

Philosophische Mystik II. Mystik im Kontext von Religion, Gesellschaft und Politik

SoSe 2021

Reiner Manstetten

Hinweis: Alle Vorlesungstexte, die in diesem Semester verschickt werden, sind ausschließlich zum persönlichen Gebrauch

Fünfte Vorlesung

Ich-losigkeit, so habe ich in der letzten Vorlesung gezeigt, ist nicht an außergewöhnliche Bewusstseinszustände gebunden, sondern bezeichnet Erfahrungen und Dispositionen, die jeder Mensch kennt oder kennen sollte. Ich möchte daran in zwei Vorbemerkungen anknüpfen, um dann anschließend ein neues Thema einzuführen.

Zu den zwei Vorbemerkungen

1) In einem Ausflug auf das Gebiet der Theologie werde ich etwas zum Thema Ichlosigkeit im Neuen Testament und in der islamischen Sufik sagen.

2) Anschließend möchte ich eine Reflexion des Eckhart-Schülers Heinrich Seuse (1295-1366) zum Thema Gelassenheit vorstellen. Seuses Bedeutung für unser Thema besteht darin, dass seine Reflexionen einen philosophisch anspruchsvollen Begriff des Ich bieten, der die Dimension der Ichlosigkeit ausdrücklich einschließt, und dass sie darüber hinaus deutlich machen, wie wichtig eine Übungspraxis oder Lebensform ist, in der die oft paradoxen Aussagen zu Ich und Ichlosigkeit durch innere Erfahrungen zu einer Klärung finden.

Zum neuen Thema:

3) Im Hauptteil der Vorlesung biete ich einige Gedanken zum Thema Identität, speziell religiöse Identität. Identität ist ein aktuelles Thema von größter Wichtigkeit, und zugleich ein sehr umstrittenes Thema. Da diese Gedanken auf einem Vortrag beruhen, den ich vor einiger Zeit gehalten habe, schließen sie nicht ganz ohne Brüche an das Bisherige an, manches was bereits gesagt wurde, wird wiederholt, und manches Neue kommt ein wenig unvermittelt. Aber zugleich vollziehe ich damit einen Schritt in die Sphäre des Gesellschaftlichen und Politischen, der ja in der Vorlesungsankündigung für dieses Semester versprochen wurde.

1. Ich-Losigkeit im Neuen Testament

Gehört der Ausdruck Ich-Losigkeit in die Tradition des Buddhismus, so ist die Sache, um die es geht, in der christlichen Tradition durchaus präsent, wenn auch mit anderen Akzentsetzungen.

Markus, 8, 34, ff. *Und er [Jesus] rief zu sich das Volk samt seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer seine Seele [psychē – die meisten Übersetzungen bieten die mögliche, aber ungenauere Übertragung: sein Leben] behalten will, der wird sie verlieren; und wer seine Seele verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird sie behalten.*

Johannes, 12: 24 f.: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht. Wer seine Seele [psychē] liebt, verliert sie; und wer seine Seele in dieser Welt hasst, wird sie zum ewigen Leben bewahren.*

Seine Seele in dieser Welt hassen, seine Seele verlieren um meinetwillen – es sind irritierende Forderungen, die Jesus hier formuliert. Eine Erziehung, die Kinder oder Heranwachsende anhalten würde, ihre *Seele zu hassen*, würden wir mit Recht für geradezu verwerflich halten. Und aus dem alttestamentlichen Satz, man solle den Nächsten lieben wie sich selbst, den Jesus zu einem Hauptgebot erklärt, wird man gewiss nicht den Selbsthass ableiten wollen, den unbefangene Hörer aus den eben zitierten Formulierungen zu vernehmen glauben.

Vor der Folie dessen, was in der letzten Vorlesung zum Thema Ich-losigkeit gesagt wurde, ist es indes möglich, ein vernünftiges Verständnis dieser Aussagen zu gewinnen. Aus der Sicht Meister Eckharts gilt es für den Menschen, größtmögliche Distanz zu seiner Seele zu entwickeln, insofern es *seine* Seele ist, der er eine besondere Wichtigkeit zuspricht. Die Bevorzugung der eigenen Person – und alles, was uns in uns zu dieser Bevorzugung drängt – das entfremdet uns unserem wahren Menschsein. Jesus fordert nach dieser Interpretation, dass Menschen zu einer radikalen Ablehnung und Abwendung von all dem zu gelangen, was sie von der Menschheit als ganzer und von ihrem Ursprung trennt. Diese Trennung aber geht von der je eigenen Seele aus, insofern der Mensch sie – statt der Wahrheit, Gerechtigkeit oder statt des Seins, statt der Wirklichkeit Gottes – in den Mittelpunkt seines Denkens, Strebens und Handelns stellt. Selbst die ewige Seligkeit, d.h. die Teilhabe an der Schau Gottes nach dem Tode, soll der Menschen, so lehrt Meister Eckhart, sich für seine eigene Person nicht mehr wünschen als für irgendjemand anderen. Das wäre Ausdruck eines vollendeten Zunichte-Werden des eigenen Selbst, wie es Eckhart verschiedentlich fordert:

