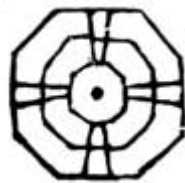


János Darvas

Gott spricht auch vom Menschen her



Domaine germanique

Bibliothèque
d'Orient et d'Occident
2008

Gott spricht auch vom Menschen her. „Ich“ und „Nicht-Ich“ im Buddhismus und im Judentum.

Die Frage nach Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen spirituellen Traditionen liegt förmlich in der Luft. Sie ist notwendig, schon weil sie Anerkennung und Religionsfrieden fördert. „No religion is an island“ – „Keine Religion ist eine Insel“ betonte der große jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel (1907-1972), der doch fest in der eigenen Tradition stand. Man darf in der Tat Traditionen nicht einfach durcheinander werfen. Und wer hin und her, von der einen zur anderen eilt, kommt wenig weiter. Es mag Entsprechungen, Überlappungen, horizontale Einflüsse geben. Es mögen vertikale Kongruenzen in den Blick kommen: transzendente Fluchtpunkte der Perspektiven, die alle auf Eines weisen. Es gibt aber auch markante Unterschiede. Sie zu sehen, sie mit zu bedenken ist wichtig. Und diese Unterschiede miteinander ins Gespräch zu bringen ist reizvoll – und mehr als das. Es weckt Einsicht in das je Eigene und Einsicht in das Fremde und es schafft ein lebendiges Milieu spiritueller Verflochtenheit, deren wir für die Zukunft bedürfen. Man muss dabei die „Wüste der Alterität“, des Anderssein durchqueren und den Mut haben, Durststrecken und Gefahren zu ertragen.

Versucht man spirituelle Traditionen sich gegenseitig beleuchten zu lassen, so ergeben sich eine ganze Reihe methodischer Probleme. Sie sind zugleich Lebensprobleme, sofern man nicht bloß Theorie und vergleichende Religionswissenschaft betreiben will, sondern im Sinne des neuen spirituellen Paradigmas – desjenigen, was gleichsam in der Luft liegt – einen wirklichen Weg dabei gehen will. Deswegen genügt es nicht, ein äußerliches Vergleichen von Formen und Ausdrucksweisen, von Lehren und Regeln zu betreiben, sondern man muss versuchen, die inneren, spirituellen Gebärden, die in den verschiedenen Formen sichtbar werden, zu verstehen. Gebärden werden von Menschen vollzogen. Und ein Mensch ist nicht ein Etwas, sondern ein Jemand. Damit stoßen wir auf den Leitfaden der folgenden Untersuchung, wo versucht wird Buddhismus und Judentum miteinander ins Gespräch zu bringen. Wir fragen nach dem Status des „Ich“ in beiden Traditionen. Noch ein persönliches Wort dazu. Mit der buddhistischen Tradition bin ich freundschaftlich verbunden. Als lernender Gast finde ich mich in inneren Lehrhallen dieser großen, lebendigen Tradition freundlich aufgenommen. Mit der jüdischen Tradition ist meine Verbindung existentiell. Sie hat meine Kindheit und Jugend geprägt und setzte sich sowohl in der Art des Fragens und Suchens, als auch in eigenständigem (ziemlich eigenwilligem) Studieren und Meditieren fort. Und weil ich von einem existentiellen Ort her Frage, lade ich meine Freunde und Gastgeber ein die Frage mit mir zu teilen: „Wie steht es eigentlich mit dem Ich in der Spiritualität?“

Das „Ich“ auf dem Seziertisch

Man kann nun darüber diskutieren, ob das Ich – ein fragwürdiges Substantiv – wirklich zum Ausgangspunkt spiritueller Vergewisserungen gewählt werden sollte. Allzu leicht verführt ein monomaner Umgang mit diesem Un-Ding zum Kreisen um das liebe Ego. Selbst wenn man zwischen „niederen“ und „höherem“ Ich unterscheidet, besteht die Gefahr einer ungehörigen Substantialisierung jener Identitäts-Instanz, die wir Ich zu nennen pflegen. Ungehörig deshalb,

weil diese Sache, wie immer wir sie auch drehen mögen, niemals dingfest zu machen ist. Und doch: Wir suchen und fragen. Jagen wir nach dem Ochsen, auf dem wir reiten? Und ist da nicht einer, der fragt? Nicht zu übersehen ist auch, wie sehr die kaltschnäuzige theoretische und praktische Leugnung des Ich in Wissenschaft, Technik und Kultur Menschlichkeit aushöhlt. Wir können deshalb, trotz mancher Vorbehalte, auf ein Nachsinnen über dieses Ungreifbare, das „Ich“ genannt wird, nicht verzichten wenn wir uns um Klärung spiritueller Rätsel bemühen.

