliches Leben ist, d.h. nicht individuiertes, universelles, der Subjekt-Objekt-Spaltung enthobenes, körper- und ich-loses, reines Sein; und was dagegen wir als Tod im Sinne der Trennung der Seele vom Leib verstehen, wird vom Ostmenschen schon in diesem Leben vorgreifend bejaht und methodisch herbeigeführt als das Tor zur Auferstehung *aus* dem Leibe, denn eine Auf-

erstehung *mit* dem Leibe kennt und will der Osten nicht (ausgenommen eine geheimnisvolle Veda-Stelle). Der Ostmensch kann das tun, weil für ihn das ewige Leben *de iure* schon da beginnt, wo das empirische, zeit- und raumbewußte Sein aufhört (z.B. im Tiefschlaf), d.h. weil für ihn, wie wir sahen, die andere Seite der Welt schon absolute Transzendenz ist, jetzt schon direkt zugänglich durch radikale Verneinung des Daseins, sozusagen durch kontemplative Umstülpung der Immanenz. Ungeworden, ungezeugt, ungeboren, unsterblich, glückselig, das *ist* der Orientale schon in seinem wahren Selbst, er braucht nicht erst zu empfangen, was diesseits der Erscheinungen schon längst sein wahres, unsterbliches Sein ist, er braucht sich dessen nur immer und überall inne zu werden. Für ihn wäre das gesamte kosmische Leben schon jetzt metakosmisch, transzendent, unsterblich, ewiges Leben, wenn der Kosmos die Fähigkeit besäße, sich daran zu erinnern. Das ist nun aber das Gegenteil von lebensfremdem Pessimismus!

b) Folge der Überreduzierung

bzw. Nichtausklammerung des neugewonnenen Eidos.

So sehr erscheint dann diese östliche Schau als das Gegenteil von lebensverneinend, daß im Vergleich dazu das Abendland geradezu als lebensverneinend erscheint, mit seinen Konzentrationslagern, seiner Kriegsbegeisterung, seiner Jagdfreude, seinen Schlachthäusern, seiner Knechtung der Natur und seinen Rekorden an Selbstmorden. Lebensfeindlich allerdings vornehmlich in bezug auf das Leben der andern, denn in bezug auf sein eigenes Leben kennt der Abendländer ein Gefühl, das den Ostmenschen viel weniger beunruhigt: die Angst vor dem Tode, die Todesangst, für sich und, als bloße Erweiterung, für die ihm nahestehenden Menschen. In Indien gilt es z.B. als Mangel an religiöser Kultur, bei einem Begräbnis eines Freundes oder eines Verwandten zu trauern. Liegt dieser westlichen Verbindung von Lebensprofanierung und Todesangst nicht eine religiöse Lehre zugrunde, die den östlichen weit unterlegen ist? Das scheint den Universalisten recht zu geben, wenn sie in der monotheistischen Betrachtung von Tod, Hölle und Himmel und in der scheinbar hochmütigen Exaltierung des Menschen über das Tier eine für egozentrische Individualisten exoterische Form der metaphysisch wahreren Befreiungs- und Seelenwanderungslehre erblicken. Müssen wir nicht gegen Augustinus und mit Maeterlinck, der doch

auch Christ sein wollte, diese Transmigrationslehre, die übrigens ein konsequenter Diesseitsaspekt der Selbstbefreiungslehre ist, bezeichnen als «le principe moral le plus haut, le plus juste, le plus inattaquable qu'il soit possible de proposer aux hommes» (zitiert von J. Herbert in *La Vie Future dans l'Hindouisme*, Adyar 1950, Paris). Ist es nicht eines gerechten, liebenden, Leben schaffenden Gottes würdiger, daß ich nicht erblich für die Sünden Adams büße, sondern kausal für die eigenen aus früheren Leben, und daß ich für meine jetzigen Sünden nicht ewig bestraft werde, sondern schlimmstenfalls bis zum obligaten Ende aller Wiedergeburten anläßlich der periodischen Auflösung der Welt und des Bösen? Dachte nicht Origines ähnlich? Einige sehen sogar eine indirekte Bestätigung der metaphysischen Richtigkeit der östlichen und antiken Lebensweisheit im auffallenden Kontrast zwischen der überlegenen, ja heiteren Ruhe vor dem Tode eines Konfuzius, eines Buddha, eines Ramakrishna oder Ramanamamaharshis... und Christi Angstschweiß zu Gethsemane.

c) Ergebnis der Epochê

Nehmen wir uns Zeit, möchte ich mit Kierkegaard sagen, wir haben es nicht eilig! Wenn wir uns nun die Zeit nehmen – ich meine die qualitative Zeit –, von der durch die Epochê gewonnenen östlichen Lebens- und Todesperspektive aus die entsprechende christliche Schau wieder in den Blick zu nehmen, so ist folgende Frage freigelegt worden: *Wer* oder *was* stirbt eigentlich gemäß der östlichen Perspektive? Der Nicht-Befreite stirbt nicht eigentlich, da der Tod für ihn nur vom Diesseits aus betrachtet Tod ist, von der andern Seite aus aber Leben, nämlich sofortiges Wiederaufleben als Wiedergeborener, wobei es für unsere Frage gleichgültig ist, ob diese Wiedergeburt in einem Körper (Reinkarnation) oder in einem dem irdischen analogen Zustande gedacht ist (Transmigration stricto sensu): Tod ist in beiden Fällen ein zeitloser, augenblicklicher, vom zeitlich-existenziellen Ich gar nicht wahrgenommener Übergang[11]. Ist der

---

[11] Auf die Frage König Dritharashtras: Welche der beiden Wahrheiten trifft zu? «Der Tod existiert nicht», oder «mit bestimmten Kasteiungen kann man den Tod vermeiden», antwortete der große Weise Sanat-Sujata: «Beides ist wahr» (Mahabharata, Kap. 41). Die Kanaken von Neukaledonien «haben keine Vorstellung vom Tod, nur eine solche vom endlosen Leben» (Leenhardt, Histoire des Religions I, S. 123). Das tibetanische

Sterbende aber ein «Befreiter» (d.h. befreit vom Zwang der endlosen Wiedergeburten), so stirbt er noch uneigentlicher, da er sich *im Leben* schon seines ungeborenen, ungewordenen, ungezeugten Selbstes inne ward, d.h. längst schon seinem Pseudo-Ich die Buddha-Worte zugerufen hat: *Na me so atta*, «das ist nicht mein Selbst, das bin ich nicht», so daß er seinen Tod nur erfährt als endgültigen Wegfall der Identifizierung eines «Anderen» mit seinem illusorischen Ich. Auch da bleibt das Subjekt der Befreiung unbestimmt; aber hier im Sinne der metakosmischen Undifferenziertheit des transzendenten Selbstes[12].

Es ist, als wisse der Osten nur um das alltägliche «man stirbt», von dem Heidegger sagt, «es verbreite die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man», wobei jeder sich einrede «nicht gerade ich»; «denn dieses Man ist das Niemand», (Sein und Zeit, S.253). Es will scheinen, der religiöse Osten kenne nur, was Jaspers «das dunkle Sterben, in der Ohnmacht des Duldens» nennt, nicht aber das «hellste Sterben... die Bereitschaft zum wahren Scheitern, als der Grenz- und Grundsituation und Offenbarkeit des Seins» (Von der Wahrheit, S. 529 und 918ff.). Ich kenne keinen östlichen Text, wo das Sein zum Tode als Aushalten oder Offenhalten der «eigensten», «unbezüglichen», «gewissen», «unüberholbaren» Möglichkeit des Daseins thematisch würde, von welchem Offenhalten Heidegger nun sagt «es sei ‚die Angst'», und an einer andern Stelle: «Schon das Denken an den Tod gilt öffentlich als feige Furcht... *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tod nicht aufkommen*» (Sein und Zeit, S.265/66 und 261). Ich behaupte nicht, daß der Taoist, der Konfuzianist, Buddhist oder Hinduist diesen Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufzubringen fähig ist und in der Uneigentlichkeit des «Man» befangen bleibe, wohl aber, daß ihre religiöse Definition von Leben, Wiedergeburt und Befreiung die seelische Situation gar nicht aufkommen lassen, in der dieser Mut aufkommen kann, weil im Taoismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus kein Platz ist

---

Totenbuch, wo zwischen Tod und Wiedergeburt 14 Tage verstreichen, ist in der östlichen Welt eine Ausnahme und wirkt wie ein Fremdkörper.

[12] Auf die Frage, ob der Wiedergeborene identisch mit dem Verstorbenen ist, antwortete Buddha, er sei «weder derselbe, noch ein anderer», was bedeutet, daß das transmigrierende Subjekt methodisch in Unbestimmtheit gehüllt bleibt.

für die *Möglichkeit einer unüberholbaren Möglichkeit*, d.h. für das Vorlaufen in das eigentliche Sterben[13].

Nun ist unzweifelhaft der gläubige Christ, der sein eigenstes Sterben erwartet als Teilnahme an der Passion Christi, der sogar laut Paulus «in Christi Tod getauft wurde», genau in der Lage, diesen Mut zur Angst vor dem Tode aufkommen lassen zu können. Dadurch aber dringt er in eine neue Bewußtseinsschicht; er aktualisiert dadurch eine Ich-Region, an welcher der Orientale gewissermaßen methodisch-metaphysisch vorbeigeht, da in der östlichen Metaphysik kein Raum für jene Ich-Sphäre, die weder das ungeborene, selbstlose, ich-lose Selbst ist, noch das Ego als objektiviertes, wesenloses Substrat der Wiedergeburten, sondern – gewissermaßen dazwischen – das, was das Christentum *Person* nennt und Kierkegaard die wahre *Subjektivität*, das eigentliche Ich, das «gebildet ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit» (Krankheit zum Tode, Diederichs, S. 87), untrennbar und unvermischbar zeitlich und ewig. «Das ist Verzweiflung», sagt Kierkegaard, «nicht sich selbst sein zu wollen», oder noch weiter unten, «*nicht ein Ich* sein zu wollen...» (Ibid, S. 125). Die Teilnahme an Christi Passion, Kreuzestod und Triduum mortis, diese Teilnahme im Kierkegaardschen Sinn der Kontemporanität mit Jesus, versetzt den Christen in das intentionale Aushaltenkönnen des Zwischenzustandes, in dem er nicht mehr weiter naiv dahinleben kann, aber auch noch nicht wiedergeboren, bzw. auferstanden ist und doch existiert; ein «Zustand» also, wo sein Weiterexistieren genau wie seine einstige creatio ex nihilo völlig an Gottes freiem Ermessen hängt, wo somit sein Weiterbestehen, sein Nichtversinken ins Nichts, einerseits gewiß ist (im Glauben), anderseits aber nicht weniger paradox und fragwürdig, nicht weniger zum Verzweifeln zweifelhaft als die Auferstehung des Körpers. «Wenn die Verzweiflung kommt», fährt nun Kierkegaard fort, «dann wünschen sich jene (die spontan Dahinlebenden), sie wären ein Anderer gewesen oder könnten jemand anders werden» (Ibid, S. 125).