Das erste Absehen deiner Liebe soll rein auf Gott und danach auf deinen Nächsten wie auf dich selbst und nicht minder als auf dich selbst gerichtet sein. Liebst Du aber die Seligkeit in dir mehr

als in einem anderen, so ist das unrecht; denn, liebst du die Seligkeit mehr in dir als in einem anderen, so liebst du dich selbst; wo du dich liebst, da ist Gott nicht deine reine Liebe, und das ist unrecht. Denn, liebst du die Seligkeit in Sankt Peter und in Sankt Paul wie in dir selbst, so besitzt du die gleiche Seligkeit, die auch sie haben. Und liebst du die Seligkeit in den Engeln wie in dir und liebst du die Seligkeit Unserer Frau ebenso wie in dir, so genießest du die gleiche Seligkeit im eigentlichen Sinne wie sie selbst: sie ist dir ebenso zu eigen wie ihr.¹

Was daraus folgt, spricht Jesus in diesen Worten des Johannesevangelium aus.

Johannes 5, 19: Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn.

Wo das persönliche Selbst zunichte geworden ist, kann ein Mensch nichts mehr von sich aus tun, weil das *Sich* keine Bedeutung mehr hat. Jesus aber, der Sohn Gottes, ist nichts als ein sich selbst durchsichtig gewordenes Instrument der Wirkkraft des Ursprungs, des Vaters. Aber der Mensch, der nichts von sich aus tun kann, sagt zugleich in einer Weise *ich*, die, wenn man sie nicht mit den Ohren der Mystik hört, anmaßend klingen mag:

Johannes 8, 56: Abraham, euer Vater, jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah <ihn> und freute sich. Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham war, bin ich.

Dieses *bin ich* ist aus einem zeitlosen Präsenz gesprochen, das außerhalb der Ordnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft steht. Es ist, in den Worten Meister Eckharts, das *Nu der Ewigkeit*, sozusagen Gottes eigene „Zeit“, und zugleich diejenige Zeitform, an der sich ein Leben aus Gott und in Gott orientiert.

In diesem Zusammenhang sind auch die sogenannten *Ich-bin-Worte* Jesu im Johannesevangelium zu verstehen. Es ist der *Ich bin der Ich-bin* aus Exodus 3, es ist das Sein selbst, Gott, das aus dem Munde des Jesus von Nazareth spricht, wenn er, wie der Evangelist Johannes überliefert, sagt: *Ich bin das Brot des Lebens, ich bin die Auferstehung und das Leben, ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben etc.*

2. Heinrich Seuse zum Thema Ich-losigkeit und Übung der Gelassenheit

¹ Meister Eckhart, Pr. 30, Praedica verbum, in: Werke I, Nikolaus Largier (Hg.), S. 345.

Heinrich Seuse war ein Schüler des Meister Eckhart, von dem er gelernt hatte: *Alles, was die Heilige Schrift über Christus sagt, das bewahrheitet sich völlig an jedem guten und göttlichen Menschen.*

Meister Eckhart wurde wegen solcher und ähnlicher Sätze der Prozess wegen Häresie gemacht. Seuse antwortete darauf mit dem Traktat *Das Büchlein von der Wahrheit*, das im Rheinland in der Öffentlichkeit auftauchte, kurz nachdem die gegen Meister Eckhart gerichtete Verurteilungsschrift der päpstlichen Kurie ab 1328 verbreitet worden war. Seuses mutige Verteidigung Eckharts hat ihn vermutlich die Karriere im Orden gekostet.

Im fünften Kapitel dieses Buches spricht er davon, dass das Freiwerden von der Macht des Ich und des Ich-Bewusstseins eine Übungspraxis erfordert, die Seuse, wie sein Lehrer Eckhart, mit dem Titel *Gelassenheit* versieht. Ich biete im Folgenden ein zusammenhängendes Textstück aus diesem fünften Kapitel. Es spricht die göttliche Wahrheit mit ihrem Jünger, in dem wir durchaus die Person Heinrich Seuse sehen können.