Die Frage spitzt sich deshalb zu, weil Spiritualität heute starke Impulse vom Buddhismus her erhält. In der Buddha-Lehre wird radikal die Lehre von *annata* (*anatman*), also die Lehre vom Nicht-Ich vertreten. Von buddhistischem Weisheitsgut beeinflusste Spiritualisten nehmen diese Lehre zu Recht sehr ernst. Sie besagt Folgendes: Alles was ich auf mich beziehe, mein Körper, meine Empfindungen, meine Gedanken usw. ist nichts, was ich in letzter Instanz wirklich sein könnte. Keine Identifikation mit dem Körper, mit sozialen Rollen, mit Besitztümern, mit angelerntem Wissen, mit Gefühlen oder Bestrebungen hält der umbarmherzigen Analyse stand, die sich auf die Frage: „Bin ich das wirklich?“ stützt. Nichts von alledem ist meine letztgültige Wesensidentität. Das gilt auch für das scheinbar Zentralste an mir, das ich anspreche, wenn ich von meinem „Ich“ spreche. Es bleibt nichts übrig. Selbst wenn man zu einem schönen Beiwort greift und jene Wesensidentität als „höheres“ Ich bezeichnet, funktioniert es nicht, denn man inthronisiert eine Illusion. Was ich als „ich“ und „mein“ identifiziere ist immer in letzter Instanz bloße Vorstellung eines Konsistenten, das sich aber bei genauer Prüfung als durchaus inkonsistent erweist. Diese Grunderfahrung und die daraus abgeleitete Praxis des radikalen Nicht-Haftens sind für den Buddhismus von zentraler Bedeutung, und von großer spiritueller Fruchtbarkeit. Die *anatta*-Haltung führt nämlich zu einer inneren Einstellung, die darauf hinzielt, etwas Überpersönliches, das immer am Horizont des Bewusstseins anwest, zuzulassen. Es handelt sich um ein kontinuierlich geübtes Absehen vom eigenen Ich-Vorstellen, Ich-Reflektieren. Mit der *anatta*-Haltung leben heißt, sich gleichsam selbst über die eigenen Schultern gucken. Wo führt das hin? Zur „Ichlosigkeit“? Zum „Verlöschen“ und „Aufgehen im All“? Wir lassen die Frage zunächst stehen.

Nun liegt der seltsame Tatbestand vor, dass gelegentlich Buddhisten auch das radikale Erfahrungs- und Übungsprinzip, bei dem es offensichtlich darum geht, jedwedes Fixieren auszuschließen (indem die Wurzel aller Fixationen, der Ego-Reflex, losgelassen wird) selbst eifrig fixieren. Dann wird behauptet „Es gibt gar kein Ich“. Dass eine solche Aussage, auch im Sinne des Buddhas, unhaltbar ist, möchte ich anfangs verdeutlichen – wenn auch keineswegs als Lehrmeinung fixieren! Ich wende mich anschließend der Frage zu, wie sich die Herausforderungen, die mit der *anatta*-Lehre gegeben sind, mit einer ganz anders konfigurierten Spiritualität verhalten: mit der in mancher Hinsicht polar entgegengesetzten Haltung des Judentums, in der jenes „Ich“, zwar nicht als stehender Begriff, der sich der Sprachform eines Substantiv bedient, wohl aber in Verbal- und Pronominalformen ausgedrückt, als Leitmotiv und innere Haltung eine eminente Rolle spielt.