---

[13] Aufschlußreich ist folgende Upanishadenstelle über das Selbst am Uranfang. «Es (Atmâ) fürchtet sich, daher fürchtet sich, wer allein ist» (hier könnte die Angst auftauchen, dann aber spricht Atmâ sogleich:) «Da es nichts anderes gibt als mich selbst, wovor sollte ich mich fürchten? Dann schwand seine Furcht... wahrlich, nur vor einem Zweiten kann man sich fürchten.» (Br.A.Up.IV,2) Die Rückbesinnung auf die All-Einheit erstickt die Angst im Keime.

Ich sage nicht, die Seelenwanderungslehre maskiere eine verdrängte Verzweiflung, eine Angst im Heideggerschen Sinne, und diese latente Angst komme in der erwähnten östlichen Unbestimmtheit des halb als Ich, halb als Anderer transmigrierenden Subtrates uneingestanden zum Ausdruck und könne daher nie zur Bestimmtheit der Furcht und des Vertrauens durchdringen; ich sage aber, daß nur das vorlaufende Aushalten des Todes als spekulativ unüberholbare Grenzsituation jenen Ich-Kern zu enthüllen vermag, wo ich zwar unbestreitbar wirklich existiere, aber ohne die geringste Garantie und Ahnung, wie ich subsistiere, als hätte ich jene Kontinuität mit mir selbst verloren. Vorausstreben bedeutet also, daß ich zugleich subsistieren *muß*, aber nur subsistieren *kann* als *Sprung;* daß ich mich nicht als *sum*, sondern als *sursum* erlebe, wie Gabriel Marcel sagen würde. Dieser unablässig aus meiner eigensten Mitte heraus neu zu vollziehende Sprung ist der freieste und daher persönlichste Akt, nämlich der Glaube, der kein Äquivalent im Osten hat[14]. Jesus hat den Sprung vorgelebt in den Passions- und Kreuzesworten: «Nicht mein Wille, sondern Dein Wille» und «Warum hast Du mich verlassen?», Worte, die banal wären, wenn hier «mein Wille» oder «Ich» ein für alle Mal mit Gottes Willen oder Gottes Selbst zusammenfielen, wie in der Ostschau, anstatt in tragischer Spannung weiterzubestehen.

Dieses Vorlaufen in den eigensten Tod eröffnet nun rückwirkend dem Christen seine wahre Erdensituation, wie sie existenziell jetzt schon ist. Auch das Weiterleben seines Personenzentrums von heute auf morgen ist in dieser Schau, jenseits naiver Weltkausalität, reines Geschenk, *nova creatio*, letztlich freie Antwort Gottes auf das letztlich freie Ja des Menschen zu seiner *creatio ex nihilo*.

Dieses dem Aushaltenkönnen meines wirklichen Sterbenmüssens abgerungene Ja ist die Demut. Demut ist maximal freie Bejahung der maximal freien Abhängigkeit, ständige Nichtaneignung der ureigensten Selbstheit. Demut heißt: dem urfreien Willen frei absterbend weiterexistieren, also *dem Tod unvergleichlich wirklicher voraussterben als durch Versenkung und Auflösung des Bewußtseins im Metakosmos.* Demut ist ein Sterben in letzter Persontiefe, ständiges Sterben und doch Weiterleben jenes Personkernes, den die östliche Konzentration auf das ich-lose Selbst überspringt, weshalb der Osten weder demütig

---

[14] Siehe Masson-Oursel, *loc. cit.*

noch auch hochmütig im westlichen Sinne ist. In dieser unreduzierbaren Persontiefe aber ist ein Existential erkennbar, das dem Osten in bezug auf Gott fremd ist: die *Schuld* und deren höchste Potenzierung, die Sünde, wo die Vertiefung des Ich meine Solidarität mit der ganzen Menschheit erkennen läßt; daher ist das Wort Sünde als Übertragung aus den Ostsprachen sinnlos.

Solche Demut kann nur einen Sinn haben als persönliche Antwort des endlichen Geschöpfes auf unendliche persönliche Liebe, als denkbar höchste Antwort an den Schöpfer, die aber auch die einzig adäquate ist. Höchstes Leben in monotheistischer Schau ist Auferstehung der *nova creatio* aus gläubigem, demütigem, liebendem Vorlaufen in den ureigentlichen Tod. Nicht Befreiung des Selbstes von endlosem scheinhaftem Leben und Tod, sondern Umwandlung meines einmaligen Lebens durch wirkliches Sterben.

Der Monotheist lehnt somit die Seelenwanderung ab, *weil* er den Mut zur Angst vor einem Tode aufkommen läßt, der sein gesamtes Dasein trifft und dadurch zum letztlich freien und verantwortlichen Personenzentrum erwacht. Daher muß er aber schon in diesem Leben alles aufs Spiel setzen können, also durch absolutes Ja zu Gott alles verlieren *können*. Die Selbstverdammung als Möglichkeit gehört zur höchsten Freiheit und Würde der Person. Ich sage: als Möglichkeit, denn auch wenn niemand «in die Hölle kommt», so bleibt das Wissen um die Selbstverdammung als Möglichkeit die vorzüglichste Hilfe zur Rückwendung des Bewußtseins aus der Peripherie in die Tiefenschichten letzter Entscheidung, wo es durchdringen kann von der unpersönlichen, unheimlichen Angst zur persönlichen, hoffenden Furcht. Die moderne Bagatellisierung der Hölle ist ein Abgleiten in eine alltägliche Mittelschicht, die sich spießig hinwegzutrösten sucht über das «Dasein zum Tode» und daher auch nie durchstoßen wird zu dem, was Gabriel Marcel das *gaudium essendi* nennt. Die monotheistische Vergeltungslehre, die mit einem *nur* gerechten Gott unvereinbar ist, weist somit Gott als die Liebe auf.

Die Epochê ergibt, daß für den Osten das Leben existenziell kosmisch und essentiell metakosmisch ist. Dem Monotheisten ist das Leben essentiell und existenziell persönlich und daher nur sekundär kosmisch oder metakosmisch. Daß sein tieferes Wissen um seine Würde und Freiheit als Person in «Hochmut des Lebens» und «Knechtung des Kosmos» und «Blindheit für das Metakosmische» umschlägt, ist ein klassischer Fall von *corruptio optimi pessima*. «Wäre

ich nicht gekommen, so wären sie ohne Sünde.» An diese Worte erinnert die Begegnung mit dem in dieser Hinsicht bedeutend unschuldigeren Osten. Solange aber der Westen vom geistigen Osten und der Osten vom modernen Westen nur lernen, um sich selber zu verleugnen, solange sind sie sich nicht wahrhaft begegnet.

3. Beispiel: *Menschwerdung Avatâra*

a) Folgen der Nichtreduzierung

Avatâra – wörtlich *Herabkunft*, genauer *Theophanie* Vishnus – wird von den Orientalisten meistens mit «Inkarnation» übersetzt, z.B. wenn sie von Krishna, der Hauptgestalt der Bhagavad-Gitâ, Arjunas Wagenlenker und Vishnus achtem *Avatâra* sprechen. Betrachtet man Krishna in dieser Weise durch die «unreduzierte» christliche Brille, so erscheint er im Vergleich zu Christi konkret historischer Menschheit als unverbindliches Fabelwesen, da Krishnas Wirken undatiert ist und seine Historizität auch von den Indern nicht behauptet wird. Wäre aber Krishna nur eine dichterische Erfindung, so bliebe schwer verständlich, daß Milliarden von Hindus aller Richtungen seit über 2000 Jahren in der Bhavagad-Gitâ, (dem Gesang des Erhabenen), ihre geistige Nahrung finden und Krishna als Gott anbeten. Krishna und Arjuna, der göttliche Wagenlenker und der ritterliche Kämpfer, sind in Wirklichkeit das sakrale Symbol der Urbeziehung zwischen göttlichem Selbst *(âtmâ)* und dem irdischen Ich *(jîvâtmâ)*. Dem Hindu ist der Gesang des Erhabenen ein vom Liebesgott Vishnu gnadenhaft geschenkter Spiegel, dessen kristallklare Tiefe dem Gläubigen immer neue Dimensionen seines innersten Wesens und seiner höchsten Berufung enthüllt. Dem pragmatisch veranlagten Abendländer fällt es schwer, geschichtslosen Vorbildern religiöse Ehrfurcht entgegenzubringen. Der Abendländer hat recht, wenn er seinen (monotheistischen) Glauben auf ein historisch datierbares Ereignis gründet, was auch für den Islam gilt, aber er begeht einen groben naturalistischen Schnitzer, wenn er die östliche Religiosität nur insofern ernst nimmt, als ihre Herkunft datierbar ist, und wenn er die östlichen Überlieferungen auf historische Entwicklung, Fortschritt oder Anleihen zurückzuführen sucht. Das wäre «Historizismus ohne Datum». Daß z.B. von «Kasten» oder von «*Samsâra*» in den Veden noch nicht die Rede ist, sondern erst später in den Brahmanas, beweist durchaus nicht, daß sie nicht viel älter, ja urvedisch sind,

denn sie können als selbstverständlich vorausgesetzt worden und deshalb unerwähnt geblieben sein[15]. Für euch Westler, erklärte ein indischer Pandit, dient die Legende dazu, die Geschichte zu erklären; für uns Inder ist die Geschichte da, um die Legende (ihre zeitlosen Archetypen) zu erklären.[16]