Kapitel V²

Der Jünger: Herr, was ist rechte Gelassenheit?

Die Wahrheit: Nimm wahr, und unterscheide sorgfältig die beiden Bedeutungen des Wortes „sich lassen.“ Und kannst du sie genau abwägen und bis ins Innerste prüfen auf ihren letzten Sinn und scharf unterscheiden, so wirst du die Wahrheit rasch erfassen. Nimm zuerst das Wörtlein „sich“ oder „mich“ und sieh zu, was das bedeutet. Und dazu mußst du wissen, dass man dieses Wort in Bezug auf den Menschen in fünferlei Weise anwenden kann, daß jeder Mensch fünferlei „Sich“ hat. Das erste hat er gemein mit dem Steine, nämlich das „Sein“, das zweite mit der Pflanze, das ist das „Wachsen“, mit den Tieren hat er das „Empfinden“ gemein, das ist das dritte: sein allgemeine menschliche Natur an vierter Stelle mit allen Menschen; ihm im besonderen gehört sein persönlicher Mensch zu, das letzte und fünfte, und das gilt hinsichtlich seines Geistes wie hinsichtlich des Leibes.

Was ist nun das, was den Menschen auf Irrwege führt und ihn der Seligkeit beraubt? Das ist ausschließlich das letzte „Sich“. Da kehrt sich der Mensch, von Gott kommend, zu sich selbst,

² Eigene Übersetzung nach: 1. *Heinrich Seuse: Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Mit einer Hinführung von Emmanuel Jungclaussen. Einleitung von Alois M. Haas. Nachdruck der 1. Auflage von 1966. Benzinger, Zürich/Düsseldorf 1999. 2. *Heinrich Seuse: Das Buch der Wahrheit*. Mittelhochdeutsch-deutsch. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich. Meiner, Hamburg 1993.

während er doch in Gott zurückkehren sollte, er stiftet sich ein eigenes „Sich“ aufgrund seines eigenen persönlichen Selbst; er schreibt sich zu, in seiner Blindheit, was Gott zukommt; nach diesem strebt er und so zerfließt er mit der Zeit in Unzulänglichkeit (gebresten).

Wer dieses „Sich“ aber in der rechten Weise „lassen“ will, soll drei Blicke nach innen vornehmen:

- Zuerst so, daß er, mit einem Blick der Versenkung nach innen, auf die Nichtigkeit seines eigenen Sichts blickte, wahrnehmend, daß sein Sich, wie das aller Dinge ein Nichts ist, weggeströmt und ausgeschlossen von demjenigen „Etwas“, das die einzig wirkende Kraft ist.

- Der zweite Blick nach innen bedeutet: Es sollte der Mensch (in sein eigenes Ich blickend) nicht übersehen, daß bei derselben höchsten Versenkung (in Gott) noch sein eigenes Sich stets seiner eigenen wirkenden Kreatürlichkeit bleibt, in die es ausgeflossen ist, und da nicht ganz und gar vernichtet wird.

- Und der dritte Blick nach innen beinhaltet: Ein Entwerden und freies Aufgeben seiner Selbst hinsichtlich allem, worin man sich je betätigte im Hinblick auf seine eigene Geschöpflichkeit, in unfreier Zerstreutheit entgegen der göttlichen Wahrheit, in Lieb oder Leid, im Tun oder Lassen, so daß er, ohne nach etwas anderem zu schauen, mit aller Kraft sich in Gott verliere, sich in unwiderruflicher Weise seines Selbst entwerde, in solcher Weise mit Christus eins werde, nach dessen Einsprechen aus ihm heraus allzeit wirke, alles entgegennehme und alle Dinge in solcher Einfachheit betrachte. Ein auf solche Art gelassenes Sich wird ein christusförmiges Ich, vom dem die Schrift bei Paulus sagt: „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Und das nenne ich ein wohlabgewogenes Ich.

Nun betrachten wir die andere Bedeutung des Wortes 'lassen', die Christus meint (Matthäus 16.24); er will damit sagen: 'aufgeben' oder 'verachten', freilich nicht so, daß man es (das Sich) aufgabe, dass es gänzlich vernichtet wird, sondern nur in dem des 'Nicht-Beachtens', und dann ist es richtig.

Der Jünger: Gelobt sei die Wahrheit! Bleibt, sag mir das, lieber Herr, einem seligen gelassenen Menschen irgendetwas (darüber Hinausgehendes)?

