

Theoretische Zumutungen

*Vom Nutzen der systemischen Theorie
für die Managementpraxis*

Herausgeber:

Klaus Götz

1994

Über alle Rechte der deutschen Ausgabe verfügen Carl-Auer-Systeme
Verlag und Verlagsbuchhandlung GmbH, Heidelberg
Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages
DTP-Management: Peter-W. Gester
DTP und Gestaltung : Dipl. Grafik-Designerin, Melonie Drißner
Umschlagentwurf: Cyan, Heidelberg
Gesamtherstellung: Druckerei Difo-Druck GmbH, Bamberg
Printed in Germany 1993
ISBN 3-927809-28-4

Erste Auflage, 1994

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Theoretische Zumutungen : Vom Nutzen der systemischen
Theorie für die Managementpraxis / Hrsg.: Klaus Götz. 1.
Aufl. - Heidelberg : Carl-Auer-Systeme, Verl. und Verl.-
Buchh., 1994
ISBN 3-927809-28-4
NE: Götz, Klaus [Hrsg.]

Reihe: Systemisches Management
Herausgegeben von
Hans Rudi Fischer und Peter-W. Gester
Heidelberger Institut für systemische Forschung,
Heidelberg

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung und Übersicht7

Chaos, Ordnung und Bewußtsein . . .

Wolfgang Welsch

Die Normalität des Chaos15

Nachrichten aus der Postmoderne.

Helmut Konrad

Der moderne Mensch in der Krise seines Bewußtseins ...27

Michael von Brück

Systemisches Denken und Spiritualität42

Wirklichkeitsmodelle im interkulturellen Diskurs.

Vom Umgang mit Komplexität . . .

Jürgen Oelkers

Erziehung als Kommunikation65

Wiebke Putz-Osterloh

Wissen und die Bewältigung komplexer
Entscheidungssituationen79

Helmut Willke

Systemtheoretische Strategien des Erkennens97

Wirklichkeit als interessierte Konstruktion.

Systemisches Denken im Management . . .

Michael Wollnik

Interventionschancen bei autopoietischen Systemen ...118

Peter Heintel / Ewald E. Krainz Was bedeutet „Systemabwehr“?	160
Michael Steinbrecher Systemisch-evolutionäres Management	194
Von der Notwendigkeit ganzheitlichen Denkens und Handelns	
Klaus Götz Förderung von Führungskräftenachwuchs	217
Ein Beispiel für die Gestaltung von (systemischen) Instructional Designs (ID)	
Autorenverzeichnis	234

SYSTEMISCHES DENKEN UND SPIRITUALITÄT

Wirklichkeitsmodelle im interkulturellen Diskurs

Systemisches Denken und Spiritualität

1. *Der nichtdualistische Wirklichkeitsbegriff in Indien*
 - 1.1 *Systemische Modelle im hinduistischen Mythos*
 - 1.2 *Systemische Denkmodelle in der indischen Philosophie*
 - 1.2.1 *Kashmir Saivismus*
 - 1.2.2 *Advaita Vedanta*
 - 1.2.3 *Interrelationalität im Buddhismus*
2. *Das Ganzheitsmodell der Trinitätslehre*
3. *Zusammenfassende Thesen zur ganzheitlichen Deutung des modernen Wirklichkeitsbegriffs*

Systemisches Denken und Spiritualität

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

Es gibt eine „Grundstimmung“, die eine Kultur durchzieht und sie auf diese Weise prägt. Diese Grundgestimmtheit verleiht einer Gesellschaft sowohl soziale Kohärenz als auch geschichtliche Identität. Sie kann ihr Gegenteil in sich tragen, wobei es sich auch in diesem Fall um Extreme handelt, die einander bedingen. Solche Grundstimmungen sind meist nicht philosophisch reflektiert, sondern spiegeln ein Lebensgefühl oder ein Verhalten bzw. Verhältnis zur Wirklichkeit wider, das offensichtlich in verschiedenen Kulturen der Menschheit unterschiedlich ist, wobei es aber auch typologische Parallelen wahrzunehmen gilt. Dieses Problem ist Gegenstand der folgenden Erörterungen, und zwar im Blick auf das nichtdualistische Wirklichkeitsmodell in Indien und Europa.

Die gegenwärtige interkulturelle Begegnung zwischen Indien (sowie auch den ostasiatischen Kulturen) und Europa bringt zum Bewußtsein, daß der cartesianische Dualismus von Materie und Geist bzw. Objekt und Subjekt nicht mit der europäischen Wirklichkeitserfahrung als solcher identisch ist, sondern ein Produkt spezifischer Konstellationen in der Geschichte der Neuzeit, das möglicherweise korrekturbedürftig ist. Wegen des Unbehagens,

das viele Zeitgenossen angesichts einer technologisierten Welt empfinden, die traditionelle Grundgestimmtheiten wie Vertrauen in die Güte der Schöpfung oder die Zukunft der Geschichte in Frage stellt, kann der im System der Wirklichkeitswahrnehmung prinzipiell zu diskutierende Nichtdualismus ein solches Korrektiv darstellen.¹

Systemtheorien im Sinne des europäisch-neuzeitlichen Theoriebegriffs haben die alten Kulturen Asiens nicht entwickelt. Wenn wir unter System aber die Einheit von phänomenalen Einzelementen in einer wechselseitigen Selbststabilisierung als Ganzes verstehen, ist das indische und weitgehend auch das ostasiatische Denken durch und durch systemisch. Dabei ist in den asiatischen Denkmodellen der Begriff der Einheit der Wirklichkeit zentral. Er ist das Resultat bestimmter Bewußtseinsverfahren, die auch in der abendländischen Geschichte des Denkens bekannt sind, nicht nur bei Mystikern wie Eckhart, Nikolaus von Kues, Seuse, Tauler, der Wolke des Nichtwissens und der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts, sondern auch in der Naturphilosophie von Jakob Böhme bis hin zu Schelling und Hegel. Der Begriff der Einheit der Wirklichkeit scheint mir aber auch das sinnvoll zu deuten, was die christliche Tradition in der Trinitätslehre theologisch formuliert hat. Heute begegnen diese systemischen Symbole, Modelle oder Denksysteme einander in interkultureller Kommunikation. Der gegenwärtige interkulturelle Dialog erlaubt nicht nur ein umfassenderes und aus verschiedenen Gründen notwendig werdendes Wirklichkeitsverständnis, er ist schlechthin die Signatur unserer Epoche.

Ich möchte mein Argument in drei Schritten darlegen. Ein erster Abschnitt soll die nichtdualistische Wirklichkeitserfahrung Indiens am Beispiel des Mythos und der daraus entwickelten philosophischen Systeme des *Kashmir-Saivismus* und des *Advaita Vedanta* zum Gegenstand haben. Ein zweiter Abschnitt wird dann das an den indischen Kategorien geschärfte Bewußtsein auf den Nichtdualismus des Denkmodells lenken, das mit der christlichen Trinitätslehre verbunden ist. Im dritten abschließenden Teil möchte ich theseartig unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen, was diese Überlegungen im Zusammenhang mit unserer Frage nach dem Begriff von Wirklichkeit angesichts der jüngsten Entwicklungen in den Naturwissenschaften austragen könnten.

1. Der nichtdualistische Wirklichkeitsbegriff in Indien

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

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

Aus der Begegnung dieser verschiedenen Kulturen, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist, ergibt sich das spätere Kastensystem, die verschiedenen Hierarchien von Göttern, Mythen, Wirklichkeitsmodellen, Philosophien usw. Es gibt eine unüberschaubare Vielfalt in diesem Gemisch, und eine permanente geistige und soziale Synthese findet statt. Wir können darauf nicht im einzelnen eingehen.