b) Folge der Überreduzierung

Ebenso falsch ist es aber, Christus durch die «vishnuitische Brille» zu betrachten und ihn etwa als neuntes Avatâra zu bezeichnen, ein Fehler, den Hindus und hinduisierende Abendländer oft begehen. Auch da wird die Überlieferung nicht ernst genommen, aber diesmal die christliche. Es wird übersehen, daß die religiöse Struktur, das sakrale Eidos des *Avatâra* grundverschieden ist vom Eidos der Inkarnation. Krishnas Menschheit ist – wie alles Irdische in indischer Schau – ein Schein, eine gnadenhafte, symbolische Maske, hinter welcher die leidenschaftslose Gottheit das einzig Wirkliche ist, während es doch für Christus wesentlich ist, daß in ihm der *totus Deus* auch zugleich *totus Homo* ist, also, daß er als Mensch tatsächlich gelebt und gelitten hat und gestorben ist. Die Behauptung, Krishna sei als Mensch gedemütigt worden und wahrhaft gestorben, wäre für den Hindu absurd und lästerlich. In Krishnas Menschengestalt hat sich Vishnu erbarmungsvoll herabgelassen, aber nicht «seiner Gottheit entleert» (*semetipsum exinanivit*, *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*: Phil. 2, 7). *Avatâra* ist nicht Selbstaufopferung, nicht jene totale Hingabe, die für den christlichen Personenbegriff so entscheidend ist. Wer einem Hindu das Christentum zum ersten Male erklärt, sollte gar nicht mit Christus anfangen, weil dann die so nahe liegende Verwechslung Christi mit Krishna das christliche Eidos unvermeidlich *ab ovo* verzerrt. Er sollte mit dem Heiligen Geist beginnen, der dritten Hypostase, in welcher «die Gottheit offenbar, die Persönlichkeit aber verborgen ist», während in Christus umgekehrt «die Persönlichkeit offenbar, die Gottheit aber verborgen ist». Ferner heißt es vom Heiligen Geiste, er sei uns «innerlicher als wir uns selber sind», was dem auf radikale Verinnerlichung (Konzentration) ausgerichteten Genius des Ostens viel näher steht als Christi «absolutes Du».

---

[15] C.F. Masson-Oursel, in R.H.R. 1927, Band 95, Seite 140.

[16] C.F. Mukerji, *Le Visage du Silence* (Attinger, Paris-Neuchâtel), Einleitung.

Christus als *Avatâra* anzusprechen ist genau jene Häresie, die schon zu Beginn des Christentums gegen die Gnostiker als Doketismus abgelehnt wurde, wonach Christus nur einen Scheinleib hatte, also nur ein Scheinmensch war. Gewiß ist der Hindu, der in Christus einen *Avatâra* sieht, kein Häretiker, denn erstens ist für den Hinduismus ohnehin die ganze Welt letztlich unwirklich, und zweitens kann man nur in bezug auf die eigene Religion häretisch sein; aber der Abendländer, der dasselbe behauptet, hört dadurch auf, Monotheist zu sein, denn die Menschwerdung ist die maximale Bestätigung der biblischen Voraussetzung, wonach der Mensch real Gott gegenübersteht. Ständige Versuchung des Christentums war und ist die Gnosis, von Markion über die Manichäer, Hegel und Jung bis zu den Universalisten, d.h. der gnostische Versuch, Christi Gottheit dadurch zu «retten», daß man seine Historizität zwar nicht bestreitet, wohl aber auf ein bloßes Symbol des Selbstes «überreduziert».

c) Ergebnis der Epochê

Die klare Gegenüberstellung von *Avatâra* und Inkarnation als unauswechselbare intelligible Konstante macht verständlich, warum der Sinn für die Geschichte etwas Abendländisches ist. Ich erinnere daran, daß die christliche Zeitrechnung die einzige ist, die nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts – ante Christum – verläuft und dadurch zur einzigen Welt-Zeitrechnung wurde; das aber war nur möglich auf Grund des Glaubens an die paradoxe Tatsache, daß in Christus der zeitlose Gott real zum zeitlichen, datierbaren Ereignis wurde, also zur Mitte aller Zeiten; daher ist denn auch die christliche Zeitrechnung als einzige zum Weltkalender geworden.

Das bedeutet indessen keineswegs, daß Christus nicht *auch* Symbol ist. Historizität *oder* Symbol ist eine jener falschen Alternativen, zu denen der exklusivistische Abendländer neigt. Christus ist *a fortiori* archetypisches Symbol, genau so wie er als Gott-Mensch *a fortiori* kosmischer Leib ist, was die dogmatischen Konzilien als Reaktion gegen den Arianismus vernachlässigt haben, heute aber von Teilhard de Chardin mit Recht betont wird. Die eigene religiöse Schau soll aus der Einklammerung vertieft hervorgehen, d.h. bereichert um die – z.B. im Osten – neuentdeckten Dimensionen, sie soll sich vom Osten beschenken lassen, genauer noch: sie soll anhand der Begegnung mit dem Osten ewige, vergessene, latent gebliebene Dimen-

sionen der eigenen Überlieferung wiederentdecken und aktualisieren. Der Gottmensch Christus *ist* Symbol, objektiv gegebene Transparenz zum transobjektiven absoluten Gott, aber eben *a fortiori* Symbol, d.h. voll inkarnierter Spiegel des voll inkarnierten Menschen, Spiegel nicht nur des überindividuellen, ich-losen Selbstes, noch auch bloß Spiegel des vom Selbst abgeschnittenen, egozentrischen Individuums, sondern Spiegel des hic et nunc konkreten Ich als Person, d.h. als Abbild des unteilbaren, vom *totus Homo* über den Kosmos hinaus zum *totus Deus* reichenden, allumspannenden Person Christi.

Die kontemplative Haltung Indiens zu den sakralen Symbolen als Spiegel der eigenen Tiefe, analog auf die Konfrontation mit Christus angewandt, enthüllt das existentielle Ich als unauflösbare Spannung zwischen dem Universellen und dem Besonderen, also als unaufteilbar in ein ich-loses Selbst einerseits und ein objektiviertes Ich anderseits (es sei denn im abstrakten Raum, «auf dem Papier»). Die unaufhebbare Paradoxie der Person ist es, die Kierkegaard in den Worten ausdrückt: («die Persönlichkeit ist die Synthese von Möglichkeit und Wirklichkeit» und da der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen niemals intellektuell, sondern nur existentiell im Sprung des Glaubens vollziehbar ist): «das Ich ist Freiheit» (Die Krankheit zum Tode, S. 105 und 87). Dasselbe Paradoxon meinte schon Origines, wenn er schrieb, daß der Mensch im Grunde nicht ein Mikrokosmos, eine kleine Welt in der großen sei, sondern umgekehrt eine große Welt im kleinen Kosmos[17].

4. Beispiel: *Die Gottesidee: persönlich, unpersönlich, überpersönlich*

a) Folgen der Nichtreduktion

Wenn Husserl sagt, auch Gott müsse eingeklammert werden, so mag das häretisch klingen; es ist aber unerläßlich, seine spontane Gottesidee völlig zu vergessen, will man eine fremde Religion von innen erfassen. Treten wir mit dem christlichen Personbegriff an die östlichen Überlieferungen heran, so erscheinen zwangsläufig das buddhistische *Nirvâna*, das chinesische *Tao* und das vedantische *Brahma-Nirguna* als unpersönlich, und das heißt für den Monotheisten ungöttlich, irgendwie atheistisch, ja nihilistisch. Wenn Karl Jaspers

---

[17] Zitate von De Lubac in *Surnaturel*, Paris, Aubier 1946

bemerkt, selbst die Persönlichkeit könne Gott nicht zugesprochen werden, da Persönlichkeit nur mit andern Persönlichkeiten ist, die Gottheit aber nicht mit ihresgleichen, so trifft das genau auf die erwähnten Religionen zu.

Das einheitliche Absolutum der Ostreligionen ist nun aber sowohl welt-*transzendent* wie auch *bewußt;* es ist daher weder ungöttlich noch auch unpersönlich schlechthin[18]. Die Gottheit des gesamten Ostens – mit Einschränkungen für den indischen Vishnuismus und für den fernöstlichen Buddhismus – ist in Wirklichkeit *überpersönlich:* sie überragt unendlich alles, was der Osten als Person anspricht.

b) Folgen der Überreduzierung

Will das nun heißen, daß die transpersonale Gottheit des Ostens auch die Person des monotheistischen Gottes unendlich überragt? Daß also der Osten strukturell esoterisch-metaphysisch, der monotheistische Westen dagegen strukturell exoterisch-anthropomorph ist? In dieses Extrem ist der Antipersonalismus des 19. Jahrhunderts mit Begeisterung, der Universalismus des 20. Jahrhunderts sogar mit religiösem Ernst umgeschlagen. Das wäre jedoch nur dann der Fall, wenn der Monotheismus unter Person, bzw. Persönlichkeit Gottes dasselbe verstünde wie der Osten. Daß das jedoch nicht der Fall ist, zeigt sich deutlich, wenn man den östlichen Gottes- und Personbegriff seinerseits einklammert und von da aus die monotheistische Gottes-Idee wieder ausklammert.

c) Ergebnis der Epochê

Dann wird deutlich, daß der metaphysische Osten die Person als absolutes Du nicht kennt, sondern nur als relatives Du; für ihn ist die Gottheit nicht an sich «persönlich», sondern nur insofern, als sie mit der Welt in Beziehung tritt und sich dadurch determiniert, also sich einschränkt. So ist Ishwara «der Herr» oder *Brahma-saguna*

---

[18] Das geht aus folgender Upanishadenstelle hervor: «Im Urbeginn war diese Welt nur das Atmâ in Form eines Menschen *(Purusha)*. Als es sich umgeschaut hatte, sah es nichts anderes als sich selbst. Da stieß es im Urbeginn die Worte hervor: Das bin ich.» So entstand der Name «Ich». Der vedische *Dyaus-Pitar* = *Deus Pater* (= Jupiter) sei hier bloß erwähnt. Das scheinbar so unpersönliche Tao wird im Tao Te King als «Mutter der Welt» bezeichnet (Kap. 52). Der ins Nirvâna Eingegangene ist zwar «nicht jemand», er ist aber auch «nicht niemand» (Br. Ar. Up. 1,4,1).