Die Wahrheit: Ganz gewiss!³ „Denn der gute und getreue Knecht wird eingeführt in die Freude seines Herrn: da wird er trunken von dem unermesslichen Überfluß des göttlichen Hauses. Denn ihm geschieht in unaussprechlicher Weise wie einem trunkenen Menschen, der sich selbst vergisst,

3 Im Folgenden hat Seuse Auszüge aus Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo, wörtlich zitiert.

so dass er nicht mehr er selbst ist; (jenem geschieht), dass er sich ganz seines Selbst entäußert hat und sich ganz in Gott verloren hat und ein Geist mit ihm geworden ist in jeder Weise, wie ein kleines Tröpflein Wasser, das man in viel Wein gegossen hat. Wie das Tröpflein Wasser seine Eigenschaften verliert, daß es Farbe und Geruch des Weines an sich nimmt und in sich zieht, so geschieht denen, die im Vollbesitze der Seligkeit sind: Ihnen gehe alle menschlichen Begierden verloren, sie gehen sich selbst verloren und tauchen ganz in den göttlichen Willen ein. Wäre dem nicht so, dann könnte die Schrift nicht wahr sein, die da sagt, dass Gott werden soll alles in allen Dingen, wenn in dem Menschen etwas zurückbliebe, dessen er nicht entleert würde. Sein Wesen bleibt ihm wohl, aber in anderer Form, in anderem (nämlich dem himmlischen) Lichte und in einer anderen Kraft.“ Und dies kommt alles von der unergründlichen Gelassenheit jener Seligen.

Dann sagt (St. Bernhard) über den vorstehenden Sinn folgendes: „Ob aber irgendein Mensch in diesem Leben so gelassen sei, daß er das vollkommen erreicht habe, seiner eigenen Seinsheit keine Aufmerksamkeit zu schenken in Liebe oder Leid, aber sich ganz und gar um Gottes willen liebe und an sich denke nach vollkommenstem Begreifen, dafür langt mein Verstehen – so sagt er – nicht aus zu sagen, ob es sich so verhält. Die mögen hervortreten, die solches erlebt haben, denn wenn ich gemäß meinem Verstehen spreche, dünkt es mich nicht möglich.“

Diese Gedanken sind, glaube ich, so klar formuliert, dass sie keines weiteren Kommentars bedürfen.

Damit beende ich die Betrachtungen zum Thema Ichlosigkeit. Genauer gesagt, ich verlasse dieses Thema nicht ganz, im Gegenteil: Nur gerät es durch eine neue Fragestellung in ein ganz anderes Licht. Es geht mir im Folgenden um die Frage, was die Identität einer Religion oder einer religiösen Gemeinschaft ausmacht, um ihre Abgrenzung zu anderen Religionen und Gemeinschaften sowie um die Möglichkeiten einer friedlichen, vielleicht sogar wohlwollenden, von Achtung geprägten Beziehung zwischen den unterschiedlichen Religionen und religiösen Gemeinschaften.

3. Religiöse Identität aus den Quellen der Mystik 1

3.1. Die Einen, die Anderen, Wir/ Ihr.

Identität, Identifizieren, Identifikation – das alles sind Begriffe, die mit Haben assoziiert werden. Was wir bei der einzelnen Person Ich nennen, was wir bei einer Gemeinschaft Identität nennen, ist immer (auch) Resultat einer Aneignung, einer Inbesitznahme. Identität ist nicht denkbar ohne eine Reflexion eines Selbst auf sich selbst. Somit stehen Identitätskonzepte mit ihren Konnotationen in einem deutlichen Gegensatz zu allem, was mit Ichlosigkeit angesprochen wird. Erinnern wir uns:

In der letzten Vorlesung hörten wir von Boddhidharma, der auf die Frage des Kaisers, wer da vor ihm so zu reden wagt, antwortete: *Nicht Wissen*. Der Mensch, der das Zen aus Indien nach China brachte, eben Boddhidharma, signalisierte damit, dass er sich auf keine Identität festlegen, keine Identifikationen seiner Person vornehmen wollte.