Drei Merkmale scheinen mir für fast alle indischen Religionen, die in sich äußerst vielfältig sind, charakteristisch zu sein:

- a) das Gespür für die Einheit aller Phänomene der Wirklichkeit bzw. die Erkenntnis, daß Gott in allem und alles in Gott ist;
- b) die Gewißheit, daß höchste Seligkeit und Ziel des Lebens in der Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten Wesen zu finden ist;
- c) die alle Gegensätze integrierende spirituelle Erfahrung, die durch Übung und/oder das Geschenk der Gnade des Höchsten heranreifen muß, damit eben jene Seligkeit der Vereinigung konkret schon hier und jetzt erfahren werden kann.

1.1 Systemische Modelle im hinduistischen Mythos

In den einzelnen mythischen Traditionen und philosophischen Systemen kehren diese Merkmale je unterschiedlich angeschaut und reflektiert wieder. Ich möchte an einem Beispiel die ganzheitliche indische Erfahrung vorstellen, und zwar im Mythos wie in der darauf bauenden philosophischen Reflexion, am Beispiel des Gottes Siva.

Von einem Siegel der Induskultur, die im dritten, zweiten vorchristlichen Jahrtausend weite Teile der nordindischen Tiefebenen überzogen hat, ken-

nen wir eine menschliche, ithyphallische Figur in *padmasana*, dem späteren Meditationssitz aller Yogis, angetan mit einem gehörnten Kopfschmuck und umgeben von Tieren. Dieser Gott ist Vorläufer des Siva, des Gnädigen, einer der zwei wichtigsten Götter – neben Visnu – des Hinduismus (vgl. Gonda 1970; Ramanujan 1973; Kramrisch 1981; O' Flaherty 1981).

Siva ist nicht nur der große Yogi, der auf dem Berg Kailasa in meditativer Versenkung sitzt, und der Liebhaber, aus dessen geschlechtlicher Verbindung mit der Großen Göttin, die als seine Kraft (*Sakti*) erscheint, die Welt hervorgeht, sondern er ist auch der Tänzer (*Nataraja*), der den kosmischen Tanz der Schöpfung und Zerstörung des Geschaffenen tanzt, dabei Ordnung erzeugt und das Chaos bezwingt. Tanz ist die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlich definierten Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes von Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird. Er ist also weder Schöpfer, der an eine vorherige Ordnung gebunden ist, noch steht er der Welt gegenüber, sondern er ist in seiner Bewegung alles in allem. Und zwar so, daß von vornherein eine Polarität in ihm ist, *siva* und *sakti*, das Männliche und das Weibliche, das Statische und das Dynamische. Er, das letzte Prinzip der Welt, ist nicht ein Wesen hinter diesen Gegensätzen, sondern er ist diese Polarität, das heißt, die Welt ist eine in sich dynamische Einheit, die ständig neue Formen hervorbringt und in sich zurücknimmt. So wird verständlich, daß seine drei Merkmale, die zunächst als Gegensätze erscheinen, nämlich Geschlechtlichkeit, Meditation und tanzende ekstatische Bewegung, ganz und gar die Einheit der Welt, den Rhythmus des Lebens überhaupt veranschaulichen.

Siva tanzt den Rhythmus der Zeit, was Entstehen und Vergehen bewirkt. Beides sind nur Aspekte in ein und demselben Prozeß. Diese Polarität in der Bewegung des rhythmischen Tanzes gebiert sich ständig aus sich selbst neu, durchdrungen von Willen und Geist. Das Negative, Dunkle oder Schreckliche wird hier nicht verdrängt, sondern im System des Ganzen integriert.

In der indischen Ikonographie wird dieser Gott Siva oft als androgyne Figur *Ardhanarisvara* dargestellt: die eine Hälfte, längs betrachtet, ist ganz und gar männlich, die andere weiblich. *Ardhanarisvara*, der Gott/die Göttin, hält in der Hand meist einen Spiegel, in dem sich das Wesen des Gottes reflektiert. Das Gesicht schaut nicht in den Spiegel. Der Spiegel ist Symbol und Affirmation des Seins Sivas. Später pries Abhinavagupta Siva als „Spiegel ungeteilten Bewußtseins“ (Silburn 1970: 32–36). In Siva, dem Licht des Bewußtseins, ist alles reflektiert. Die Objekte, die man im Spiegel sieht, sind weder vom Spiegel noch voneinander getrennt. Sie bilden ein Ganzes, das unteilbar ist. Das ungeteilte Bewußtsein des Gottes und die vielfachen Reflexionen koexistieren.

Als Kontrast dazu erscheint der Schöpfungsmythos des Gottes Visnu: Visnu liegt schlafend auf der Weltenschlange Sesa im unermeßlichen Welten-

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

1.2 Systemische Denkmodelle in der indischen Philosophie

Ich will mich nun zwei philosophischen Interpretationen zuwenden, in denen diese Grundvision des Ganzen verdichtet worden ist: (a) dem Saivismus und (b) dem *Advaita Vedanta*. Es gibt verschiedene sivaitische Systeme, und ich werde mich hier nur mit dem Kashmir-Saivismus befassen.

1.2.1 Kashmir-Saivismus

Der Kashmir-Saivismus gründet in den Siva Sutras und anderen Schriften. Er wurde von Somananda (ca. 900–950 n. Chr.) erstmals und durch Abhinavagupta (um 1000 n. Chr.) umfassend systematisiert. Abhinavagupta liegt vor allem an einem Prinzip: Alles ist Gott, nichts in der Wirklichkeit muß zurückgewiesen werden. Die kultische Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ bzw. deren philosophische Form, die Differenz von „wirklich“ (*sat*) und „unwirklich“ (*asat*), hat keinen Halt in der Realität, sondern ist Projektion eines ungeläuterten bzw. unklaren Bewußtseins. Alle Kräfte in der Welt und im Menschen können für die Transformation des Geistes in das höhere Bewußtsein genutzt werden, denn alles ist göttliche Potentialität. Diese Anschauung möchte ich als Pan-Sakramentalismus bezeichnen.

Die große Entdeckung der indischen Kultur, die schon dem Mythos Sivas zugrunde liegt und hier ihre philosophische Form gewinnt, ist also ein grundsätzlicher Holismus: Ob man nach außen oder nach innen schaut, das Resultat wird dasselbe sein, denn alles ist die *sakti* Gottes.

Die Wirklichkeit im Kashmir-Saivismus ist reines Bewußtsein. Das Wesen dieses reinen Bewußtseins ist seine Einheit, die sich in der Vereinigung ihrer in sich differenzierten Momente ständig selbst formt. Die Einheit ist die Bewegung, ein Hinundheroszillieren zwischen zwei Polen, und dies nennt man *spanda*, die oszillierende Bewegung. Abhinavagupta macht die interessante Bemerkung, daß *spanda* nicht einfach ein spekulativer Begriff ist,

sondern experimentell erfahren werden kann, indem man der Pause zwischen zwei Gedanken gewahr wird. Die Gedanken sind eine Manifestation des feineren energetischen Prozesses, der noch hinter dem Denken liegt, und dieser Prozeß ist *spanda*. Durch Yogapraxis kann die Pause zwischen zwei Gedanken verlängert werden, aber nicht so, daß man die Gedanken unterdrücken würde – Abhinavagupta hält von einer solchen „gewaltsamen Askese“ nichts –, weil dies neue Spannungen und Einseitigkeiten verursacht, sondern so, daß die Gedanken in ihrer Schwingung, in ihrer Einheit im Prozeß erfahren werden und die Aufmerksamkeit auf *spanda* jenseits der konkreten geistigen Manifestationen gerichtet wird. Was dann erfahren wird, ist nicht bewegungslose Identität oder ein ungefülltes Nichts, sondern eben diese Oszillation des Einen in sich selbst, aus dem alle Bewegung, alles Werden, die Evolution der Erscheinungswelt, hervorgeht. Denn was für den Prozeß menschlicher Bewußtseinserfahrung gilt, hat ebenso Gültigkeit für den Prozeß der kosmischen Evolution.