«der qualifizierte Brahma» nur als beschränkter Anblick des überpersönlichen Urgrunds, d.h. des unqualifizierten *Brahma-Nirguna*. «Alle Dinge kommen aus dem Sein», sagt das Tao Te King, (und dieses Sein entspricht dem Himmel *Ti*, der als «persönlicher» Gott erlebt wird), «das Sein aber kommt aus dem Nicht-Sein», was in unübertrefflicher Weise die Schau des gesamten metaphysischen Ostens ausdrückt. Höchster Wert ist für den Osten das schrankenlose Unendliche, das gerade deshalb allumfassend ist, weil es undeterminiert und undeterminierbar ist; seine Selbstbejahung als Ich, bzw. als Du in bezug auf die Menschen ist in dieser Perspektive Beschränkung, weil *omnis determinatio negatio* ist.

Genau umgekehrt ist für den Monotheismus höchster Urwert gerade das biblische, urpersonale «Ich bin der ich bin», d.h. sozusagen: «Ich bin nicht bloß persönliche Bejahung der Unendlichkeit, sondern das Absolute in Person, und die Unendlichkeit ist nur mein Attribut.» Diese Gottheit nun, im genauen Gegensatz zur östlichen, kann ihre absolute Tiefe nur dadurch und insofern offenbaren, als sie je und je als Person angesprochen wird, als jetzt und immer *vor* und *über* mir stehendes, mich stets neu vertiefendes Du. Dieses Du hört in dem Moment auf, letztlich Gott zu sein, wo ich nicht mehr *zu* ihm als Du, sondern *von* ihm als einem Er oder einem Es spreche. Als ferne Analogie diene etwa ein intimes Gespräch mit einem Freunde, der mir im Ich-Du-Raum sein tiefstes, vielleicht mir alleine zugängliches Antlitz enthüllt; tritt ein Dritter hinzu, so entsteht ipso facto ein grundverschiedener «Raum zu Dritt»; verlangt dieser Dritte gar Auskunft über den Inhalt meines Dialoges mit dem Freunde, so müßte ich dies als Indiskretion empfinden, gewissermaßen als Aufforderung zum Verrat an meinem Freunde. Auf den monotheistischen Gott analog übertragen bedeutet das, daß ich Gottes urpersönliches, unobjektivierbares Wesen schon irgendwie verrate, ihm untreu werde, wenn ich vom göttlichen Du zum göttlichen Er übergehe, ihn also objektiviere (was die Theologie nicht vermeiden kann), und erst recht, wenn ich übergehe zur Gottheit als Es, was eben die östliche Metaphysik methodisch tut.

Diese Analogie zeigt nicht etwa, daß der monotheistische Gott anthropomorph oder anthropozentrisch ist, sondern genau umgekehrt, daß der Mensch (und durch ihn die Schöpfung) theozentrisch, theomorph ist. Wo für den Osten die Relativierung der Gottheit beginnt, da beginnt für den Monotheismus der Zugang zum Abso-

lutum, und vice versa. Während der östliche Metaphysiker und der antike Grieche in Analogie zu räumlichen Strukturen denken und die letzte Wirklichkeit als unwandelbare Substanz oder Essenz jenseits der Erscheinungen suchen, um sie zu erkennen im Sinne eines *Schauens*, denkt der Monotheist im Anschluß an die Hebräer in Analogie zu zeitlichen Strukturen und erlebt die letzte Wirklichkeit als ewigen *Willen*, der gehört und dem gehorcht wird und dessen Wesen nicht erst hinter den Dingen zu suchen ist, sondern je und je immer schon da ist, vor und hinter und über dem Menschen, so daß die Frage: «*Was* ist Gott?» als ungehörig und irreführend a priori abgelehnt wird.

Es ergibt sich somit aus dieser interreligiösen Epochê als Erstes, daß es nicht nur unrichtig, sondern widersinnig ist, den Ausdruck «überpersönlich» auf den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Philosophen und Weisen» anzuwenden, um mit Pascal zu reden, so widersinnig und inhaltslos wie etwa der Ausdruck «überabsolut», denn der monotheistische Gott ist nicht nur persönlich, sondern entweder das Absolutum in Person... oder ein Götze.

Als zweites liefert die «Ausklammerung» der monotheistischen Gottesidee die Antwort auf den Jaspersschen Einwand, Gott müsse überpersönlich sein, da Person nur mit Andern ist, Gott aber nicht mit seinesgleichen. Die alttestamentliche Antwort auf diesen Einwand, nämlich, daß Gott mit seiner Kreatur in wechselseitige Beziehung tritt kraft souveräner Abtretung eines Teiles seiner Freiheit an sein Abbild, bleibt wohl für manchen ungenügend: besitzt dann nicht der Mensch, könnte man erwidern, noch mehr Persönlichkeit als Gott, wenn anders Person Hingabe an den Andern ist und ihr Grad sich an dem Werte dieses Andern mißt, also beim Menschen am göttlichen Du, bei Gott aber nur am menschlichen Du? Desto überzeugender erscheint mir die neutestamentliche Antwort, desto eindeutiger gibt sie sich als *Christi doctrina revelat, quod Mosis doctrina velat*, nämlich: Gott *ist nicht allein* in der Gottheit, er *hat seinesgleichen*, es gibt für ihn ein innergöttliches Du: er ist drei-persönlich, dreieinig, Vater, Sohn und personaler Geist. Zwei Aspekte der Dreifaltigkeit möchte ich hier hervorheben, wobei ich bitte, nicht epistemologisch zu fragen: *wie* kann es göttliche Trinität geben, sondern (die Existenz der Dreifaltigkeit einklammernd) phänomenologisch: *was* ist in der Trinität gegeben?

Gegeben sind erstens drei göttliche Personen, die nicht nur unter sich gleichwertig, sondern mit der absoluten Essenz Gottes identisch sind, also dieser Essenz keineswegs untergeordnet. Nun behaupten die Universalisten, die überpersönliche Gottheit enthalte *per eminentiam* die Dreifaltigkeit und glauben, damit dem Christentum eine ihm unbekannte, im Osten verborgen gebliebene, neue Wahrheit zu schenken, die sein tieferes Wesen entschleiere. Die einen weisen auf die taoistische Dreiheit «Himmel–Erde–Mensch» hin, welche wertmäßig der indischen Dreiheit «*Purusha–Prakriti–Buddhi*» gleichkommt. Diese Dreiheit ist jedoch eine vertikale, eine Trias. Die wesensmäßig horizontale Dreifaltigkeit auf eine Trias zurückführen zu wollen, wäre nun gröbster *Subordinatianismus*, der schon im 3. Jahrhundert abgelehnt wurde. Andere führen die hinduistische Trimûrti an, die aus dem produzierenden Brahmâ, dem konservierenden Vishnu und dem auflösenden, transformierenden Shiva besteht; doch sind diese drei Götter nach indischer Auffassung drei manifestierte Auswirkungen der höchsten Gottheit, was auf die Dreifaltigkeit angewandt reinster Tritheismus (Drei-Götter-Lehre) wäre, der schon im ersten christlichen Jahrhundert verurteilt worden ist. Als drittes Analogon zur Dreifaltigkeit wird das vedantische *Sacchidânandâ* (Sein-Bewußtsein-Glückseligkeit) herangezogen; das ist zwar keine große Ebenenverwechslung, da dieses Ternarium auf der Ebene des transzendenten Weltenherrn *(Ishvara)* steht, d.h. drei Anblicke oder *Modi* der Gottheit darstellt; allein, auch diese Auslegung der Dreifaltigkeit ist bekanntlich schon im vierten Jahrhundert als «Modalismus» ausdrücklich verworfen worden, weil sie die unabdingbare Unterschiedlichkeit der drei Personen in drei dialektische Abwandlungen auflöst.

Diese in Indien und China vermeintlich neuentdeckten Konkordanzen erweisen sich somit, auf Grund der Epochê, als altbekannte Irrlehren.

Zweitens ergibt sich aus der Epochê der tiefere Grund, aus dem diese Deutungsversuche, insbesondere der Modalismus, so energisch abgelehnt wurden. Als einzige unter allen Religionen kennt das Christentum eine Beziehung von Person zu Person innerhalb der Gottheit selbst, d.h. eine welttranszendente, innergöttliche *Intersubjektivität*. Dank diesem interpersonalen Raum *in Gott* selbst erhält nun der interpersonale Raum von *Mensch zu Mensch* als solcher einen theozentrischen, also sakralen, ja heiligen Wert, den er in diesem

Maße in keiner andern Religion besitzt[19]. Der für das Abendland so charakteristische Sinn für Gemeinschaft, für Kommunikation, für moralische Solidarität, in seiner Größe wie auch in seinen nationalistischen und kollektivistischen Entartungen, bleibt unverständlich, wenn man vergißt, daß für die jüdisch-christliche Überlieferung die zwischenmenschliche Intersubjektivität als solche Gott ebenbildlich ist und daher entscheidender Heiligungsfaktor. Nicht nur die einsame Hingabe an Gott, sondern untrennbar davon auch die Hingabe an den Nächsten als *Imago Dei* macht, laut dieser Überlieferung, das Individuum erst zur Person, ist doch das zweite Gebot (die Nächstenliebe) dem ersten Gebot (der Gottesliebe) «ähnlich» und ist es doch «nicht gut, daß der Mensch allein sei». Diese Umwendung des *egozentrischen* Individuums in die *altrozentrische* Person durch methodische Hingabe an das personale Du, an den Andern als Andern, ist, mit Einschränkungen für den fernöstlichen Buddhismus, dem Osten unbekannt.

Das letzte Ergebnis dieser Epochê ist somit folgendes: die sogenannte «überpersönliche» Gottheit des Ostens ist, in christlicher Formulierung, in Wirklichkeit nicht überpersönlich, sondern nur über*individuell*. Nun ist aber für die Ostreligionen das Individuum als solches etwas radikal Egozentrisches, Vereinzelndes, Beschränkendes, Seinnegierendes, Bewußtseinverarmendes. Daher wissen sie mit dem *Individuum ineffabile*, d.h. mit dem unwiederholbaren, singulären Ich nichts anzufangen und scheiden es als Unwert aus, wo immer es auftaucht, ob als Ich oder als Du, ob intern oder extern, ob in der Welt oder in Gott. Der östliche Weise springt sozusagen direkt vom negierten Ich über das Du hinweg zum jenseits der Ich-Du-Beziehung stehenden, überweltlichen Es, das ihm nur deswegen überpersönlich erscheint, weil ihm Person und intersubjektiver Raum überhaupt nie religiös thematisch werden. Der östliche Weg vom Individuum zum Selbst führt nicht über die altrozentrische Person. Der Weg zum Selbst ist, wie Olivier Lacombe treffend formuliert, «uneigennützige Selbstliebe» (amour de soi désintéressé).[20]

---

[19] Ich erinnere daran, daß Aristoteles die Relation als bloßes Akzidens der Substanz definiert. Erst durch das Christentum erhielt die Beziehung als solche, zumal im Verhältnis von Person zu Person, eine der Substanz gleichgeordnete, ontologische Würde.