Wenn wir uns ehrlich fragen, wer wir sind, so wie wir im Licht der Wahrheit erscheinen würden, so müssen wir eingestehen: Wir wissen es nicht. Aber wir sind nicht Boddhidharma. Die andere Seite dieses mit dem Menschsein gegebenen Unwissens ist der menschliche Trieb, sich und was man ist, zu definieren aufgrund eines wirklichen oder auch illusionären Wissens. Das bedeutet, sich festlegen auf ein bestimmtes Denken, Verhalten, und Tun, sich ein Bild von sich selbst zu machen, von dem man sagen kann: So bin ich. Selbstdefinitionen sind weniger ein intellektueller als ein praktischer Akt: Indem ich dieses oder jenes tue, das eine begehre, das andere zurückweise, indem ich mir eine bestimmte Anschauung von der Welt zu eigen mache und andere ablehne, indem ich dieses zeige, jenes verberge oder verheimliche, zeige ich mir und anderen Menschen, für wen ich mich halte und als wer ich mich darstellen möchte. Dieses teils bewusste, teils unbewusste Bild, mit teils scharfen, teils verschwommenen und unklaren Zügen, in manchen starr, in anderen wandelbar, dieses Bild – die Summe all dessen, mit dem wir uns identifizieren – macht aus, was wir unsere Identität nennen. Daran versuchen wir festzuhalten, manchmal erfahren wir, dass es uns festhält und fesselt, manchmal aber geht es uns verloren, mit oft weitreichenden Auswirkungen auf unser Lebensgefühl und unser Bewusstsein von uns selbst.

Ohne ein solches Bild könnten wir Menschen wohl nicht leben. Meist aber vergessen wir das fundamentale Unwissen über uns selbst, das dahinter verborgen ist. Viele Menschen wollen von sich selbst kaum mehr wahrhaben als das, was sie in ihrer Selbstdefinition fixieren und für ihre Identität halten. Es sind meist Momente plötzlichen Erschreckens und Innehalten, Erfahrungen von körperlicher und seelischer Schwäche, von Versagen, Schuld und Angst, da uns die Frage: „Wie konnte ich das bloß tun, wie habe ich das glauben können?“ dazu bringen, mit Hölderlin zu sagen: „Ach, wir kennen uns wenig,/ Denn es waltet ein Gott in uns...“⁴

Definieren heißt Grenzen ziehen. Die Selbstdefinition umgrenzt die Identität als eine Art Gebiet: das Gebiet des Meinen, des mir Eigenen, wie ich es mir zuschreibe, unterschieden von den unabsehbaren Geländen des Nicht-Meinen, mir Nicht-Eigenen. Das Meine erstreckt sich auf viele Dimensionen: da ist mein Besitz, mein Leib, mein Leben, da sind meine Gefühle, meine Anschauungen, meine Überzeugungen. Das Nicht-Meine, Nicht-Eigene jedoch gilt dabei als das Fremde, wenn nicht gar Feindliche. Es bedarf einer großen Reife, bis der Mensch einsieht, dass er,

4 Friedrich Hölderlin, Der Abschied, in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe, Hg. D. Sattler. Darmstadt 1985, Bd. V., S. 115.

wie Novalis es einmal sagt, „[S]tatt Nicht-Ich: Du“⁵ wahrnehmen, anhören und ansprechen kann und soll. Diese Reife setzt voraus, dass Menschen sowohl die scheinhafte Selbstgewissheit, die sie Identität nennen, als auch die scheinhafte Fremde und Ferne des Anderen durchschauen. Aber im Alltag sind Menschen nur selten offen für eine solche Einsicht, die alle Grenzen relativiert. Kehren wir zu den Grenzen zurück: Da kaum eine Definition uns stärker beschäftigt als die, die uns selbst betrifft, gibt es auch keine Grenzen, die empfindlicher wären als die, die unsere Identität, wie wir sie uns vorstellen, schützen. So wie unser Leib eine Grenze bezeichnet, deren Überschreitung, außer in ekstatischen Momenten der Liebe vielleicht, eine Verletzung darstellt, so ist auch die unsichtbare Grenze, die unser Selbstbild umgibt, äußerst sensibel. Daher werden solche unsichtbaren Grenzen gegen Kränkungen und Demütigungen (oder gegen das, was man als solche wahrnimmt) zuweilen äußerst heftig verteidigt, um das eigene Gebiet vor Eindringlingen zu schützen. Während aber die einen zufrieden sind, wenn sie ihr Eigenes innerhalb ihrer Grenzen festhalten dürfen, wenn sie in ihrer Identität „in Ruhe gelassen“ werden, gibt es Menschen, die die Aufgabe der Grenzsicherung viel weitergehend interpretieren: Alles was draußen ist, nehmen sie als eine stetige Bedrohung wahr, da alles Fremde und alle Fremden allesamt als potenzielle Eindringlinge anzusehen sind. Bevor man von ihnen überfallen und unterworfen oder gar vernichtet wird, tut man gut daran, sie in jeder Weise daran zu hindern. Das kann sogar bedeuten, das man meint, ihnen zuvorkommen zu müssen, so dass man präventiv selbst tut, was man von ihnen befürchtet: Man wird sie deswegen angreifen und versuchen sie zu unterwerfen oder gar zu vernichten.