In den Begriffen des kashmir-saivitischen *Trika*-Systems² heißt dies: Der höchste Siva (*paramsiva*) ist die eine Wirklichkeit, die in sich selbst zwei Aspekte hat: In dem einen ist sie ewig, unwandelbar, grenzenlos und reines Bewußtsein (Somananda, Sivadrsti 7, 20 f.), und dies entspricht der reinen Erkenntnis (*jnana*) jenseits aller Relativität; in dem anderen Aspekt ist sie dynamisch, personal wirkende Gottheit, die eine unendliche Vielfalt der Welt des Werdens aus sich heraussetzt (Somananda, Sivadrsti 7, 12–14), und dies entspricht der Energie (*kriya*) jenseits aller Relativität. Der statische Aspekt ist Siva (männlich), der dynamische Sakti (weiblich). Beide Aspekte sind ewig gleich real und untrennbar, wobei der Begriff „ewig“ hier irreführend ist, weil diese Einheit eher ein zeitewiges Kontinuum, den Zusammenfall von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem im ewigen Jetzt der oszillierenden Bewegung (*spanda*) meint.

Die Einheit beider Aspekte selbst kann nicht begrifflich erfaßt werden, denn es handelt sich um vollkommene Nichtdualität, die auch den Subjekt-Objekt-Gegensatz in sich vereint und deshalb einfach *anuttara*, letzte Realität, genannt wird (Abhinavagupta, Tantraloka, 2, 24–28), mit dem Zusatz allerdings, daß es sich um das Äquilibrium von *jnana* und *kriya*, Bewußtheit und Wirkung durch die Energie der Bewußtheit, wie wir auch sagen können, handelt. Den Bewußtheitsaspekt des Einen nennt man auch Licht (*prakasa*), denn es strahlt aus sich selbst und ist selbstevident. Der Energieaspekt heißt auch Selbstbewußtheit (*vimarsa*), die nach freiem Willen zielgerichtete Energie des Erkennens. Die ausgewogene Balance (*samarasya*) zwischen beiden ist das, was man Bewußtsein nennt (vgl. Somananda, Sivadrsti 1, 24).³ Bewußtsein also ist seiner Natur nach Vibration in seinem eigenen energetischen Feld, eben *spanda* (vgl. Singh 1980), eine gleichzeitig nach innen und außen gehende Bewegung (Abhinavagupta, Tantraloka, 4, 182 f.), die durch die Pole Siva und Sakti gekennzeichnet ist.

Die gesamte Welt existiert schon in Siva, bevor er sie manifestiert hat, so wie eine Pflanze bereits im Samen und in seiner Struktur vorhanden ist (Utpala, *Isvarapratyabhijna*, 1, 5–10), und dennoch verändert die Bewegung sein inneres Wesen nicht, denn er ist diese Bewegung. Wenn auch die Welt ganz und gar in ihm ist, so ist er doch gleichzeitig auch immer transzendent, er geht nicht in den Erscheinungsformen auf.

Alles kommt nun darauf an, die Unwissenheit (*avidya*) bezüglich dieser Einheit, das heißt die dualistische Einstellung und die fragmentierten Verhaltensweisen des Menschen, zu überwinden. Dies geschieht durch Wiedererkennen der Einheit mit dem einen Bewußtsein (*pratyabhijna*). Dazu bedarf es der Yogapraxis, und im Kashmir-Saivismus gibt es mehrere Übungssysteme.

Der Yogi geht durch geistige Konzentration (*bhavana*) und mit der Hilfe der Kraftübertragung, die gnadenhaft von Gott kommt (*saktipata*) – oft vermittelt durch den menschlichen Guru – in eine Erfahrung des Zusammenfließens mit dem Grund (*samavesa*) ein. Dabei verschwinden aber das empirische Bewußtsein und die individuelle Differenzierung nicht, das heißt, das individuelle Bewußtsein wird nicht in einen Ozean des Geistes aufgesogen, sondern bleibt ein Aspekt an der oszillierenden Selbstbewegung des einen Siva, in dem ja das Einzelne, Besondere enthalten ist. In dieser höchsten Vision koinzidieren empirisches Erkennen und vollkommen transzendente Einheitsschau (vgl. Padoux 1986: 17 f.).

Die Erkenntnis der wahren Natur der Wirklichkeit wird mit vier verschiedenen Mitteln (*upaya*) oder in vier Schritten vollzogen: *Anava Upaya* (individuelles Mittel), *Sakta Upaya* (Mittel der Energie), *Sambhava Upaya* (das göttliche oder höchste Mittel) und *Anupaya* (das „Null“-Mittel) (vgl. Tejomayananda 1979: 52 f.).

Der erste Schritt ist *Anava Upaya* oder *Kriya-Yoga*, den diejenigen üben müssen, deren Bewußtsein noch von Dualität beherrscht ist. Es ist der Weg des Handelns, und man benützt äußere Mittel wie Mantras, Rituale, Atemübungen oder Verehrung eines Gottesbildes. Der Zweck dieser Übungen ist, zwischen dem meditierenden Bewußtsein und diesen äußeren Manifestationen der Vibration des göttlichen Geistes (*spanda*) Identifikation herzustellen.

Der zweite Schritt ist *Sakta Upaya* oder *Jnana-Yoga*, also die intuitive Erkenntnis, die auf dem *Kriya-Yoga* aufbaut, nun aber zu der Einsicht vordringt, daß letztlich außer diesem auf der ersten Stufe gewonnenen Einheitsbewußtsein nichts existiert. Die Übung besteht aus meditativen Praktiken auf der psychologischen Ebene. Das ganze Universum wird als Ausdehnung des eigenen Bewußtseins meditiert, und allmählich verschmilzt das Bewußtsein mit der einen Wirklichkeit.

Der dritte Schritt ist *Sambhava Upaya* oder *Ichha-Yoga*, also die Übung des Willens, der konstant auf das eine Bewußtsein gerichtet ist, ohne in Eigenaktivität die vollkommene Ruhe zu gefährden. Der Zustand des Bewußtseins ist hier eine passive Aufmerksamkeit, gelöste Bewußtheit ohne ein bestimmtes Objekt. Bisher war eine vom Willen zielgerichtete Bewußtseinsaktivität nötig, ein Streben war vorausgesetzt. Hier schwindet nun die bewußte Willensanstrengung und alles ereignet sich spontan, weil die hindernden Vorstellungen verschwunden sind. Man hat nichts mehr zu tun, sondern alles ereignet sich für das geöffnete Bewußtsein aus reiner Gnade im Bewußtseinsspiel (*citsakti*) Sivas.

Die vierte Stufe nennt man *Anupaya* oder *Ananda-Yoga*, weil hier in *spontaner Bewußtheit* der Einheit reine Seligkeit erlebt und somit die wahre Natur des Bewußtseins erfahren wird. Der Mensch erlebt die Nichtdualität seines eigenen Wesens und des Wesens Sivas (Abhinavagupta, Tantrasara, 10).

Diese Philosophie also geht aus von einem einheitlichen Prozeß der Wirklichkeit: Siva erzeugt durch seinen Tanz schöpferische Energie, die Leben hervorbringt und beständig Wirklichkeit schafft und wieder zerstört. Schaffen ist gleichzeitig die Zurücknahme von Formen, die einmal geschaffen sind. Leben und Sterben sind nicht zwei Dinge, die zeitlich nacheinander liegen, sondern zwei Aspekte desselben Prozesses.