Pädagogik des Nicht-Haftens

Die *anatta*-Lehre ist ein Herzstück des ursprünglichen Buddhawegs. Dieser ist in seinen wesentlichen Zügen eine spirituelle Psychologie der Befreiung vom Haften an leiderzeugenden Illusionen. Alles, was nicht brauchbar ist, um in innerer Folgerichtigkeit den methodischen Vollzug der leidensüberwinden Einsichten und Übungen zu fördern, ist vom Buddha als unerheblich, störend, illusionsverstärkend aus der Lehre, dem Dharma, ausgeschieden worden. Die *anatta*-Lehre ist demnach nicht eine Aussage darüber, ob es eine Ich-Instanz „gibt“ oder nicht „gibt“. Im Pali-Kanon finden sich Stellen, wo der Buddha *sowohl* die eine Aussage, dass es ein Ich gäbe, *als auch* die andere, dass es keines gäbe, verwirft. „Ich bin“ ist ein eitler Gedanke!

‚Ich bin nicht‘ ist ein eitler Gedanke! ‚Ich werde sein‘ ist ein eitler Gedanke; ‚Ich werde nicht sein‘ ist ein eitler Gedanke. (Majjhima-Nikâya 140)

Es ist deutlich, dass es sich um eine Pädagogik handelt, die auf ein Loslassen zielt, oder, anders gesagt, um, einen Akt, einen Habitus oder wie immer man das nennen mag, durch welche die Verschleierung der Wirklichkeit, die durch die Vorstellung eines fixierten Ich hervorgerufen wird, aufgehoben werden soll. Diese Vorstellung des Ich durchdringt und durchschattet die Bewusstseins Ebenen vom Leibbewusstsein bis in subtilste Denk- und sogar Meditationsstufen hinein. Unter dem Terminus „Vorstellung“ ist hier mehr als nur die bewusste mentale Erinnerungsvorstellung gemeint. Es handelt sich um eine Art permanente, vor einem herlaufende Entfremdung des Bewusstseins, ein Verwechseln der Spiegelbilder, der Projektionsflächen mit dem, was gespiegelt, was projiziert wird. Wer sich *anatta* ühend zu Eigen macht, wer durch die mannigfaltigen Methoden, die in der Buddhalehre auf dieses zulaufen und von diesem her angelegt sind, diese Gebärde lernt, macht Erfahrungen, die kaum zu beschreiben sind, aber meiner Einsicht nach – und nach dem Zeugnis kompetenter Buddhisten – zu keiner „Entichung“ führen (wie es manche Christen oder auch Anthroposophen glauben). „Jenseits meiner selbst erwarte ich meine Ankunft“ heißt es in einem japanischen Haiku. *Anatta* ist so gesehen eine Chiffre des spirituellen Realisationsprozesses, und hat nichts mit einer objektorientierten anthropologischen Definition zu tun. Desgleichen hat *anatta* – ihrem Wesen nach – auch nichts mit Weltflucht zu tun. Der Buddhist ist von Anfang an aufgerufen, in *metta* und *karuna* (liebende Güte und Mitgefühl) eine Grundhaltung zu lernen, die in *anatta* mitgegeben ist. Deshalb entwickelt sich im Mahayana die Lehre weiter: von der individuellen Selbstverwirklichung hin zum Erlösungswillen für alle fühlenden Wesen. Heute mündet sie mit innerer Folgerichtigkeit in Impulse für einen sozial engagierten Buddhismus.

Der Buddhismus des Pali-Kanon (Theravada) gibt keine Welterklärungen. Auch dessen Anthropologie und Psychologie ist rein praktischer Natur. Begriffe werden gebildet, Unterscheidungen vorgenommen, eine Topographie der Bewusstseinszustände wird gezeichnet, die in ihrer Weise einzigartig in der Religionsgeschichte dasteht. Aber diese Beobachtungs- und Denkvorgänge und ihre Systematisierungen haben, bis in die einzelnen Nuancen hinein immer die Funktion, durch Wahrnehmen, Benennen, Verstehen, das Haften am bedingten Dasein zu durchschauen und zu lösen. Das ganze systematische Gebäude kommt ohne Ich-Begriff, in dem sich die vielfältigen Aspekte und Ebenen etwa bündeln würden, aus. Im späteren Buddhismus, dem Mahayana, ist dann eine Art Metaphysik entstanden, die die *anatta*-Lehre in der *sunyatta*-Lehre (die Lehre von der Leerheit aller Erscheinungen) universalisiert. Diese „Metaphysik“ ist aber nur scheinbar eine Theorie. Das Grundprinzip der Lehre als Anleitung zum Vollzug der Befreiung bleibt erhalten. Sie fügt nun aber auch ausgefeilte dialektische Methoden zu den früheren hinzu. Im Zen schließlich wird Mahayana noch einmal radikalisiert. Er setzt auf unmittelbare Erfahrung, indem die psychologische Systematik des Theravada und die logisch-philosophische Dialektik der Mahayana-Schulen mehr oder weniger fallengelassen werden, weil auch sie die Gefahr in sich bergen, dass an ihnen gehaftet wird, und die illusionäre Ich-Vorstellungen subtil sedimentieren.