In dieser Weise hat Thomas Hobbes, einer der großen politischen Philosophen der Neuzeit, den *Naturzustand* beschrieben: die Sicherung und Erweiterung der Grenzen des Selbst (deren äußere Gestalt der Besitz ist) ist, so Hobbes, ein Ziel, das alle Menschen gemeinsam haben, bei seiner Verfolgung aber sieht sich jeder beständig von allen anderen herausgefordert, die ihm bedrohlich werden können, gerade weil sie dasselbe Ziel haben: zum Zweck der Selbstbehauptung knappe Ressourcen in ihren Besitz zu bringen und in größtmöglicher Sicherheit zu verteidigen. Daraus entstehen mit Notwendigkeit Konkurrenz und Rivalität, und das führt zu Konflikten und Krieg. Der Krieg aber artet zum *Krieg aller gegen alle* aus, wenn die Konfliktparteien, die um ihre Identität kämpfen, sich auf die Unterwerfung unter einen neutralen Gewaltapparat einigen, den souveränen Staat mit seinem Apparat. Dieser sichert Frieden, indem er den Streitenden ein Gesetz aufnötigt, dessen effektive Durchsetzung geeignet ist, sie ruhig zu stellen.

5 Novalis (Friedrich von Hardenberg), Allgemeines Brouillon, Fragment 820, in: Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Begründet von Pauk Kluckhohn u. Richard. Samuel, 2. Auflage, Stuttgart 1960 f, Bd. III, S. 430.

s sie ruhig stellt.⁶

Religionen wie das Judentum, Christentum, der Islam oder der Buddhismus bieten, vor allem in ihren mystischen Strömungen, Raum für Lebensformen, die auf Ich-losigkeit ausgerichtet sind. Zugleich aber gibt es in den großen Religionen immer wieder Tendenzen, Identitätsprobleme ähnlich angehen wie die Individuen im Hobbes'schen Naturzustand. Denominationen und Konfessionen, aber auch Gemeinden und Sekten können ihren „Besitz“, ihr Eigenes, in Form von Heiligen Texten, Glaubenssätzen, Riten und Geboten formulieren, können mehr defensiv oder mehr offensiv dafür eintreten und sich abgrenzen von allen, die ihre Texte, Glaubenssätze, Riten und Gebote nicht teilen. Ein „Wir, die Gläubigen, die Besitzer der Wahrheit“ steht „den Anderen“, den Ungläubigen gegenüber, die hartnäckig in ihren Irrtümern verharren. Wenn religiöse Gruppierungen auch nicht überall und immer Gewalt gegeneinander ausüben, ist Rechthaberei und Überzeugtheit von der eigenen Überlegenheit doch bei vielen von ihnen der Normalfall. Daraus folgt Geringschätzung oder Verachtung, wenn nicht gar Hass gegenüber anderen religiösen Gruppierungen.

Was die Identität religiöser Gruppierungen weitaus problematischer erscheinen lässt als die eines Individuums, ist, dass sie ihre Identität oft für die einzig wahre halten: Die Grenze, die ihre Mitglieder umgibt, sollte, so meinen sie, alle Menschen umschließen. So laden sie alle Menschen ein, sich mit dieser Identität zu identifizieren. Wer aber nicht dazu bereit ist, gilt als verstockt oder ungläubig. Während normale Individuen wissen, dass sie nur in der Pluralität existieren können, so dass es ohne die Verschiedenheit der anderen nicht abgeht, wollen derartige religiöse Gruppierungen oft nichts von solcher Pluralität wissen.

Aus der Sicht friedliebender Menschen gesehen, erscheint es im Verhältnis religiöser Gruppierungen zueinander noch als geringste Übel, wenn ein Zustand besteht, worin sich die Anhänger verschiedener Religionen kaum füreinander interessieren und nicht miteinander kommunizieren: Hauptsache, sie belästigen sich nicht gegenseitig und stören nicht den sozialen Frieden. Das erscheint als ein geradezu guter Zustand, verglichen mit allen Zuständen, worin sie einander wechselseitig das Daseinsrecht absprechen, einander bekriegen und bereit sind zur Vernichtung der Anderen. Damit der soziale Frieden eingerichtet werden und erhalten bleiben kann, bedarf es einer über den Religionen stehenden, weltanschaulich neutralen Instanz, wie sie der säkulare Staat der Neuzeit verkörpert. Sein Verhältnis zu den Religionen auf seinem Territorium besteht in der Hauptsache darin, darauf zu achten und notfalls mit Gewalt dafür zu sorgen, dass die