1.2.2 Advaita Vedanta

Ein anderes, rational schlüssiges System der Wahrnehmung und der Wirklichkeit ist der nichtdualistische (*advaita*) *Vedanta*. Der *Advaita Vedanta* ist selbst Produkt der Reflexion über die alten Mythen und direkter Meditationserfahrung, wobei seine Formulierung als philosophisches System vor allem durch Vermittlung des Buddhismus möglich geworden ist. Sankara (um 800 n. Chr.), der große Systematiker dieser philosophischen Schule, hat den Buddhismus so stark in die hinduistische Geisteswelt, aus der ja der Buddhismus erwachsen ist, zurückgeholt, daß er von Kritikern als „Krypto-Buddhist“ bezeichnet werden konnte. Was heute gerade auch von abendländischen Philosophen und Naturwissenschaftlern an indischem Gedankengut benutzt wird, um das auszudrücken, was den Wirklichkeitsbegriff der Naturwissenschaft seit Einstein und Bohr bzw. Heisenberg ausmacht, geht im wesentlichen auf den *Advaita Vedanta* und seine Intuition von der Einheit der Wirklichkeit zurück.

Der Grundbegriff der im *Vedanta*⁴ implizierten philosophischen Theorien ist der Begriff des *brahman* bzw. des *atman*. Wie im bereits beschriebenen Mythos ist auch hier die Wirklichkeit eine, die sich in vielfältiger Form darstellt: Das menschliche Bewußtsein kann die Vielfalt sehen, Eigenschaften unterscheiden und Differenzierungen vornehmen, und das ist eine Ebene der Betrachtungsweise, die normalerweise im Alltag Anwendung

findet. Es gibt aber auch noch eine ganz andere Ebene und Betrachtungsweise: die Erkenntnis der Einheit. Zwischen diesen zwei grundsätzlichen Betrachtungsweisen kann man gleichsam hin- und herfluktuieren, wenn man erst einmal zur Einheitserfahrung durchgedrungen ist. Dies ergibt eine ganzheitliche Perspektive, die die Welt anders zu sehen lehrt, als wenn nur die Differenzierung wahrgenommen wird.

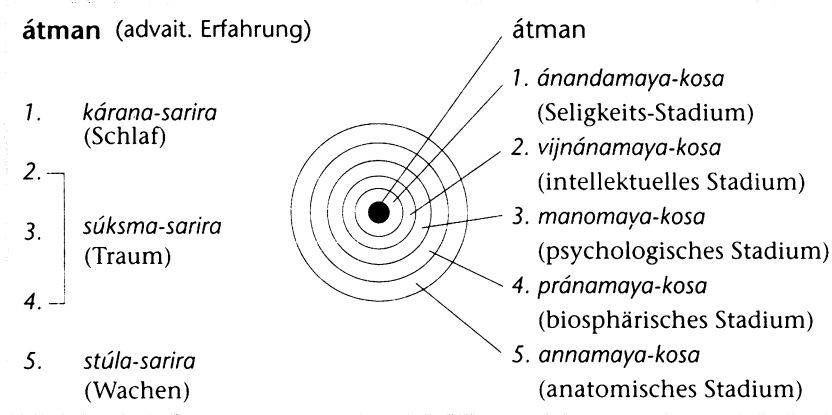
Denn sieht man die Einheit, so nimmt man gleichsam das einheitliche Feld der Wirklichkeit wahr, die Interaktion zwischen allen Teilaspekten, auch wenn diese nicht in jeder Weise sogleich manifest ist. Stellen Sie sich vor, Sie seien Teil einer Gruppe von Zuhörern, die dem Vortrag eines Redners folgen. Obwohl Sie während des Vortrages nicht mit den anderen Zuhörern reden, gibt es doch eine verborgene Interaktion; Sie erzeugen um sich herum ein Feld, wirken auf die anderen und haben „eine Ausstrahlung“. Umgekehrt wirken auch die anderen auf Sie zurück. Dies ist nur ein Gleichnis. Denn noch viel stärker spürbar und von ganz anderer Erfahrungsqualität ist der nicht-dualistische Zusammenhang aller Dinge für ein Bewußtsein, das in einem meditativen Zustand ist. Bei sprachlichen Vergleichen handelt es sich also nur um Gleichnisse für die viel grundsätzlicher und ursprünglicher wahrgenommene Einheit aller Dinge, die sich sprachlichem Ausdruck entzieht, denn Sprache ist auf die Dualität von Subjekt und Objekt angewiesen.

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

Über das *brahman* wird dann spekuliert – hat es Eigenschaften oder nicht? Es kann natürlich keine Eigenschaften haben, denn andernfalls wäre es geteilt und getrennt, es kämen logische Unterscheidungen ins Spiel, die in der europäischen Geistesgeschichte seit Plato und Aristoteles selbstverständlich auch bekannt sind. Das *brahman* also ist ungeteilte Ganzheit in sich selbst. Es gibt kein *brahman* irgendwo jenseits der Welt, im Himmel oder einem transzendenten raum-zeitlich bestimmbaren Bereich, sondern es ist die Kraft (sakti) – und das ist einer der Ausdrücke, mit denen man den Wirkungsaspekt des *brahman* bezeichnet – die „die Welt im innersten zusammenhält“, und zwar so, daß es von diesem Wirken in keiner Weise selbst modifiziert würde.

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

Das folgende Schema zeigt den Aufbau des Menschen nach der Vorstellung der *Taittiriya Upanisad*, wobei deutlich wird, wie sich der eine Grund (*atman*) systemisch im Stufenaufbau der manifesten Wirklichkeit (die anthropologischen Ebenen) entfaltet und doch gleichzeitig transzendent bleibt.



Der *atman* muß in diesem Schema so verstanden werden, daß er nicht nur als eine Substanz erscheint, um die sich die anderen Ebenen konstituieren würden, sondern als innere Kraft, die alle Ebenen durchdringt und zu einem systemischen Ganzen formt. Die erste Ausprägung, Emanation oder Transfiguration (hier unterscheiden sich die unterschiedlichen philosophischen Interpretationen) ist *anandamayakosa*. *Kosa* bedeutet „Hülle“. In *anandamaya* begegnet der Begriff *ananda*, „Seligkeit“. Dieser eine Grund der Wirklichkeit verhält sich hier in der ersten Ausformung zu sich selbst und erzeugt dabei Seligkeit. Die nächste Form, schon nach außen gehend und weniger subtil, ist *vijñānamayakosa*, das was man die geistige Sphäre, die reine geistige Anschauung nennen kann. Die dritte Stufe, *manomayakosa*, ist die psychologische Ebene, abgeleitet von *manas* (sprachlich urverwandt vielleicht mit unserem Wort „Mensch“), der hier die verschiedenen Aspekte des Bewußtseins, der Emotionen, des Willens, des diskursiven Denkens bezeichnet. Die nächste Ebene, *prānamayakosa*, ist der biosphärische Bereich, das Atemgeschehen, die Selbstorganisation der Lebewesen in Biorhythmen oder ein subtil-körperlicher Bereich. Die fünfte Ebene, *annamayakosa*, die aus Nahrung gemachte Hülle, ist die physische Ebene des Menschen, die materiellen Formen der Wirklichkeit.