Der Ertrag der Mahayana-Schulen macht eine „Metaphysik“ der Nicht-Substantialität und eine „Logik“ der Nicht-Identität frei. Nicht-Substantialität meint, dass sich für das Gesamt der Welterscheinungen kein fester Boden auffinden lässt. Weder eine materielles, noch ein ideelles Prinzip, das irgendwie zu definieren wäre. „Leerheit“ ist kein Prinzip. Sie steht als Chiffre für eine Durchbruchserfahrung in einen ursprünglichen „Ungrund“ – um einen Ausdruck des deutschen Mystikers Jakob Böhme zu entleihenⁱⁱ. Die Logik der Nicht-Identität hängt unmittelbar mit der Nicht-Substantialität zusammen. Denn im wenn im Gesamt der Welterscheinungen – inklusive

des Menschen und seines Bewusstseins – kein fester Boden auszumachen ist, lassen sich auch keine letztgültig zu identifizierenden, festgelegten Begriffe bilden, die andere ausschließen.

Doppelaspekte des „Ich“ in der jüdischen Tradition

Wir wenden uns nun dem Judentum zu und gehe einigen wichtigen Themen nach, die spirituelle Lebenshaltung und Praxis in Hinblick auf die Frage nach dem „Ich“ betreffen.

Im Judentum ist in der Tat eine prägnante Ich-Lehre zu finden. Sie ist aber nicht systematisiert. Man findet indes deutliche Marksteine, die dasjenige bezeichnen, was man als Ich-Instanz in Mensch und Kosmos ansprechen darf.

Das Hebräische kennt zwei Wörter für das Personalpronomen „ich“: *ani* und *anokhi*. *Ani* ist in der Lehre der Talmudisten dem Auszug aus Ägypten zugeordnet: der Gang ins Offene, Neue, Unplanbare. *Anokhi* gehört zur Festigung der Ichformen durch das auf dem Sinai gegebene Gesetz, die Thora.

In Psalm 75 heisst es (in der Übersetzung von Samson Raphael Hirsch):

Gebuldigt haben wir Dir, Gott, haben gebuldigt, und noch ist uns dein Namen nahe; erzählt haben ihn deine Wunder. „Wenn ich die bestimmte Zeit ergreife, trete „Ich“ (ani) hervor und richte in Geradheit. Verzagen auch die Erde und ihre Bewohner, „Ich“ (anokhi) habe ihre Säulen mit Überlegung festgestellt.“

„Wenn ich die bestimmte Zeit ergreife, trete „Ich“ (*ani*) hervor und richte in Geradheit“ – was ist gemeint? Es ist ein aktuell-unverfügbares Geschehen. Hier tritt eine Instanz auf, die damit zu tun hat, dass sich innerhalb des Zeitstroms die Zeit durchbricht. Sie wirkt willensartig, gibt Form, ist selbst aber keine Form. Sie hat vertikalen Charakter, oder besser: sie wirkt vertikalisierend, ruft in die Geradheit im doppelten Sinne einer aufrechten Haltung und einer moralischen Aufrichtigkeit. „Verzagen auch die Erde und ihre Bewohner alle, „Ich“ (*anokhi*) habe ihre Säulen mit Überlegung festgestellt.“ – dies ist Setzung strukturierender Habitusbildung, aneignen von Gewohnheiten, die man sich selbst auferlegt, um einen leiblich-psychischen Untergrund zu schaffen, der in der jener andere Qualität, jenem Einschlag des Unverfügbaren eine Wirkungsmöglichkeit zu geben. In den Buchstaben-Spekulationen der Kabbalisten wird der zusätzliche Buchstabe *kaf* in *anokhi* mit dem Handteller, der etwas empfangen oder ergreifen kann, in Zusammenhang gebracht. *Ani* wiederum wird, durch Buchstabenpermutation, zu *ain* – nichts. Das Ich als „Nichts“ ist ein Motiv, das durch viele spirituelle Lehren hindurch in Abwandlungen aufscheint, und auf die Erfahrung jenes Unverfügbaren weist, das wir wesentlich sind. Wir kommen auf dieses Motiv, das mit der *annata* und der *sunyatta*-Lehre bereits angerissen wurde, noch zurück. Für die spirituelle Lebenspraxis und Lebensbewältigung ist der Umgang mit dem einen wie dem anderen Aspekt des Ichseins von großer Bedeutung. Vor allem aber ist die Kunst zu erlernen, wie man beide in ein fruchtbares Verhältnis zueinander bringt. Es ist deutlich, dass die eine, fassbare Seite des Ichs eine Konstante bildet, die uns in den konkreten Lebensvollzügen verankert. Die andere, unfassbare, scheint ihr gegenüber frei schwebend aber dennoch wirksam, bis ins Leibliche hinein..