[20] Revue Thomiste (Desclée, Paris) 1951: *La Mystique Naturelle dans l'Sude*, p. 143. Vgl. auch Fußnote 22.

Dadurch hat uns der Osten zwar einen sakralen Raum erschlossen, der in seiner «Ichlosigkeit» und kosmischen Transparenz zum Metakosmos von einzigartiger Schönheit ist und für welchen das moderne, individualistische, prometheische Abendland abgestumpft ist; das Eidos dieses Raumes bleibt jedoch antinomisch geschieden vom monotheistisch interpersonalen, eigentlich heiligen Raum. Ob sich beide vereinbaren lassen, ist vielleicht das zentrale Problem der Begegnung der Religionen. Auf dieses Problem möchte ich erst nach Erwähnung eines letzten Beispieles einer interreligiösen Epochê eingehen.

5. Beispiel: *Hinweis auf die Liebe in Ost und West*

Aus dem Gesagten wird klar, daß die östliche Kategorie der Liebe grundverschieden sein muß von der monotheistischen. Aus Raummangel muß ich mich damit begnügen, lediglich auf die Verwirrung hinzuweisen, die man stiftet, wenn man die buddhistische *Maitrî* (eigentlich «wohlwollendes Mitleid») unreduziert mit Liebe *(Agapê, Caritas)* übersetzt. Der Buddhismus fordert ebensoviel *Maitrî* zum Nächsten wie zu sich selbst, und diese mitleidvolle Einfühlung in den Nächsten, diese innere Auswechslung von Ich und Nicht-Ich kann heroische Formen annehmen. Übersetzt man das mit «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst», so erscheint die buddhistische Liebe als der christlichen weit überlegen, da auch Tiere, Pflanzen, alles was lebt, zum «Nächsten» im buddhistischen Sinne gehören. «Alle Wesen mögen glücklich sein», sagt ein bekanntes Buddha-Wort, und ein *Mahâyâna*-Text erklärt: «Alle Wesen sind Menschenkeime, und alle Menschen sind Buddhakeime.»

Diese undifferenzierte Ausdehnung der «Liebe zum Nächsten» auf alle außermenschlichen Lebewesen legt nun die Frage nahe, ob denn noch von einem interpersonalen Raume, von einem «Ineinanderblick», von Liebe die Rede sein kann, wenn das Du zusammenfällt mit einem universalen Selbst, zu dem auch *ich* gehöre. Dazu kommt nun, daß jedes lebende Wesen, ich selbst wie die andern, ein vorübergehendes, «augenblickliches» *(kshanika)* «wesenloses» *(anâtmâ) Aggregat (samskâra)* von Elementen *(skandhas)* ist; die Bejahung des Nächsten als konkretes Ich wird nicht nur nicht empfohlen, sondern dessen Nicht-Bejahung wird vom Buddhismus als für die Erlösung unerläßlich erklärt, nicht weniger unerläßlich als

die Nicht-Bejahung eines eigenen Ich. *Maitrî* heißt: Bejahe deinen Nächsten *so wenig* wie dich selbst; *Agapê* aber: Bejahe deinen Nächsten *so sehr* wie dich selbst, d.h., so sehr wie Gott mich und den Nächsten liebt, also intentional unendlich. Da nun der Buddhismus, wo wir von Gott sprechen, von *Nirvâna* spricht, vom erlösenden «Nicht-Atmen», oder von *Shûnya*, der «Leere» (vacuité), ist in der *Maitrî* der Nächste nicht Ziel meines Wohlwollens, sondern *Mittel*, um *mich* von meinem leidvollen Ich zu befreien, und dadurch erst strahlt sie rückwirkend auf den Nächsten aus. *Maitrî* ist wie ein Floß, sagt Buddha, das der Reisende nicht mitnimmt, wenn er den Fluß des Daseins überquert hat. Wo aber die Person des Nächsten nicht letztlich ernst genommen wird, kann auch die Liebe nicht letztlich ernst sein. *Maitrî* ist Stufe zum Gleichmut *(upekkhâ)* und dieser wiederum Stufe zum *Nirvâna;* im *Nirvâna* enthüllt sich die mit umgekehrten Vorzeichen versehene, scheinbare Existenz als wirkliche Nicht-Existenz. Daher Buddhas Ausspruch: «Wer hundert ‚Lieben' hat, hat hundert Schmerzen. Wer neunundneunzig ‚Lieben' hat, hat einen Schmerz. Wer keine *Maitrî* hat, hat keinen Schmerz.»

Bedeutet das nun, daß dem Buddhismus die Person im monotheistischen Sinne völlig unbekannt ist? Die kommunistische Propaganda in Tibet hat versucht, die Wasser des scheinbar antipersonalistischen Buddhismus auf ihre atheistische Mühle zu lenken, gestützt auf das für die Geistesarmut des Materialismus bezeichnende Argument, der kommunistische Weg führe zum gleichen leidbefreienden Nihilismus wie der buddhistische, aber ohne die Mühsal der Askese. Die Orientalisten und Missionare, die den Buddhismus als antipersonalistisch, nihilistisch und atheistisch bezeichnen, weil sie ihre monotheistischen Kategorien nicht ausklammern, haben diese Propaganda ahnungslos vorbereitet. Man könnte versuchen, obige Frage nach dem konkreten Verhältnis des Buddhisten zur Person durch folgende Fragestellung zu beleuchten: Wo steht der Buddhist, ontologisch gesehen, im Augenblick, wo er ins Nirvâna eingeht oder sich methodisch darauf konzentriert, d.h. wenn er die obere Grenze des individuellen Bewußtseins erreicht, um sie zu überschreiten und ich-los, ja selbst-los *(anâtmâ)*, d.h. «Buddha»: «Erwachter» zu werden? Welches ist dann seine faktische Relation zum monotheistischen Gott und zur objektiven Person des Nächsten, die doch auch für den Buddhisten existenziell weiter besteht?

Er nimmt dann genau den ontologischen Punkt ein, möchte ich sagen, wo auch der Christ, vornehmlich der Heilige steht, wenn er vom bloßen Individuum zur eigentlichen, altrozentrischen Person erwacht; er steht genau da, wo für den Christen die Seele steht, wenn sie als *imago Dei* wiederhergestellt, aktualisiert wird (sei es durch die Taufe, sei es durch die *metanoia:* das reuige «Umdenken» auf Gott hin), um von da aus zur *similitudo Dei* anzusteigen, d.h. immer «durchlässiger», aufgeschlossener, «aufgelockerter» zu werden für das gnadenhafte Einströmen des göttlichen Lebens. Gerade deswegen, weil der Buddhismus *âtmâ* als substanzielles, mit Gott identisches Selbst ablehnt und in der Haltung des *anâtmâ*, der Selbstlosigkeit, verharrt, steht sein Personbegriff dem absoluten Du gegenüber «geöffneter» als der indische, und ist daher dem christlichen Personbegriff faktisch verwandter[21].

Allein, genau dann, wenn die Person des *Arhat* (wörtlich: des zur Buddhaheit «Würdigen») oder des *Bodhisattwa* erwacht, erlischt sie auch zugleich im selben Augenblick, weil sie gerade dann jedes Bewußtsein vom Ich und Du abstreift, also in Eins zusammenfällt mit allen andern Arhats, Bodhisattwas und Buddhas. Die buddhistische Lehre führt sozusagen an die Schwelle der monotheistischen Liebe, verunmöglicht jedoch den Schritt über diese Schwelle. In den zweiundfünfzig buddhistischen Bewußtseinsfaktoren fehlt die monotheistische Liebe.

Die indische Bhakti scheint der christlichen Liebe insofern näher zu kommen, als sie nicht nur Liebe zu Gott ist (wie der platonische Eros), sondern auch Liebe Gottes zum Menschen. Aber dort fehlt völlig die Liebe zum Nächsten als Stufe zur Einung mit Gott. Den Grundton für die geistige Liebe Indiens gibt die berühmte Stelle der Brihad-Aranyaka-Upanishad (4,3,21): «Wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so hat auch der Geist (*Purusha:* ‚Person, Mensch'), der vom erkennenden Selbst umschlungen ist, kein Bewußtsein von dem, was außen und innen ist.»

Eros gegen *Agapê*, Verschmelzung gegen Hingabe, würde Anders Nygren sagen. Meine Ausführungen könnten den Schein erwecken,

---

[21] Ob das tibetanische Totenbuch, wonach – im Gegensatz zum übrigen Osten – zwischen Tod und Wiedergeburt eine zweiwöchentliche Frist verstreicht, mit einem ausgeprägteren Personbewußtsein zusammenhängt, sei hier bloß als Frage gestellt.

als ob ich Nygrens Ansicht teile, wonach die Glieder dieser Antinomie sich gegenseitig ausschließen. Ich denke im Gegenteil, daß sie sich gegenseitig ergänzen, und daß der personale Gott denen die Antwort nicht verweigert, die ihn unter andern Namen suchen. Aber ich glaube, daß dieser Komplementarismus kein horizontaler sein kann, denn das wäre Synkretismus, sondern daß er ein vertikaler sein muß, da jede wahre Einheit Hierarchie voraussetzt.

Aus dem Gesagten läßt sich schon schließen, in welchem Sinne ich diese vertikale, hierarchische Komplementarität der religiösen Antinomien zwischen Ost und West verstehe, doch ruft dies nach einer näheren Umschreibung dessen, was man den sakralen Boden der interreligiösen Begegnungen nennen könnte.