Dieses System legt nahe, daß es nach außen hin eine Abnahme an Subtilität gibt, wobei sich der Begriff Subtilität so definiert, daß das am subtilsten ist, was einander durchdringen kann. Die am wenigsten subtilen Formen sind starr und relativ träge. Wenn zwei materielle Körper miteinander in Beziehung gebracht werden, können sie einander nicht durchdringen. Einer muß den anderen verdrängen, um den Raum des je anderen einnehmen zu

können. Sie haben eine in sich verfestigte Struktur und sind darum wenig subtil. Wenn sich aber zwei Flüssigkeiten miteinander vermischen, so können sie einander meistens durchdringen, das heißt, die Flüssigkeiten sind strukturell weniger fest und subtiler. Gase weisen einen höheren Grad an Subtilität auf. Ein noch höherer Grad an Subtilität wird im menschlichen Bewußtsein angenommen, denn Gedanken können einander durchdringen. Der Bewußtseinsprozeß kommt gerade dadurch in Gang, daß unterschiedliche Gedanken und Impulse einander durchdringen, ohne daß ein Impuls den anderen verdrängen oder auslöschen müßte. Es gibt aber noch viel subtilere Bewußtseinsstadien, die man in meditativen Bewußtseinszuständen erlebt, die jenseits der Rationalität liegen. Mir scheint, das ist, was die moderne Systemtheorie als selbstreferentielle Organisationsform bezeichnet.

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

Man analogisiert nun diese Hierarchie im Wirklichkeitsaufbau mit den unterschiedlichen Bewußtseinsstufen in Wachen, Traum und Tiefschlaf, wobei, wie das Schema zeigt, auch hier die verschiedenen Subtilitätsgrade der Maßstab für die Unterscheidung sind. Wir haben also zunächst die eine ungeteilte Ganzheit, die in sich in Seligkeit ruht. Wie kommt es aber, daß diese Einheit, die auch mit den Metaphern Sein-Bewußtsein-Seligkeit (*saccidananda*) bezeichnet wird, plötzlich als Vielheit erscheinen kann und sich als individualisierte Formwelt manifestiert? In Indien macht man die *maya* dafür verantwortlich, daß aus der einen – im Falle des Mythos von Visnu träumenden – Einheit das Viele wird. Das Wort *maya* kommt sprachgeschichtlich von der Wurzel *ma* („messen“), was auch mit Griechisch *metron* verwandt ist. Es ist das Meßbare und Quantifizierbare, der Bereich, in dem sich die eine Wirklichkeit, die nicht definierbar, weil nicht abgrenzbar ist, differenziert. *Maya* ist das Abgrenzende, unter dessen Perspektive Formen erscheinen, die als solche meßbar, denkbar, überhaupt zugänglich sind.

Der Preis dafür ist der Verlust der Ganzheit. *Maya* bedeutet dann zweierlei: zum einen die Welt der Vielheit als Manifestation der göttlichen Schöpferkraft – wobei allerdings im *Advaita Vedanta* das Verhältnis zwischen *maya* und *brahman* nicht bestimmbar (*anirvacaniya*) ist, denn *brahman* kann nicht determiniert sein –, und zum anderen wird *maya* vor allem in späterer Zeit die Kraft der Illusion und Täuschung, die dafür verantwortlich ist, daß wir an der Oberfläche der Wirklichkeit bleiben, die Dinge getrennt erfahren, Entgegen-

setzungen spüren, aus diesen Gegensätzen Angst und Furcht entwickeln, aus Furcht wiederum Aggressivität erzeugen und die ganze Fragmentierung der Menschheitsgeschichte hervorbringen. *Maya* ist dann die große Verführerin, die bewirkt, daß wir nicht mehr das Ganze wahrnehmen können. Dennoch, in dieser Welt der *maya* ist das *brahman* ständig anwesend, ja, es ist in Wahrheit das einzig Seiende, nur erkennt es der Mensch meist nicht.

In den indischen Religionen sagt man: Gott ist in dir, du bist im tiefsten Wesen nicht verschieden von Gott, aber du erkennst es nicht, und das ist die Ursache des Bösen, weil diese Nichterkenntnis eine falsche Projektion der Wirklichkeit – ihre Gespaltenheit – zur Folge hat.

Maya ist aber auch dafür verantwortlich, daß das Eine (*tad ekam*), das keine Qualitäten hat (*nirguna brahman*) nun in Eigenschaften differenziert (*saguna brahman*) erscheint, und zwar als persönlicher Gott (*isvara*), der sich auf der Erde manifestiert als goldene Saat (*hiranyagarbha*) oder Erstgeborener der Schöpfung und aus dem dann die Welt der Vielheit materieller Formen (*viraj*) hervorgeht. Auch diesen drei Stufen entsprechen die unterschiedlichen Subtilitätsgrade des Bewußtseins in Schlaf- Traum- und Wachbewußtsein. Hinter diesen drei Bewußtseinstufen steht aber eine vierte, *turiya*, die Stufe des meditativen Einheitsbewußtseins, in der die Ganzheit der Wirklichkeit oder der *atman* bzw. das *brahman* direkt erfahren wird. Das ist also, in Kürze gesagt, das Gesamtgebäude der philosophisch reflektierten Wirklichkeitserfahrung im *Advaita Vedanta*.

Der *atman* wird der „innere Lenker“ (*antaryamin*) genannt. Auf der Ebene der personalen Gottes- und Wirklichkeitserfahrung kann man also sagen, daß Gott innerer Lenker in allen kosmischen und menschlichen Vorgängen ist, das verborgene Subjekt aller Aktivität, das Subjekt des Denkens, denn nicht „ich“ denke, vielmehr ist der *atman* der „Denker des Denkens“, wie es in den Upanisaden heißt, er ist der „Hörer des Hörens“ usw., er ist alles in allem.

„Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern im Zeitlichen. Das Zeitliche hat deshalb keine Existenz in sich selbst. Dies nicht zu erkennen, ist der Grundirrtum des Menschen. Wenn die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist – nämlich abhängige Wirklichkeit – ist sie keine Illusion. Die Illusion besteht vielmehr darin, daß wir einen unrealen Begriff von der Wirklichkeit haben und das, was nur Hülle des Realen ist, für real halten. Wirkliches Sein (*sat*) kommt nur dem *brahman* zu.“ (von Brück 1987: 37)

In der dem *Advaita* zugrundeliegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Befreiung und Verstrickung aufgehoben in eine Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder der ewigen Gegenwart. Diese Philosophie ist also kein Subjektivismus, sondern sie sucht das zu ergründen, was die Subjekt-Objekt-Dualität transzendiert, nämlich das reine Bewußt-

sein, das hinter allem Wandel und gleichzeitig in allem Wandel der Wirklichkeit ist und wirkt.

Ich zitiere aus der *Bhagavadgita*, dem bekanntesten philosophischen Lehrgedicht, das dieses nichtdualistische Verhältnis von Gott und Welt bzw. Ewigkeit und Zeit, Ganzheit und Verschiedenheit gut zusammenfaßt. Gott, also das absolute *brahman*, das hier als persönlicher Gott erscheint, damit sich der Mensch zu ihm verhalten und in Beziehung treten kann, spricht:

„Wer in den Lebewesen all denselben höchsten Herrn erblickt,
der nicht vergeht, wenn sie vergehn, – wer das erkennt, hat recht erkannt.
Denn wer denselben Herrn erkennt als den, der Allen innewohnt,
verletzt das Selbst nicht durch das Selbst und wandelt so die höchste Bahn.“
(*Bhagavadgita*, 13, 27 f.; in der vermäßigen Übertragung Leopold von Schröders)

Alle Wesen sind in ihrer ursprünglichen Natur Ausprägungen des Einen. Weil dies das Wesen aller ist, so fügt der indische Nichtdualismus hinzu, kann es unter der Erkenntnis dieser Einheit keinen Haß geben. Denn was den Grund meiner selbst und den Grund der anderen ausmacht, ist identisch. Der andere ist das Selbst in anderer Form. Wer der Vielheit in ihrem Wesen begegnet, erfährt immer das Eine. Das Transzendente ist ganz und gar im Immanenten, und das Immanente ist nicht ohne das Transzendente, das sein Wesen ist. Damit schwindet die Bedrohung durch den Abgrund des Fremden oder die Grenze dahin. Der andere gilt demzufolge nur unter einem bestimmten Aspekt als anders, im Wesen aber ist er der gleichen Natur wie ich selbst. Die Folge davon ist die Furchtlosigkeit.