6

unterschiedlichen Gruppierungen einander nicht ins Gehege kommen und der soziale Friede nicht gestört wird.⁷

Mir scheint allerdings ein solcher in Hobbes'schen Kategorien vorgestellter Zustand einer jeden Religion, die einen legitimen Anspruch auf Achtung stellen möchte, unwürdig. Dass Religionen des säkularen Staates bedürfen, der die die Grenzverteidigung aller religiösen Denominationen scharf beobachtet und ihre Ansprüche auf Grenzerweiterung in die Schranken der Regeln eines bürgerlichen Zusammenlebens weist, ist nicht nur Signatur der *gebrechlichen Einrichtung dieser Welt*,⁸ die ohne das Regiment der *Civitas terrena* (des irdischen Staates, dem Augustinus in einer Spannung zur *Civitas Dei*, des Gottesstaates, sieht) nicht weiter bestehen könnte, sondern vor allem Zeichen eines tiefliegenden Mangels im religiösen Bewusstsein selbst.

Der Mangel besteht nicht nur darin, dass Vertreter der verschiedenen Religionen so konfliktbereit und expansionslüstern sein können, dass nur die Drohungen des Staates sie an Gewalttätigkeiten hindern. Der Mangel würde auch nicht behoben, wenn religiöse Menschen die Nicht-Anhänger ihrer Religion, die sie sie nicht durch Mission gewinnen könne, mit Gleichgültigkeit betrachten. Ich sehe den Mangel im religiösen Bewusstsein tiefer wurzeln: In einem bestimmten Bild von religiöser Identität seitens der angeblich Religiösen, das allzu ähnlich derjenigen Identität ist, wie sie die Einzelperson durch Selbstdefinition konstruiert.

Denn was immer an einer Religion wahr und bewährt ist, das *hat* sie nicht, das kann sie nicht als Besitz haben, und das kann sie auch nicht durch Grenzziehungen sichern. Eine Religion, die die Wahrheit „hat“ und sich mit dieser „Habe“ in der Welt darstellt, leidet meiner Meinung nach an innerer Selbstverhärtung. Meine Überzeugung ist: Eine Religion, die sich ihres Wesens in ihren Grenzziehungen meint versichern zu können, hat ihr Wesen bereits verloren. Das Eigene der Religion ist nicht das gesicherte Gebiet, das man mit Grenzen umgibt, die nach Möglichkeit immer weiter ausgedehnt werden. Wie immer eine Religion sich de-finiert, ihre Wahrheit empfängt sie aus einer Quelle, die ohne Grenzen ist, so wie Gott gemäß dem Glauben der Juden, Christen und Muslime ist: *in-finitus*, unbegrenzt.

Menschen bedürfen wohl der Grenzen, gewiss ist auch religiöse Identität nicht ohne Grenzziehung denkbar: jüdisches Leben beispielsweise würde sich aufgeben, wenn es sich nicht von der Tora her verstehen und gestalten würde. Mit seinem Gehorsam gegenüber dem Heiligen Israels, der dem Mose die Tora übergeben hat, steht es in einer anderen Ordnung als ein Leben in der Nachfolge

7 Thomas Hobbes (1976) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, übers. v. W. Euchner, hsg. U. eingl. v. I. Fetscher. Ullstein, Berlin.