D. DER SAKRALE BODEN DER INTERRELIGIÖSEN BEGEGNUNG

Begegnung setzt Gleiches und Verschiedenes voraus, «das Selbe» und «das Andere», um mit Plato zu reden. Das Selbe, das Gleiche, Gemeinsame, allen Religionen zugrunde liegende, also das *Religiöse an sich*, existiert nicht konkret als solches: es gibt z.B. keine feststellbare Urüberlieferung. Aber die Epochê kann das Religiöse an sich aufleuchten lassen. Das «Andere» haben wir bereits beleuchtet. Was ist nun das «Selbe» in diesem Andern? Was verbindet die klaffenden Unterschiede zwischen Schöpfung und Manifestation, zwischen Menschwerdung und Avâtara, zwischen Leben und Sterben in Ost und West, zwischen persönlichem Gott und unqualifizierter Gottheit, zwischen monotheistischer Liebe und *Maitrî* oder *Bhakti*, zwischen Erlösung und Befreiung usw.? Ich glaube, daß es mindestens zwei Grundelemente des Religiösen an sich gibt, nämlich:

Erstens: Die Totalität, d.h. Bedingungslosigkeit von Anspruch und Antwort. Philosophie, Psychologie, Kunst, Wissenschaft, Politik brauchen nicht den ganzen Menschen in Anspruch zu nehmen und beanspruchen normalerweise nur eine oder mehrere seiner Fähigkeiten. Religion aber – und sie allein darf das ohne Widerspruch – erfaßt immer den ganzen Menschen: Körper, Gefühle, Vernunft und Geist. Religiös ist nur, wer die totale Wertantwort gibt. Wo diese totale Antwort an nicht religiöse Werte erfolgt, entsteht ein pseudoreligiöser Unwert (z.B. politischer Totalitarismus). Wo sie

an die Religion nicht total erfolgt, entsteht eine heterodoxe Haltung. Alle Religionen kreisen um Vorbilder, deren totale Antwort bis zum Heroismus ging, ob nun dessen Form äußere oder innere Askese sei (auch Verzicht auf das Denken kann heroische Askese sein), wovon die unzähligen Weisen und Anachoreten des Ostens gigantische Beispiele liefern, oder das blutige oder unblutige Martyrium (z.B. die heroische Liebe und Demut der Propheten und Heiligen), das im Westen vorherrscht. Daher artet im Osten wie im Westen jede Religion, sobald sie im geringsten von ihrem letzten Ziel abweicht, desto leichter in Fanatismus aus, je hochwertiger sie ist. Aus eben diesem Grunde aber kann der Boden für eine weltumspannende, interreligiöse Begegnung nur das Werk von Menschen sein, deren totale Einsatzbereitschaft letztlich nur religiösen Werten gilt.

Das *zweite* Element des Religiösen an sich möchte ich mit Rudolf Otto das Numinose nennen, d.h. das «Ganz Andere», als eine zugleich anziehende und zurückstoßende Gegenwart, als *mysterium tremendum et fascinans*, untrennbar transzendent und immanent. Die Bipolarität des Numinosen kommt spekulativ-theologisch in den fundamentalen Paradoxen zum Ausdruck, die jede Religion in zentraler Weise charakterisieren, so z.B.

im *Taoismus:* «Der Weg, auf dem man gehen kann, ist nicht der wahre Weg» (erster Vers des Tao-Te-King); ferner der Grundsatz: «Handle nicht, so bleibt nichts ungetan» (Ibidem);

im *Hinduismus: Aham Brahmasmi:* «Ich bin Brahma», d.h. ich bin der ichlose Weltgrund, oder: *Ekam-eva adîtiyam:* «Es gibt nur das zweitlose Eine»;

im *Hînayâna-Buddhismus:* «Von einem Moment zum nächsten, von einem Leben zum nächsten bin ich weder derselbe noch ein anderer, wie die Flamme», oder «Die Welt ist weder endlich noch unendlich; sie hat weder begonnen noch nicht begonnen»;

im *Mahâyâna-Buddhismus:* «Die Leere ist die wahre Fülle»;

im *Judentum:* Abrahams gläubiger Gehorsam gegen göttliche Befehle, die sich bewußt widersprechen;

im *Islam:* Absolute Prädestination und persönliche Freiheit und Verantwortung; ferner die sufische Auslegung der Glaubensformel: «Keine Gottheit außer Gott» im Sinne von «Keine Wirklichkeit außer Gottes Wirklichkeit»;

im *Christentum:* Christus ist eine Person in zwei Naturen, Gott

eine Essenz in drei Personen; ferner Christi Ausspruch: «Wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen.»[21a]

Diese beiden Bedingungen – totale Inanspruchnahme und das «Ganz Andere» – ergeben das gemeinsame Fundament aller Religionen. Ich nenne es das Sakrale. Das Sakrale allein bildet den Boden der eigentlichen Begegnung der Religionen, und dieser Boden ist immer da gegeben, wo zwei Vertreter noch so verschiedener Überlieferungen gemeinsam sich selbst und die Welt als durch und durch auf das bipolare «Ganz Andere» bezogen erleben und betrachten, als über sich selbst hinausweisend, also sich und die Welt als Zeichen, Bild, Symbol, Spiegel, Abglanz, Transparenz, Botschaft, Mahnung, Erinnerung, Offenbarung des Umgreifenden oder Numinosen erleben[21b]. Dann erst ist ein sakraler Boden da, ohne welchen das Vakuum zwischen den Religionen unreligiös bleibt. Nur auf sakralem Boden kann eine interreligiöse Kommunikation stattfinden.

Nun ist jedoch der allen Religionen zugrunde liegende Boden noch lange nicht der Gipfel. Das Gemeinsame ist weder das Höchste noch das Tiefste in den Religionen. Ähnliche Riten – z. B. das blutige oder unblutige Opfermahl, die Einweihungsriten – oder gemeinsame Symbole, wie etwa das Kreuz, das Samenkorn, sind formal-sakrale Entsprechungen, die noch nichts aussagen über den spezifischen Sinn des betreffenden Ritus oder Symbols oder über den Wertgehalt der betreffenden Überlieferung. Formale Analogien liefern nicht das innere Antlitz der Überlieferungen; symbolische Querverbindungen sind also kein Schlüssel zur inneren Einheit der Religionen, die wohl ein Geheimnis Gottes bleibt. Der qualitative Wert der Religionen leuchtet nur auf, wenn man die konkrete Wertantwort ihrer Gläubigen an das Numinose phänomenologisch erfaßt,

---

[21a] Von den vorchristlichen «Hierophanien», die alle auf eine *complexio oppositorum* zurückgehen, schreibt Mircea Eliade, man könnte sie «vom christlichen Standpunkte aus dadurch retten, daß man sie zu vorahnenden Darstellungen (préfigurations) der Menschwerdung aufwertet». *(Traité de l'Histoire des Religions*, Payot 1949, p. 39.*)*

[21b] «Das Universum», sagt Levy-Strauß in Auslegung des Mana, «hat bedeutet, lange bevor man zu wissen begann, was es bedeutet...» (Vorwort zu Maußs Soziologie und Anthropologie, P. U. F. 1950). Das Universum bedeutet überhaupt, bevor es *etwas* bedeutet, es ist «un signifiant flottant». Wie man sieht, entspricht das Numinose dem Jaspersschen «Umgreifenden».

innerlich nachvollzieht und mit der eigenen religiösen Wertantwort vergleicht.

Obwohl nun jede Religion ihre unwiederholbare Einzigartigkeit besitzt, glaube ich, daß es in der heute zugänglichen religiösen Menschheit zwei große Wertantworten an das Göttliche gibt, sozusagen zwei Hauptrichtungen, nach welchen sich das urmenschliche Bewußtsein des Sakralen differenziert hat, zwei religiöse Hemisphären der Welt. Die eine, heute vorwiegend östliche Hemisphäre, möchte ich die metakosmisch-apersonale nennen[22]; ihre Hauptvertreter sind Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus. Die andere, vorwiegend westliche Hemisphäre, nenne ich monotheistisch-personal; ihre Hauptvertreter sind Judentum, Christentum und Islam. Jeder Hemisphäre liegt eine der zwei fundamentalen Weisen zugrunde, die Spannung oder Bipolarität zu überwinden, die dem Sakralen innewohnt und den Menschen zu zerreißen droht. Diese Überwindung erfolgt nach divergierenden Richtungen, die ich kurz skizzieren möchte.

Da die östliche Hemisphäre die Welt als solche, das gesamte Werden, als eine Bewegung *von Gott weg* erlebt, ist für sie der Weg zu Gott – die spirituelle Wertantwort – eine *Rückkehr* zum vorkosmischen Urzustand, ein Entwerden in der Gottheit. Da umgekehrt für die monotheistische Hemisphäre die Welt als solche, das kosmische Werden, eine Bewegung *auf den Schöpfer hin* darstellen, ist für sie der Weg zu Gott – die monotheistische Wertantwort – ein Vorwärtsstreben, ein Wachsen[22a]. Die östliche Grundhaltung ist *Konzentration*, *Entsagung*, *Rückbesinnung* auf eine vorzeitliche Ewigkeit, wesentlich zeitfeindlich und ahistorisch. Die monotheistische Grundhaltung dagegen ist *Sammlung*, *Anbetung*, *hoffendes Erwarten* einer nachzeitlichen Ewigkeit, wesentlich zukunftsgerichtet und historisch. Der östliche

---

[22] Ich sage «apersonal», um den vagen und, wie weiter oben dargetan, irreführenden Ausdruck «unpersönlich» zu vermeiden. Apersonal soll besagen, daß der geistige Osten nicht etwa antipersonalistisch ist, wie exklusivistische Monotheisten behaupten, sondern daß für ihn die Person im monotheistischen Vollsinn des Wortes – d.h. der mit dem absoluten Du *gesamtpersonal* konfrontierte Mensch – überhaupt nicht thematisch ist.

[22a] Siehe hierüber meine *Begegnung der Religionen*, Johannes Verlag Einsiedeln 1956, S. 20ff. Dieses Bändchen bildet die von H.U. von Balthasar besorgte Übersetzung des 1. Teils meiner *Rencontre des Religions* (Paris, Aubier 1957).