1.2.3 Interrelationalität im Buddhismus

Ich möchte hier nur einen kurzen Seitenblick auf den Buddhismus werfen, der im gleichen Ursprungsmythos wie der Hinduismus gründet, dessen Geisteswelt von der hinduistischen aber durchaus verschieden ist.

Der Kerngedanke – zumindest des *Mahayana*-Buddhismus – ist die Philosophie der Leere (*sunyata*). Sie bedeutet nicht die Verneinung des Seins, sondern die Relativierung der Unterscheidung von Sein und Nichts. Es ist der unnennbare Grund der Ganzheit, der nicht ein „Etwas“ ist, sondern die Bedingung, daß relative Prozesse hervortreten können, daß also Welt sein kann. Jede Benennung, jede Abgrenzung, also Definition, ist Einseitigkeit oder ein Eingriff, der jeweils relative Gegenpositionen provoziert und somit das Ganze zerteilt hat.

Es handelt sich nicht bloß um die in der europäischen Philosophie vollzogene Unterscheidung des Seins vom Seienden, denn auch das Sein ist noch als ein Wesen gegenüber der Bedrohung des Nichts gedacht. Die Leere ist vielmehr die absolute Leere, die deshalb vollkommene Fülle sein kann.

Jede differenzierende Erkenntnis greift Teilaspekte aus dem systemischen Ganzen heraus und hängt ab von fragmentierender Benennung, die demzufolge aggressiv ist. Unterscheidendes Denken ist danach eine kognitive Aggression, die die benannte Wirklichkeit verfügbar macht. Das Schweigen entspricht vielleicht dem Staunen, dem *thaumazein* Platos. Die Leere ist schöpferisch. Sie schafft aber nicht Substanzen und Hierarchien, die Eigenexistenz hätten, sondern ein Gewebe von Vernetzungen, die vollkommene Interrelationalität. Es geht nicht um die eindimensionale Kausalität, bei der eine Ursache in der Vergangenheit eine Wirkung erzeugt hat, die gegenwärtig ist und als solche wieder Ursache für Zukünftiges wird – das wäre der eindimensionale Zeitpfeil.

Nein, in der buddhistischen Leere erscheinen die Phänomene als im Grunde, ursächlich, an der Wurzel ihres Seins miteinander verknüpft. Ich nenne das die primäre Struktur der Kommunion oder die wesentlich systemische Struktur, die der Grund von allem ist. Man kann dies auch als ontologische Struktur der Liebe bezeichnen.

Liebe ist danach also nicht die Beziehung, die existierende Dinge miteinander sekundär eingehen, sondern Liebe ist die Grundstruktur, die Existenz erst möglich macht. Oder in anderen Worten: Unter der Einsicht der buddhistischen Leere ist die Wirklichkeit nicht eine Anhäufung von Substanzen, sondern ein Netz von Beziehungen. Substanzen sind sekundär.

Das hat erhebliche ontologische und ethische Konsequenzen. Die Existenz des einzelnen ist nur im Horizont des Ganzen möglich. Die einzelne Handlung kann nur unter diesem Aspekt sinnvoll sein. Alles, was ist, ist Resonanz von allem.

Aber das Entscheidende ist nun: Diese Aussage ist für den Buddhisten nicht Spekulation, sondern direkte Meditationserfahrung. Inbegriff dieser Erfahrung, die eintritt, wenn sich das Bewußtsein bündelt und eint, ist die Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit. Dies sei mit einem bemerkenswerten Zitat von D.T. Suzuki zusammengefaßt:

„Es ist nicht die Natur mystischer Intuition, in einem Status der Leere absolut bewegungslos zu verweilen. Sie verlangt durch sich selbst, daß sie sich unendlich differenziert, und gleichzeitig verlangt sie danach, in sich selbst zu bleiben. Darum heißt es, daß die Leere ein Reservoir unendlicher Möglichkeiten ist, und nicht einfach ein Zustand bloßer Leere. Sich ausdifferenzierend, doch undifferenziert bleiben, und so ewig im Werk der Schöpfung fortzuschreiten... Wir könnten sagen, daß dies die Schöpfung aus dem Nichts ist... Die Leere darf man nicht statisch auffassen, sondern dynamisch, oder besser, statisch und dynamisch zugleich.“ (Suzuki 1951: 45; zit. bei Stace 1961: 176 ff.)

Der japanische Zen-Meister Dogen (1209–1252) hat diese Schau der Einheit-in-Differenzierung treffend dargestellt im Bilde der kosmischen Resonanz: Der Mensch ist erleuchtet, und die Wahrheit ist allezeit in ihm, aber er ist nicht richtig „eingestimmt“. Dieses Einstimmen bedeutet, mit dem einen, allumfassenden Einheitsgrund in Resonanz zu treten. Meditation ist diese Einstimmung in einen tieferen Grund der Wirklichkeit. Da es viele Ebenen gibt, gibt es Grade der Resonanz. Schließlich ist es ein Einstimmen in den Bewußtseinsgrund selbst, in dem das Bewußtsein alle Wirklichkeitsebenen geeint hat. Der japanische Begriff für „kosmische Resonanz“ – *kanno doko* – kann auch mit „spiritueller Kommunion“ übersetzt werden, eine Kommunion aller Wesen auf Grund ihrer ontologischen Einheit. Die Interdependenz und gegenseitige Durchdringung aller Phänomene und individueller Reflexionen bringt die Wirklichkeit hervor, die in der alten buddhistischen Geschichte von Indras Netz oder Fa-tsang's (643–712) Spiegelsaal veranschaulicht wird.

Was Dogen letztlich sagen möchte, ist sehr wichtig, denn es führt ihn zu einer holistischen Sicht, die man auch als empathische Identifikation bezeichnen kann: Man identifiziert sich spirituell mit allem, nicht durch einen Willensakt, sondern durch eine verwandelnde Einsicht in die Natur des Bewußtseins.

2. Das Ganzheitsmodell der Trinitätslehre

Als Gegenstück zu den Denkfiguren, die ich aus der indischen Philosophie bisher erörtert habe, möchte ich ein christlich-abendländisches Symbol diskutieren, das in der Geschichte systemischen Denkens von Origenes über Scotus Eriugena, die Naturphilosophen der Renaissance bis Hegel eine große Rolle gespielt hat: die Trinität. Es ist ein spirituelles systemisches Modell der Wirklichkeit, das Einheit in interrelationaler Vielheit bildhaft-symbolisch reflektiert.

Die Denkform der christlichen Trinitätslehre kulminiert in dem Satz, daß Gott in sich relational, dreifach wirklich ist. In der Geschichte ist die Trinitätslehre oft als eine Art Quadratur des Kreises mißverstanden worden, das heißt, als der unmögliche Versuch, die numerischen Größen von 1 und 3 in widerspruchsfreie Kongruenz zu bringen. Aber das ist falsch. Es geht bei dieser Denkform, wie zum Beispiel Hegel sehr klar erkannt hat, um das Problem von Einheit und Vielfalt: genauer um die Frage, wie Einheit gedacht werden kann, ohne Vielfalt zu leugnen. Das war schon die systemtheoretische Grundfrage in Platons Dialog „Parmenides“, wie ich andernorts ausgeführt habe (von Brück 1987: 197).