8 Diese Formulierung findet sich in Heinrich von Kleists Novelle *Michael Kohlhaas*.

Christi, einer anderen Ordnung als ein Leben gemäß der *fünf Säulen des Islam* oder als ein Leben gemäß dem Buddha-Weg. Es kann zuweilen notwendig werden, dass die Entscheidung, wer dazu gehört und wer nicht, wer drinnen ist im „Wir“ und wer nicht, innerhalb einer religiösen Gruppierung gefällt werden *muss*, etwa in Zeiten religiöser Verfolgung oder innerer Krisen. Da sind Grenzziehungen und Verteidigung von Grenzen unvermeidlich⁹. Aber so wie verschiedene menschliche Individuen einander achten und sich füreinander interessieren können – da sie bei aller Unterschiedenheit doch gemeinsam haben, dass sie Menschen sind, die sich in ihren Fähigkeiten ergänzen können – so könnten auch Anhänger verschiedener Religionen einander achten lernen, indem sie erkennen, dass ihnen Wesentliches, vom Wesen selbst Stammendes, gemeinsam ist. Man kann dieses Gemeinsam im Sinne einer Religionswissenschaft oder Religionssoziologie so zu fassen versuchen, dass man religiöse Anschauungen und Verhaltensweisen von außen betrachtet. Religionen werden dann zu Objekten einer Wissenschaft, die Unterschiede und eben auch Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten feststellt. Dann aber gerät die Definition der Religion zu einer Fremddefinition, die jeder der Religionen von außen auferlegt wird. Man kann dieses Gemeinsame auch als eine Art interreligiöses Vernunftprojekt konzipieren, wie es Hans Küng mit seinem *Projekt Weltethos* tut: Basis ist die transreligiöse Annahme, es gebe vernünftig nachvollziehbare, moralische Regeln, die in jeder Religion zu finden seien – Lessing und Kant sind für eine solche Sicht bedeutende Gewährsleute in der abendländischen Tradition. Aber auch hier besteht, wie in den Fremddefinitionen, die Gefahr, dass Religion reduktionistisch aufgefasst wird: Es bleibt von aller Religion nur ein Moralkodex in Geltung, verpackt in ein Bündel von Texten, Riten, Regeln und Vollzügen, die kaum mehr sein können als jüdische, christliche, islamische oder fernöstliche Folklore. Schon Lessings grandiose Ringparabel könnte so aufgefasst werden, dass sie der Verdünnung der Religion zu einem moralischen Vernunftkonstrukt Vorschub leistet. Damit will ich nicht sagen, dass äußere Gemeinsamkeiten der Religionen untereinander irrelevant wären, und ich glaube, wenn Religionen fähig wären, ihre Moral der Prüfung der, wie Kant sie nennt, *allgemeinen Menschenvernunft* auszusetzen, könnte dies sowohl ihr Selbstverständnis als auch ihr Verständnis untereinander vertiefen. Hier aber geht es mir um ein Gemeinsames, wie es, anders als durch die Überlegungen der Vernunft, nur innerhalb des Lebens einer Religion, genauer gesagt, innerhalb einer gelebten Religiosität¹⁰, und nur von denen, die sich einer solchen verpflichtet wissen, erlebt und erkannt werden kann.

9 Vgl. Frederek Musall, *Herausgeforderte Identität. Kontextwechsel am Beispiel der Schriften von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*. Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2008.

10 Zur Unterscheidung von Religion und Religiosität vgl. Aharon Agus, *Das Judentum in seiner Entstehung*. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. Kohlhammer, Stuttgart 2001, S. 13-31.

Dieses Gemeinsame, das schwer zu fassen ist, gehört nach meiner Überzeugung in die recht verstandene Selbstdefinition jeder Religion – sofern eine Religion eine Selbstdefinition überhaupt benötigt. Wenn das richtig ist, müsste sich dieses Gemeinsame so darstellen, dass es, obwohl keiner Religion als besonderer Besitz zugehörig, in allen (religiös ernstzunehmenden) Religionen in der Weise präsent ist, dass es ihnen nicht das Geringste von ihrem jeweils Eigenen wegnimmt. Es müsste sich vielmehr ein Raum erweisen, worin jede Religion ihr Eigenes unverkürzt entfalten könnte. Es wäre dies ein ökumenischer Raum, in dem die Unterschiede zwischen den Religionen nicht ausgelöscht werden, sondern da sein und bestehen bleiben dürften, ohne dass es deswegen Spannungen und Konflikte geben müsste. Ich bin überzeugt, dass es einen solchen Raum gibt, gefüllt mit einer, wenn man so sagen darf, Luft, nämlich dem Hauch oder dem Geist (*ruach* oder *pneuma*), woraus jede Religion die Kraft ihres echten Lebens atmen kann. Allein ich befürchte, für diesen Raum lässt sich nur schwerlich ein adäquater Begriff angeben. Wenn ich in der folgenden Vorlesung als Platzhalter für einen solchen Begriff den Ausdruck *Mystik* nehme und *Mystik* als das Gemeinsame der Religionen, als einen solchen Raum für ihr Eigenes, darzustellen versuche, bin ich mir bewusst, dass dies nur ein problematischer Versuch sein kann. Auf einige der Probleme, die Phänomene, die der *Mystik* zuzurechnen sind, in diesem Zusammenhang bereiten, werde ich in der Vorlesung nächste Woche eingehen. Zuvor aber werde ich in dieser Vorlesung die *Mystik* betrachten im Hinblick auf die Frage, was ihre Gottesvorstellung und ihr Menschenbild für die Frage der religiösen Identität bedeuten können.