Gestus ist *Rückwendung*, wobei der als gottesflüchtig, deifugal empfundene Weltprozeß durch eine geistige Gegenbewegung innerlich rückgängig gemacht werden soll; der monotheistische Gestus ist *Hinwendung*, wobei der als gottesträchtig, theozentrisch erlebte Weltprozeß erfüllt und vollendet werden soll. Graphisch ließe sich der östliche, metakosmische Weg darstellen als ein konzentrisches Zurückweichen, ja Zurückschrecken vor dem Ich und der Welt, sooft sie im Bewußtsein auftauchen, während der monotheistische Weg zu Gott sein Schema findet im Evangeliumswort: «Wer sich erniedrigt, der wird erhöht werden.» Man vergleiche die östliche Meditationshaltung mit den monotheistischen Gebetshaltungen: *jene* ist Ausdruck radikaler *Verinnerlichung* des Mikrokosmos und Makrokosmos im Metakosmos, *diese* drücken totale *Hingabe* an ein transmetakosmisches Du aus.

Daher ist das transzendente Ziel der östlichen Rückwendung ein neutrales, überindividuelles, *apersonales Es (Brahma nirguna, Nirvâna, Shûnya, Tao)*, das sich dem Weisen mehr und mehr als sein wahres, metakosmisches *Selbst* enthüllt; das Ziel der monotheistischen Hinwendung dagegen ist *urpersönlicher Er (Jahwe*, Gott Vater, *Allâh)*, der sich dem Gläubigen mehr und mehr als je und je transzendentes *Du* offenbart, und der Weg zu diesem Du ist nicht Weltüberwindung, sondern Gehorsam, nicht Erkenntnis, sondern Antwort, nicht radikale Verinnerlichung, sondern wechselseitige Innerlichkeit (intériorité réciproque). Die Spannung des Sakralen sucht der Asiate damit zu überwinden, daß er ihre *Polarität übersteigt*, der Monotheist dadurch, daß er sie *umwandelt* in eine *höhere* Polarität, in welcher Gott einerseits noch viel radikaler als im Osten der «Ganz Andere» ist, und dennoch anderseits «mir selber näher als ich selbst». Die Grundformel der asiatischen Haltung ist das in endlosen Varianten stets wiederkehrende «*Weder-Noch*» als methodischer Weg zum inneren Erlebnis der *coincidentia oppositorum*. Die Grundformel der monotheistischen Haltung dagegen ist das stets tiefer und «tragischer» ansetzende «*Entweder-Oder*», als Weg zur letzten Entscheidung für oder gegen Gott.

Da nun für den Osten die letztliche Beziehung zwischen Mensch und Gott keine eigentliche Beziehung mehr ist, sondern Koinzidenz von Selbst und Gottheit, kann es für ihn auf metakosmischer Stufe keine interpersonale Beziehung mehr geben; ein Ich-Du in Gott selbst, eine innergöttliche Intersubjektivität ist für den religiösen

Osten ein Absurdum und daher kann es für ihn auch *von Mensch zu Mensch keine überweltliche Urbeziehung geben.* Da aber umgekehrt für den Monotheisten die Urbeziehung zu Gott zugleich überweltlich *und personal* ist, also eine Urdistanz, die nur in der Liebe Gottes und zu Gott überwindbar ist, kennt er auch *von Mensch zu Mensch eine Beziehung metakosmischen Ausmaßes.* Nur der Monotheist kennt einen überweltlichen Schritt *vom* Menschen als *imago Dei* über Gott *zum* Menschen als *imago Dei.* Dieser Schritt heißt Agapê.

Mit andern Worten: während der östliche Weg in der Linie des Sakralen bleibt und diese im Sinne einer absoluten Theologia negativa viel weiter verfolgt als der Monotheismus, aber ohne daß je eine radikal neue Dimension hinzuträte, unterbricht der Monotheismus diese Linie durch eine, in bezug auf das Sakrale ganz neue Dimension, nämlich die Dimension des Heiligen. Interpersonale Urbeziehung und Urdistanz, Teilnahme am inneren Leben der transmetakosmischen Person Gottes ist für die Heiligkeit konstitutiv. «Seid heilig, *denn* Ich bin heilig.» Der Kosmos kann sakral, nur die Person kann heilig sein. Das Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen ist eine bedauerliche Lücke in R. Ottos klassischem Werk über das Numinose als solches; sein Titel sollte gerade *nicht* heißen: «Das Heilige», sondern «Das Sakrale», «Le Sacré», wie der französische Übersetzer treffend berichtigt hat.

Der Zug zur Identifikation von innerem Selbst und Gott ist im Osten so stark, daß auch die östlichen Wege der Liebe (die indische *Bhakti* und buddhistische *Maitrî*) letztlich nicht wechselseitige Innerlichkeit im Ich-Du anstreben, sondern Verschmelzung; das liebende Du des *Bhakta* zur Gottheit spricht er in letzter Instanz zu seinem eigenen metakosmischen Selbst; daher ist es völlig irreführend, das Christentum als einen «bhaktischen» Weg zu bezeichnen. Alle östlichen Wege sind grundsätzlich entweder intellektive oder emotionale Einswerdung mit Gott, alle monotheistischen Wege sind primär nicht Einswerdung, sondern Angerufensein von Gott und Antwort des ganzen Menschen an Gott aus der vor-intellektiven und vor-emotionalen Personmitte.

Die Begegnung mit dem geistigen Osten zwingt den Monotheisten in seine letzte Tiefe. Alle skizzierten Antinomien münden in die zentrale Frage: Ist die radikale Verinnerlichung im östlichen Sinne unüberholbares geistiges *Ziel* oder höchster *Ausgangspunkt* zur abso-

luten Transzendenz? Ist das Heilige Modus des Sakralen oder ist das Sakrale Stufe zum Heiligen? Ist das metakosmische Selbst *göttlich* von Natur oder *imago Dei?* Ist es letzter geistiger Wert oder wertvollster Inhalt letzter Hingabe? Da es einen höheren, das Sakrale und Heilige überwölbenden Genus schlechthin nicht gibt, ist eine spekulative Synthese ausgeschlossen. Die Frage ist eine Alternative, und die Antwort auf diese Frage eine persönliche Entscheidung. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Alternative noch nie so unausweichlich vor uns stand wie gerade heute, wo die beiden sich mehr denn je durchdringenden religiösen Hemisphären der Welt zahlenmäßig je die Hälfte der Weltbevölkerung umfassen.

Diese Alternative ist heute besonders akut, aber sie ist in beiden Hemisphären schon lange zum Ausdruck gekommen.

So gibt es z.B. in der metakosmisch orientierten, vorwiegend *östlichen Hemisphäre*, bemerkenswerte Ausnahmen, d.h. Tendenzen in der Richtung des reinen Monotheismus, sozusagen *Brücken von Ost nach West*, vom urpersönlichen Es zum persönlich transzendenten Du. Berühmt ist für Indien der große Bhakta *Râmânuja*, der gegen Shankara Gottes persönliche Transzendenz behauptete und den Weg der liebenden Hingabe an Brahma als souveränes Du über den Weg der identifizierenden Erkenntnis stellte. Eine ähnliche Tendenz stellt der, die Hälfte der japanischen Bevölkerung umfassende Amidismus oder «Buddhismus des Glaubens» dar, der in krassem Gegensatz zu Buddhas ursprünglicher Lehre ganz auf der gläubigen Anrufung von Amidas Gnade beruht. Als Brücke von Ost nach West ist für unser Anliegen besonders interessant die Mystik der Ostkirche, der Hesychasmus. Die hesychastische Anrufung des Namens Jesu im Herzen besteht nämlich aus zwei Phasen, deren erste auffallende Ähnlichkeiten mit dem indischen Yoga aufweist, während die zweite Phase rein monotheistisch ist. In der ersten Phase wird mit dem vom Atem getragenen Namen des Gott-Menschen das Bewußtsein von Ich und Welt im «Herzinnenraum» konzentriert und verinnerlicht. Aber während der indische Yogi in dieser metakosmischen Rückwendung verharrt, um bis zur beata solitudo, der Befreiung durchzustoßen, unterbricht sozusagen der Hesychast diese konzentrische Bewegung nach innen, diese *Enstasis*, um in der zweiten, ek-statischen Phase vom Herzinnenraum aus, von der tiefsten Personmitte aus, sich demütig hinzuwenden zu Gott als erbarmendem Du. Die für den Osten charakteristische innere *Kontinuität* und grundsätzliche *Iden-*

tität von Mikrokosmos (Mensch), Makrokosmos (Welt) und Metakosmos (Gottheit) weicht hier schließlich der monotheistischen *Diskontinuität* zwischen der Kreatur und dem transmetakosmischen Gott der Bibel. Tiefste *Innerlichkeit* mündet in höchste *Transzendenz*[22c]. Der hesychastische Weg führt gewissermaßen vom Yoga zur echten christlichen Mystik, in welcher der Mensch, wie Augustinus ausführt, sich in seinem tiefsten Innern nicht als Gott, wohl aber als *imago Dei* erkennt, weil er in seiner Persontiefe eine Gegenwart erlebt, die ihm «noch innerlicher ist, als er selbst», nämlich den Heiligen Geist, der ihn aus sich selbst herausführt durch den Sohn zur absoluten Transzendenz des Vaters. Die «Seele», die wir hassen oder verlieren müssen, oder das «Samenkorn», das sterben muß, bezeichnet in der monotheistischen Mystik, besonders in der christlichen, nicht nur das empirische Ich, sondern den ganzen inneren Menschen, so daß wir übersetzen dürfen: «Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen» und «wenn das Selbst nicht stirbt, bleibt es allein». (Kaivalya, der Zustand des vollendeten, im Leben befreiten Yogi, heißt wörtlich: Isolierung, Allein-heit.)

Umgekehrt gibt es nun aber auch innerhalb der monotheistischen Hemisphäre bedeutsame Strömungen, welche die interpersonale Urpolarität Mensch–Gott, Geschöpf–Schöpfer zu übersteigen und im transpersonalen Es oder Selbst durch radikale Verinnerlichung aufzulösen trachten, also *Brücken*, die sozusagen von *West nach Ost* gerichtet sind. Man kann sie alle unter den Begriff *Gnosis lato sensu* subsumieren, z.B.: im Judentum die gnostischen Richtungen der Kabbala, im Islam der neuplatonisch orientierte Sufismus eines *Ibn-al-Arabi* oder *Bayazîd*, im Frühchristentum die eigentliche Gnosis und der Manichäismus, im Mittelalter die Katharer und auch der mit Shankarâchârya oft wörtlich übereinstimmende Meister Eckhart, später Jakob Böhme, und – last but not least – der deutsche Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels, sowie der französische Traditionalismus oder Universalismus von Lamennais bis René Guénon.