Einen mit diesem Doppelaspekt verwandten Topos finden wir bereits am Anfang der Thora, in dem bekannten, fundamentalen Satz über die Gottesebenbildlichkeit des Menschenⁱⁱⁱ. Es wird oft, auch in vielen Übersetzungen, übersehen, dass es sich tatsächlich um einen Doppelaspekt handelt. Es werden nämlich zwei verschiedene Ausdrücke verwendet. „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde (*zelem*), nach seinem Gleichnis (*d'mut*) schuf er ihn.“ *Zelem* bezieht sich dabei auf etwas Innerliches, Unsichtbares. *D'mut* ist das mehr äußerliche

Hüllenwesen, indem sich der Makrokosmos als Mikrokosmos spiegelt. *Zelem* urständet im Unzerstörbaren. *D'mut* ist Verformungen ausgesetzt. Es ist sowohl sichtbare Gestalt, die sich in der physischen Leiblichkeit ausprägt, als auch Gestalt übersinnlicher Wesensglieder, die funktional den Leib formen, lebendig erhalten, beseelen. *Zelem* aber ist Gestalt nicht in diesem Sinn, tritt uns nicht als greifbares Gebilde gegenüber, ist nicht Abbild jenes Höheren, sondern ein Stück jenes Höheren selbst^{iv}. Zwar ist jüdisches Denken sehr zurückhaltend gegenüber jeglichem „Fusionismus“, jeder „Verschmelzungslehre“, wie sie im Hinduismus, im Sufismus oder in der christlichen Mystik gelegentlich als Einsein und Einswerden mit der Gottheit beschrieben wird. Manche jüdische Gelehrte, auch Mystiker, lehnen die Idee eines vollständigen Einseins im Ursprung wie auch im extatischen Einswerden mit Gott ab. Man muss aber bedenken, dass sich hier der Abgrund eines Mysteriums auftut – wir haben es, unter anderen Prämissen, auch beim Buddhismus gesehen. Dort – im sprachlichen und spirituellen Kontext der *annatta*-Lehre – blieb die Frage offen, was den „übrig bleibt“, wenn die Illusion eines getrennten Ich überwunden ist. Hier ist Frage, was jener Aspekt der Gottesebenenbildlichkeit, der *zelem* genannt wird, zu bedeuten hat, wenn er wirklich auf die unsichtbare Instanz im Menschen verweist, die unmittelbar „Bild“ Gottes ist. Ein Stück Gottes selbst? Geistsucher, die sich im Rahmen monotheistischer Traditionen bewegen, werden angesichts der Hybris, die hier droht, mit Recht vorsichtig sein. Buddhisten haben es leichter, wenn sie auf die Buddha-Natur in jedem Menschen hinweisen, denn das bezieht sich auf keine Gottheit, sondern auf den in jedem Menschen immanenten Keim der Erleuchtung, also einen Bewusstseinszustand. Andererseits ist die Frage zu stellen, ob nicht auch jüdische Spiritualität im Grunde eine Bewusstseinsprache spricht. In diesem Sinne habe ich vorher die Textstelle aus den Psalmen interpretiert, bei der ich intellektuell-theologische Spekulationen über den Status der Gottheit weggelassen habe.