Zunächst scheint ja die Trinität eine Aussage über Gott allein zu sein, das heißt nicht ein Symbol für die Wirklichkeit als solche darzustellen. Gott wäre

dann ein von der Welt unterschiedenes Wesen, das in sich dreifaltig ist, an der Grenze der Welt dann aber gleichsam seine eigene Begrenzung hätte. In der Tat ist die Trinitätslehre oft in dieser Weise (miß-)verstanden worden. Dies ist deshalb ein Mißverständnis, weil ja gerade ihre Intention die ist, die unendliche Bedeutung des historischen Ereignisses Jesus Christus so darzustellen, daß die Aspekte der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Geschichtlichen vermittelt werden. Das kann für den Wirklichkeitsbegriff nur heißen, daß es keine primäre Differenz zwischen Gottes- und Wirklichkeitsymbol, auch nicht in bezug auf die Trinitätslehre, geben kann. Diese beiden Ebenen sind vielmehr im trinitarischen Geschehen aufgehoben, und zwar ganz im Sinne eines nichtdualistischen Verständnisses von Wirklichkeit.

Die Trinitätslehre ist ein spezifischer Beitrag zur Lösung des Problems des Verhältnisses von Einheit und Vielheit oder Gott und Welt, ganz im Sinne der Fragestellung in Platons Parmenides-Dialog: Wie kann aus dem ungeteilten Eins die Vielheit der Zahlenreihe folgen? Das Trinitätssymbol läßt die Einheit in der Verschiedenheit denken. Auch die Frage nach der Heilsgewißheit steht hinter dem Entwurf trinitarischen Denkens, und genau das ist jenes schon angeschnittene Problem des Konkreten und Universalen, nun aber zugespitzt auf die soteriologische Frage. Gott ist auch nach der Trinitätslehre einer, das heißt, es geht nicht um das mathematische Problem der Differenz zwischen endlichen Zahlen. Aber er ist nach der Trinitätslehre eine in sich differenzierte Ganzheit, die durch diese Spannung von Einheit und Differenzierung jene Dynamik erzeugt, durch die Wirklichkeit sein kann.

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

Das, was wir Gott oder den letzten Grund der Wirklichkeit nennen, hat in sich diese Bewegung, er ist – in der Sprache der Bibel bis hin zu Pascal ausgedrückt – ein lebendiger Gott, und ich verweise in diesem Zusammenhang auf Johannes Damascenus' Begriff von der Perichorese. Ob man diesen Begriff nun mit „Reigentanz“ (von griech. *perichoreuo*), der zwischen den drei Personen in Gott stattfindet, oder als „Herumschreiten“ (von griech. *pe-*

richoreo) übersetzt, ist für unser Argument zweitrangig, denn es bleibt der symbolische Ausdruck für die Einheit in differenzierter Bewegung bzw. für den „Kreislauf des ewigen göttlichen Lebens“, der einem „Austausch der Energien“ zu vergleichen wäre (Moltmann 1980: 191). Vater, Sohn und Geist sind die drei Aspekte, die durch ihre Beziehung zueinander konstituiert sind, denn einer kann nicht ohne den anderen sein, wie die trinitarische Relationenlehre zeigt, das heißt, sie sind nicht „Substanzen“, die sekundär miteinander in Beziehung treten, sondern ihr Wesen *ist* diese Beziehung. Wir könnten auch sagen, daß das Eine – oder Gott bzw. die grundlegende Wirklichkeit – in ständiger Bewegung ist. Nicht als ob er erst wäre und sich dann bewegte, sondern die Bewegung ist seine Wirklichkeit. Diese Bewegung schafft sozusagen die „Kondensationspunkte“, die im anthropomorphen Symbol als „Vater, Sohn und Geist“ betrachtet werden. Diese drei sind im Prozeß der Bewegung enthalten, das heißt, sie werden in der Bewegung manifestiert.

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

Nun gibt es aber einen wesentlichen Unterschied zu den indischen Anschauungen im *Advaita Vedanta*, den ich andernorts ausführlich herausgearbeitet habe (von Brück 1987: 213 ff.) und den erneut anzudeuten ich nicht umgehen kann, weil er erhebliche Konsequenzen für das Wirklichkeitsverständnis und das daraus abzuleitende Verhalten hat. Es handelt sich nämlich nur auf den ersten Blick um einen ost-westlichen Gegensatz in der Religionsphilosophie; bei näherer Betrachtung werden wir erkennen, daß es sich um Typen der Wirklichkeitserkenntnis handelt, die in verschiedenem Gewande auch in Europa, gewiß auch in säkularer Gestalt, auftreten.

Im strengen *Advaita Vedanta* Sankaras hat der Aspekt des *brahman* mit Eigenschaften (*saguna brahman*), das heißt, die Welt der Vielfalt und individuellen Differenzierung, letztlich nicht den gleichen qualitativen Rang oder Grad an Wirklichkeit wie das qualitätslose, in sich ruhende und völlig

ungeteilte *brahman* (*nirguna brahman*). Dies hängt mit dem schon erörterten Problem zusammen, daß man das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Differenzierung oder konkretisierenden Individuation (*maya*) und dem einen *brahman* nicht klären kann. Man begnügt sich mit der Aussage, daß es unaussprechlich (*anirvacaniya*) ist. Denn wäre die Vielheit verschieden vom *brahman*, gäbe es neben dem *brahman* ein Zweites, womit nicht mehr die Einheit des Einen gedacht werden könnte. Wäre hingegen *maya* eins mit dem *brahman*, müßte man im *brahman* Differenzierung und Bewegung anerkennen. Genau das jedoch will der *Advaita Vedanta* um der Reinheit des Begriffs des Einen willen vermeiden. Er denkt somit eine statische Einheit, die folgerichtig die Welt der Vielheit nicht als letztgültigen Aspekt der Wirklichkeit gelten lassen kann.

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

Die Trinitätslehre wie auch die buddhistische Philosophie der Leere (*sunyata*), so scheint mir, denken hier viel konsequenter nichtdualistisch als der *Advaita Vedanta*, denn der Aspekt des „Sohnes“, die Welt der geschichtlichen Konkretion also, hat den gleichen Status im trinitarischen perichoretischen Geschehen wie der „Vater“ und der „Geist“. In der Trinität kann man das eine ungeteilte Ganze in Bewegung denken, im *Advaita Vedanta* keineswegs. Dort kann es sich manifestieren, aber es hat dennoch keine Bewegung in sich, die sein Wesen ausdrücken würde.

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

Dabei sind die Einzelwesen – wie etwa die Fruchtkörper eines Pilzes und das Myzel – von vornherein auf eine wesensmäßige Kommunion mit allen anderen Wesen im Einheitsgrund der perichoretischen Trinität angelegt. Vereinsamung und Fragmentierung sind damit im Ansatz überwunden.

Im übrigen haben auch der *Mahayana*-Buddhismus sowie die *Bhedabheda*-Schulen (Unterscheidung in Nichtunterscheidung) des *Vedanta* und der tantrische Saivismus (besonders der Philosoph Abhinavagupta) dieses Problem erkannt. Für sie ist demnach das Eine nirgendwo in Abstraktion von der Welt der raum-zeitlichen Differenzierung zu haben, sondern es ist ein Aspekt an ihr, wie umgekehrt die raum-zeitliche Betrachtungsweise immer zum Ganzheitsbewußtsein hinzutreten muß, damit eine adäquate Schau der Wirklichkeit möglich wird.