Bei all diesen Geistesrichtungen steht die All-Einheit, genauer: die Nicht-Zweiheit, als absolut einzige und einzig absolute Wirklichkeit am Anfang und am Ende alles Werdens, und ihr gemeinsamer Urgestus ist die Rückwendung zu dieser alleinigen, unper-

---

[22c] Der 2. Teil meiner bereits erwähnten *Rencontre des Religions* behandelt eingehend diese zwei Phasen des hesychastischen Heiligungsweges.

sönlichen Urwirklichkeit (unpersönlich: denn Person ist immer mit andern Personen).

Damit sind wir wieder bei Husserl angelangt, aber nicht beim frühen Husserl der logischen Untersuchungen und der bisher betrachteten eidetischen Reduktion, wo das Objekt dem Subjekt noch frontal gegenübersteht, sondern beim späteren Husserl der Ideen und der cartesianischen Meditationen, beim Husserl der dritten, transzendentalen Reduktion und des transzendentalen Idealismus, der immer mehr den gnostisch-metakosmischen Gestus der Rückwendung zum überweltlichen Selbst, das er transzendentales Ego nennt, vollzogen hat. Denn die religiöse Alternative: personaler Monotheismus oder apersonaler, metakosmischer Theopantismus findet ihren philosophischen Ausdruck in der Alternative: Metaphysik des Seins *oder* Metaphysik des Subjekts, genauer: transzendenter *Realismus* oder transzendentaler *Idealismus*. Wer etwa einwendet, die östliche Metaphysik stehe jenseits dieser Alternative, weil sie die Subjekt-Objekt-Spaltung (das Ich-Du) ab ovo übersteige, der beweist bloß, daß er sich schon für den transzendentalen Idealismus entschieden hat, denn dieses Übersteigen der Ich-Du- oder Subjekt-Objekt-Polarität ist nur möglich durch das apriorische *Hereinnehmen* des Objektes in das als überweltlich postulierte Subjekt, durch spekulative Hereinnahme des Seins in das Selbst, des absoluten Du in das transzendentale Ego.

Das nun tut *sowohl Husserl*, wenn er die «Fremderfahrung» analysiert als Abwandlung der «Selbsterfahrung» und jede reale Verbindung mit dem Andern in Person als Unsinn ablehnt, *wie auch Shankara*, wenn er vom Weisen sagt, er «erkenne alle Dinge (mit Einschluß Gottes als Person) als in seinem Selbst verweilend». Zum Verwechseln ähnlich mit der metaphysischen Schau des Vedanta oder des Mahâyâna- und Zen-Buddhismus lauten Husserls Aussagen über das universale, absolute, transzendentale Ego, das als überweltliche Monade, als unbeteiligter Zuschauer und Zeuge der phänomenalen Welt in jedem Menschen schlummert, aber nur dank der transzendentalen Reduktion, die Ich und Welt einklammert, aus der Weltbefangenheit erwacht. Für den metaphysischen Osten wie für Husserl – und den deutschen Idealismus überhaupt – ist die Erkenntnis nicht *adaequatio intellectus ad rem*, sondern *reductio rei ad intellectum, reductio rei et Dei ad intellectum*. Obwohl sich Husserl nie mit dem Osten befaßt hat, verbindet ihn eine urmenschliche Struktur

des Geistes mit dem, was man den sakralen Idealismus des Ostens nennen könnte.

Der russische Philosoph Schestow schrieb im Jahre 1923: «Zu unserem großen Bedauern hat Husserl seine Religionsphänomenologie noch nicht geschrieben; ich wage zu behaupten, daß er sie nie schreiben wird». Und zwar deshalb, meint Schestow, weil Husserl es doch nie wagen werde, mit seinem Intellekt zu entscheiden, welche Religion die höchste Wahrheit enthalte. Der wahre Grund scheint mir ein anderer zu sein, nämlich der, daß Husserl sich religiös, wenn auch unbewußt, bereits für den sakralen Idealismus des Ostens entschieden hatte. Seine völlig un-monotheistische Wertblindheit für das personale Du auf rein menschlicher Stufe dürfte ihn daran gehindert haben, den eingeklammerten Gott anläßlich der transzendentalen Reduktion wieder auszuklammern, d.h. das transzendentale Ego seinerseits wieder einzuklammern, letztlich zu reduzieren, um das Eidos Gottes als absolutes Du aufleuchten zu lassen. Deshalb dürfte er übersehen haben, daß interpersonaler Ineinanderblick eine echte Erkenntnis des Andern als Andern in seinem gottebenbildlichen Wesen ist, eine zwar geheimnisvolle, aber trotzdem adäquatere und tiefere Einung von Noësis und Noëma als bei unpersönlichen Erkenntnisobjekten, da in der interpersonalen Begegnung die phänomenologische Reduktion sozusagen implicite und spontan vollzogen wird. In seinen genialen Intentionalanalysen fehlt völlig die Kategorie des Sichansprechenlassens, die Kategorie des intersubjektiven Angeschautwerdens, über welche Kierkegaard folgendes sagt: «Die christliche Wahrheit kann nicht Gegenstand einer Untersuchung (d.h. einer unpersönlichen Analyse) sein,... denn sie hat zwei Augen, um zu sehen, und ist sogar ganz Auge. Es wäre aber peinlich, ja unmöglich, ein Gemälde oder einen Stoff zu untersuchen, wenn man während der Untersuchung feststellen würde, daß es diese Dinge sind, die einen anschauen. Das eben ist bei der christlichen Wahrheit der Fall.»

Eugen Fink hat somit Recht mit seiner Behauptung, Husserl «reflektiere nie auf das faktisch strömende Aktleben, nie auf die wirklich wirkenden Intentionen», er «systematisiere vorgängig» und bringe in seinen Intentionalanalysen «verhüllte und nicht recht eingestandene spekulative Entwürfe, also unbewußte Apriorismen zur Auswirkung».

Ich möchte zum Schlusse versuchen, eine Art interreligiöser

Intentionalanalyse zu skizzieren, in Form einiger Grundfragen, vor welche das wachsende Ineinandergreifen der geistigen Hemisphären unser täglich planetarischer werdendes Bewußtsein stellt. Ich wiederhole hierbei Raymond Schwabs Worte: «Ein Unbekanntes erfaßt uns von innen, damit wir unser Bekanntes revidieren; ja, in der Begegnung mit Asien stehen unsere Horizonte offen da, und unsere Wunden auch.»

Diese Fragen lauten etwa: Wenn ich mich von der nicht-monotheistischen Sphäre angezogen fühle, habe ich damit nicht nur ihren einzigartigen Wert im Auge, nämlich die konkrete Wirklichkeit des Universellen und den eindeutigen Vorrang des Sakralen und wahrhaft Geistigen vor dem Profanen, sondern auch deren Gefahr, nämlich das Überspringen des konkreten Ich, die Auflösung des individuierten Personkernes? Bejahe ich umgekehrt die monotheistische Schau, weil ich ihren Wert eingesehen habe, nämlich die gottgewollte Selbständigkeit des Geschöpflichen und die durch den unendlichen Atemraum der Liebe verbundene Intersubjektivität in Gott und zwischen den Menschen, oder vielmehr weil ich mich noch heimlich angezogen fühle von der Möglichkeit, die erhöhte Freiheit in größere Willkür ausarten zu lassen und die Selbständigkeit in Selbstherrlichkeit?

Neige ich zum östlichen «Weder-Noch» aus Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes, oder aus verhülltem Wunsche, dem hier und jetzt verpflichtenden «Entweder-Oder» auszuweichen? Neige ich umgekehrt zum monotheistischen «Entweder-Oder», weil diese Haltung mein Personzentrum immer tiefer verlegt, oder weil das «Entweder-Oder» Hand zu bieten scheint zum sturen Exklusivismus und zur fanatischen Selbstgerechtigkeit?

Beglückt mich die indische *Mâyâ*-Lehre, weil sie mir die Welt als sakrale Transparenz zum Unendlichen enthüllt und Ausdruck wahrer Sehnsucht nach unendlicher Glückseligkeit ist, oder weil ich mein Ressentiment gegen das desakralisierte Abendland umschlagen ließ in einen luziferisch-gnostischen Protest gegen den Schöpfergott?

Ziehe ich der *communio sanctorum* die unterschiedslose *coincidentia personarum* in der überpersönlichen Gottheit vor, weil sie Wahrheit ist, oder halte ich sie für Wahrheit, weil ich schon auf der Stufe irdischer Gemeinschaft wertblind bin für die Schönheit der unwiederholbaren *imago Dei* im Nächsten und in mir selbst? Überzeugt mich umgekehrt die monotheistische Selbständigkeit der Schöpfung und

die ewigkeitsträchtige Freiheit des Menschen deshalb, weil ich in paulinischem Sinne zur erschütternden Verantwortung vor Gott für alle der Erlösung harrenden Kreaturen bereit bin, oder deshalb, weil diese Freiheit mich frei läßt, sei es in unerwachter Weltbefangenheit dahinzuleben, sei es im prometheischen Willen zur Macht, die Mitwelt zu entweihen und zu knechten?

Als Europa vor 200 Jahren anfing, Sanskrit und phönezisch zu lernen, begann sich Asiens über zwei Jahrtausende altes «Inkognito» im westlichen Geistesleben zu lüften; und je mehr sich seither alle Religionen begegnen, desto unausweichlicher drängen sich Fragen, wie die soeben erwähnten, als Alternativen auf, die eine Entscheidung fordern. Die religionsvergleichende Phänomenologie ist an der äußersten Grenze ihres heutigen Bereiches angelangt, wenn sie diese Fragen als Alternativen *bewußt* gemacht und gezeigt hat, daß der persönlichste und daher freiste Akt, die sittlich-religiöse Entscheidung für oder gegen den je höheren Wert, heute einen weltumspannenden Horizont besitzt. Ost und West durchdringen sich heute auch geistig so sehr, daß diese tiefe und vertiefende Entscheidung nicht mehr einmalig abzutun, sondern immer öfter zu wiederholen ist. Darin – und nicht im Synkretismus oder gar Relativismus – liegt meines Erachtens der höchste Sinn der Begegnung aller Religionen.