Gott spricht zugleich vom Menschen her

Dass dies legitim ist, kann aus der Tradition selbst wie auch aus den Anforderungen der Gegenwart begründet werden. Judentum ist nicht eine Religion des Buches, sondern eine Religion der Interpretation des Buches (Marc-Alain Ouknin). Liest man die exegetische Literatur, die Midraschim – zu der auch das esoterische Hauptbuch, der Sohar gehört – so merkt man, wie sich der Charakter des hebräischen Theismus von innen her anders zeigt als von außen. Was da als göttliche Offenbarungsinstanz spricht, spricht zugleich von innen, vom Menschen her. „Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht – so lässt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen“ schreibt der große jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig^v. So kann der Namen Elohim, der üblicherweise mit „Gott“ übersetzt wird, in dieses Sprechen - vom Menschen her - aufgenommen werden. Die Operation der Umwandlung in etwas vom Menschen her Ausgesprochenes war freilich ursprünglich einer Elite vorbehalten, die durch Schulung darauf vorbereitet war, damit umzugehen. Die Gefahren der kabbalistischen Initiation sind in der Parabel des Obstgartens oft tradiert worden:

Vier gingen in den Garten (Pardes). Das waren Ben Azzai, Ben Zoma, der Andere und Rabbi Akiba. ... Ben Azzai blickte und starb. ... Ben Zoma blickte und wurde heimgesucht (verlor den Verstand). Der Andere (Elisha ben Abuya) blickte und schnitt seine Pflanzung ab (wurde ein Abtrünniger). Rabbi Akiba ging in Frieden hinein und in Frieden heraus.^{vi}

Dass neuerdings über die hebräische Initiation – wie über andere Initiationstraditionen – öffentlich gesprochen wird, liegt an dem Schutz, der unsere heutige Bewusstseinsituation bietet. Der angedeutete Umgang mit dem Wort „Elohim“ vollzieht sich etwa so. Man zerlegt ihn in seine Bestandteile. Der erste Teil, *eleh*, heißt: Dies. Aus dem zweiten Teil wird durch Permutation *mi*, wer. Beides wird als Frage gelesen: Dies? Wer? *Eleh* kann auch in *ma* übergeführt werden – was. Was? Wer? Wir befinden uns unmittelbar an der Frage, die wir einleitend aufgerufen haben.

Der Meditierende wird zu einer Fragehaltung gegenüber des eigenen Darinnenstehens in den Prozessen selbst angeregt, muss sich in die Verborgenenheiten des menschlich-göttlichen Ursprungs durch das Tor der eigenen „Seele der Seele“ begeben. Auch die berühmte Formel, mit der die Gottheit antwortet, als Moses sie fragt, wie er sie nennen soll, *ehje ascher ehje*, ist von dieser Art. Sie wird ungenau mit „Ich bin, der ich bin“ oder gar „ich bin der ‚Ich-Bin‘“ wiedergegeben. Es handelt sich nicht um ein statisches, gar substantiviertes Etwas, das dem Menschen bloß gegenübertritt, sondern um ein Wesenhaftes, das sich in einem offenen Prozess zeigt: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Angesprochen ist zugleich jenes „Ich“ vor dessen Substantivierung wir gewarnt haben, dass aber hier als Realität erfahren wird, nicht als Illusion.

Der Bestand des Individuellseins - „Ich-Natur“ - wird hier bejaht und in den Zugang zur höheren Dimension integriert. Er wird in den Schriften zunächst auf der göttlichen „Seite“ thematisiert, denn so wurde er auch erfahren. Es wird aber, ohne dass diese göttliche Seite dabei aus dem Blick zu verlieren ist, zunehmend „hereingeholt“. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Lesart der Kabbala das Herüberspielen ins Bewusstsein des Menschen nicht nur zulässt, sondern geradezu fordert. Sie trifft sich auf diesem Weg mit Einsichten der Phänomenologie und Hermeneutik der Gegenwart. Im Zentrum aber steht nicht Spekulation – es mag da und dort in kabbalistischen Kreisen in diese Richtung gehen – sondern Praxis, spirituelle Erfahrung.