3. Zusammenfassende Thesen zur ganzheitlichen Deutung des modernen Wirklichkeitsbegriffs

Erstens

Es besteht offensichtlich eine Differenzierung in der Wirklichkeit, die sich in der Verschiedenheit von physikalischen, biologischen, psychologischen und spirituellen Prozessen darstellt. Es handelt sich um eine „Hierarchie“ des Seins, wobei die jeweils unterschiedlichen Ebenen durch verschiedene Kommunikationsstrukturen und/bzw. Organisationsdichte gekennzeichnet sind. Auf der biologischen Ebene etwa sind die Gesetze der Physik ebenfalls gültig, aber biologische Systeme sind in einer Weise redundant, die durch physikalische Vorgänge allein nicht erklärbar ist, oder mit anderen Worten, das biologische System hat qualitativ eine höhere Komplexität als das physikalische. Dies entspricht dem oben eingeführten Begriff der Subtilität. Ähnliches trifft auf die psychologisch/mentalene Bereiche und die spirituelle Ebene zu, wobei im europäischen Denken die dem spirituellen Bereich entsprechenden Bewußtseinsereignisse bisher in der Wissenschaft fast völlig vernachlässigt worden sind.

Die Frage ist: Wie verhalten sich diese Ebenen zueinander? Mir scheint, daß in dem Modell der Einheit in Differenzierung, wie wir es oben entwickelt haben, sowohl die Ganzbewegung (Bohm 1981) des Systems als auch die Differenzierung in hierarchisch strukturierte Ebenen gedacht werden kann.

Zweitens

Organismen können als sich selbst steuernde Systeme verstanden werden, das heißt umgekehrt, alles was sich selbst steuert und nach einer Dynamik verhält, die es in sich selbst erzeugt, kann als Organismus angesprochen werden.

In diesem Sinne etwa ist das ökologische System Erde selbstverständlich ein Organismus. So wie die Trinität sich in ihrer eigenen Bewegung und Kommunikation ihrer Aspekte ständig neu hervorbringt und gleichsam die Struktur, nach der diese Bewegung geschieht, ebenfalls nichts Vorgegebenes ist, sondern im Werden „geschieht“, so bringen sich abhängig von dieser Bewegung im Grunde der Wirklichkeit auch alle anderen Systeme hervor.

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

Drittens

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

Das ist, so scheint mir, möglich mittels des nichtdualistischen Wirklichkeitsbegriffs, wie ich ihn darzulegen versucht habe. Es gibt verschiedene Erkenntnisweisen, die es möglich machen, Wirklichkeit als Einheit oder differenzierte Vielheit zu sehen. Wir können von der Ebene der Vielfalt zur Ebene der Einheit gehen und umgekehrt. Um dies zu veranschaulichen, möchte ich nochmals zu dem Beispiel des Pilzes zurückkommen: Ich kann die Individualitäten über der Oberfläche betrachten oder/und das einheitliche Myzel unter dem Grund. Erst beides zusammen ergibt das korrekte Bild des betreffenden Erkenntnisgegenstandes. Die Individualitäten sind und bleiben verschieden, aber dennoch ist erkennbar, daß eine Struktur durch die andere und in der anderen ihr Sein hat, das individuell-einmalig und universal-ewig zugleich ist.

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

Augustinus scheint bereits in diese Richtung zu weisen, wenn er das, was mit der Trinität gemeint ist, in dem Begriff von Beziehungen (*relationes*) ausdrücken will (Augustinus, De Trinitate 5, 11, 12 u.a.). In zeitlichen Metaphern können wir von einer umfassenden Gleichzeitigkeit der Phänomene bzw. von zeitewiger Einheit sprechen. Dies ist, so werden die indischen Philosophen und auch abendländische Mystiker nicht müde zu betonen, nicht bloße Spekulation, sondern entspricht einer spezifischen Bewußtseins-erfahrung, die dem meditativ geübten Bewußtsein zuwachsen kann. Diese Bewußtseins-erfahrung erlaubt einen Wirklichkeitsbegriff, der fragmentierende Wahrnehmung und trennendes Verhalten überwinden hilft. Mir scheint, wir können hier in der Begegnung mit den asiatischen Kulturen etwas Altes und durchaus Eigenes neu lernen.

Anmerkungen

1 Für eine ausführliche Darstellung des Themas verweise ich auf von Brück 1987.

2 *Trika* bedeutet Dreiheit, und der Begriff ist verschieden gedeutet worden. Er kann die drei Triaden der Grundkräfte der Wirklichkeit auf verschiedenen Subtilitätsebenen bezeichnen, nämlich *para* (Siva, seine Energie, ihre Einheit), *apara* (Siva, seine Energie, der Mensch), und *parapara* (alle Kräfte zusammen); ferner die drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, nämlich Identität (*abheda*), Identität in Differenz (*bhedabheda*) und Dualität (*bheda*); außerdem die Triade monistischer Agamas usw. (vgl. Pandey 19xx).

3 Daß hier Anleihen bei der buddhistischen Psychologie, vor allem der *Yogacara*-Schule, vorgenommen worden sind, ist offensichtlich (vgl. von Brück 1987: 42 ff.).

4 Als *Vedanta* bezeichnet man die Literatur, die in dem Sammlungen am Ende der Vedas steht, vor allem die Upanisaden, die in der Zeit von ca. 800 v. Chr. bis 200 n. Chr. entstanden sind. Die klassische Zeit dieser Literaturen liegt in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und ist somit zeitgleich mit Buddha (ca. 560–480 v. Chr.). Später zählte man zur vedantischen Literatur noch die *Brahma-Sutras* des Badarayana (ca. 4. Jh. n. Chr.) und die aus dem Mahabharata stammende *Bhagavadgita* hinzu. Die vedantischen Schriften haben drei klassische Interpretationen erfahren, nämlich die nichtdualistische (*Advaita Vedanta*, Hauptvertreter ist Sankara ca. 800 n. Chr.), die modifiziert nichtdualistische (*Visistadvaita Vedanta*, Hauptvertreter ist Ramanuja, 1050–1137) und die dualistische (*Dvaita Vedanta*, Hauptvertreter ist Madhva, 1199–1278). Alle drei Philosophen waren bezeichnenderweise Südinder.

Literatur

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

Bhagavadgita (in der versmäßigen Übertragung Leopold von Schröders).

Bohm, D. (1981): Wholeness and the Implicate Order. London (Routledge & Kegan Paul).

von Brück, M. (1987): Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus. Freiburg (Herder).

von Brück, M. (1987): Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog. München (Chr. Kaiser).

Gonda, J. (1970): Visnuism and Sivaism. London.

Kramrisch, S. (1981): The Presence of Siva. Princeton.

Moltmann, J. (1980): Trinität und Reich Gottes. München (Chr. Kaiser).

O' Flaherty, W. D. (1981): Siva: The Erotic Ascetic. London.

Padoux, A. (1987): Art. Pratyabhijna. In: Encyclopedia of Religion, vol. 13. (ed. by M. Eliade), p. 17 f.

Pandey, K. C. (1963): Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study. Benares.

Ramanujan, A. K. (1973): Speaking of Siva. Harmondsworth.

Silburn, L. (1970): Hymnes de Abhinavagupta. Paris.

Singh, J. (ed.) (1980): Spanda Karika. Delhi/Varanasi.

Stace, W. T. (1961): Mysticism and Philosophy. London.

Suzuki, D. T. (1951): Essays in East-West Philosophy (ed. by Ch. A. Moore). Honolulu.

Tejomayananda, S. (1979): Introduction to Kashmir Shaivism. Ganeshpuri. p. 52f.