In der mystischen Tradition des Judentums kommen, trotz aller Zurückhaltung gegenüber „Verschmelzungslehren“, Ausdrucksweisen ins Spiel, welche die Einheit des Ich mit der Gottheit als Prozess bezeichnen. Der Ausdruck *jichud* ist ein Schlüsselbegriff jüdischer Mystik. *Jichud* heißt Einigung/ Einung. Entsprechend ist das höchste Seelenglied im Menschen im Sinne der Kabbala die *jechida*, die aus demselben Wortstamm gebildet ist^{vii}. Intimer kann das Einssein als menschliche Veranlagung und Potentialität nicht ausgedrückt werden. Wie stark im Judentum das Spirituelle, Esoterische bis hinein in die äußere Religionsübung, zumindest der Möglichkeit nach, präsent ist, zeigt sich im täglichen Sprechen des „Sch’ma Jisrael“, „*Sch’ma Jisrael YHWH elobenu YHWH ehad*“. „Höre Israel, YHWH (traditionell zu lesen: *Adonai*, Herr) ist dein Gott, YHWH ist Eins.“ Dem spirituellen Beter wird es dabei unter Umständen weniger um die Bekräftigung der Einzigkeit Gottes im Sinne eines abstrakten Monotheismus gehen, als um die Einsenkung in ursprüngliche Einheit.

Was spirituell zu realisieren ist, wird nicht als vollständige „Entwerdung“ und endgültige „Entweltlichung“ konzipiert und realisiert. Vielmehr ist im Sinne der Lehre von der Ebenbildlichkeit die Wiederherstellung seines Hüllenwesens - D’mut - durch die Reintegration des Zalem in seinen Urstand anzustreben. Rückwirkend, im „Abstieg“, wird dieses Hüllenwesen harmonisiert und zur „Handfläche“, zum Gefäß und Empfangsorgan des Höheren umgebildet wird. Zugleich wird in Ethik und Lebensgestaltung *d’mut* erhoben. Das geschieht in vollem Zusammenhang mit der Welt und im Hinblick auf die kleinste Tat des Alltags. Denn auch die an den äußeren Schalen haftenden Funken des Göttlichen in aller Kreatur – so die Lurianische Kabbala – sollen mit dem Ursprung vereinigt werden, aus dem sie herausgefallen sind. Der Mensch wird zum Ausstrahlungszentrum, von dem her die in Disharmonie geratene Ordnung der Welt wieder hergestellt werden kann und soll: *tikkun olam*. Von da her ist der intensiv auf irdisches Tun und auf Gerechtigkeit hin orientierte Zug der jüdischen Spiritualität zu verstehen, der sich auf Soziales, aber auch auf die Natur und deren Heilung richtet. Und von daher ergibt sich zugleich folgerichtig die Grundgebärde des jüdischen Messianismus, der sich mit einer Erlösungstat, die bereits erfolgt ist, weder zufrieden geben kann noch darf. Zugleich ist Messianität im Sinne solcher Wiederherstellung, die gleichwohl etwas Neues dem Kosmos einfügt, der Ich-Natur des Menschen und seines Tun anheim gestellt.

Dewekut – Haften an Gott

Und schließlich ist von daher auch eine spirituelle Grundgebärde begründet, die – zumindest der Formulierung nach – dem buddhistischen Nicht-Haften diametral entgegengesetzt zu sein scheint: *dewekut*. Das Wort bedeutet „Haften“. Gemeint ist das Haften an Gott, nicht an der Welt. Mit der Frage nach *dewekut* kommt man in ein Innerstes hinein, das Gefahren in sich birgt, wie übrigens auf der anderen Seite ein weltflüchtiges Nicht-Haften problematisch sein kann, auch aus buddhistischer Sicht. Für die jüdische Spiritualität stellt sich die Frage, *woran* man zu haften sich anschickt, und *wie* man es tut. Der Eine Gott wird zum Popanz, zum gefährlichen Gespinnst, wenn ich in ihn mit Vorstellungsformen des Ich besetze, die ich aus dem Ego des Alltags beziehe. Ich lade dann eine projizierte Transzendenz mit einem Inhalt und einer Energie auf, welche das Bewusstsein gegenüber wahrer Transzendenz, die zugleich alldurchdringende Immanenz ist, abschottet. Das ist im Übrigen eine Problematik aller so genannten monotheistischen Religionen. Man darf aber das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, und psychologisierend die eigenen Unzulänglichkeiten, oder die Unzulänglichkeiten dogmatischer Lehrformen dem Monotheismus als solchem in die Schuhe schieben. Auch wenn man zur Überzeugung kommt, sich für nicht-theistische Spiritualitäten wie den Lehren des Tao-Te-King oder des Buddha entscheiden zu müssen – die uns wahrlich sehr viel zu sagen haben – sollten drei Fragen nicht übergangen werden. Erstens: Fliehe ich bloß vor Missbildungen der eigenen Tradition? Zweitens: idealisiere ich die neu entdeckten Lehren, weil ich deren eigene Einseitigkeiten, fernab in fremden Zivilisationen, nicht kenne? Und drittens: Wie steht es mit der spirituellen Innenansicht der eigenen, monotheistischen Tradition? Die Entscheidung muss jeder für sich treffen. So hat die bedeutende buddhistische Nonne und Meditationslehrerin Ayya Khema (Ilse Kussel/ 1927-1997), eine Berliner Jüdin aus assimilierter Familie, die sich bis ans Lebensende mit ihrem Jüdischsein verbunden fühlte, zu Meditationsformen der Kabbala keinen persönlichen Zugang gefunden. Im Theravada erreichte sie hohe Realisationsstufen und entfaltete eine segensreiche Lehrtätigkeit^{viii}.

Was das Judentum anbelangt, so wird in der *dewekut*, die nichts mit einem Festhalten an einem abstrakten, sublimierten, projizierten, totalitären Popanz zu tun hat, eine Kraft frei, und Freiheit selbst zu einer Kraft. *Dewekut* bedarf einer inneren Einstellung, die authentisch ist. Die Gebärde, und die spirituellen Hilfsmittel, um sie aufzurufen, werden individuell sein, je nach inneren und äußeren Bedingungen, je nach Veranlagung und spiritueller Pflege. Die Gebärde selbst ist nicht „kompliziert“. Wie aber ruft man sie auf? Was ich im Folgenden schildere ist nicht die Gebärde als solche, sondern Anbahnungen, oder auch meditative Entfaltungen, die, aus Anregungen der Tradition gewonnen, Hilfsmittel sein können. Es sind Weckrufe des Ich: willenskräftige, zugleich erkennende und durchfühlte Vergegenwärtigungen.

Schiviti YHWH lenegdi tamid – Ich halte mir YHWH allzeit im Bewusstsein (*Ps. 16,8*). Ich visualisiere dabei nicht die Buchstaben des Tetragrammatons (das ist eine andere Übung). Ich stelle mir auch sonst nichts vor. Ich rufe die Aufrechte in innerer Wachheit auf, die ich je schon von dort her habe. In der Rangordnung der verschiedenen Gottesnamen, die in der jüdischen Tradition erklingen, ist der allerhöchste, der gerade noch ausgesprochen werden kann, jenes *Ehje ascher Ehje* – als Ich-Instanz wesender, offener Prozess. Wir haben gesehen, dass missverstanden wird, wenn das, was hier gemeint ist, zur Substanz und zum Substantiv gerinnt. Was noch weiter darüber hinaus ist, hat eigentlich keinen nennbaren Namen mehr: es öffnet sich ein Grund und Ungrund, das *ein-soph* – das Unbegrenzte – nicht aussprechbar, nicht erkennbar, nicht anbetbar. „Über alles hinaus was Preises Zungen je Sang gesungen, je Klang geklungen, je Trost erschungen in dieser Welt Worte“ heißt es im Kaddisch^{ix}, dem großartigen, herzinniglichen, weltenmächtigen jüdischen Preisungsgebet. In diesem fundamentalen Text wird keiner der spezifischen Gottesnamen genannt. Unausgesprochen aber schwingt der Heilige Name YHWH

mit. Er nimmt in relevanten Lehrschulen des spirituellen Judentums eine Mittelstellung in der Hierarchie der Namen ein: zwischen *Ehyeh* an der oberen Spitze, und *Adonai* am unteren Ende. Er steht im Herz des Lebensbaums.,,Von dem Namen *Ehyeh* strahlen alle Arten Nahrung aus, die vom Urquell kommen, der das Unbegrenzte (*ain-soph*) ist. Dann schreitet es fort durch eine Reihe Schritte hindurch bis es den gesegneten Namen YHWH erreicht. Von dem Namen YHWH fließen alle spirituellen Kanäle und der Strom wird an den Namen *Adonai* übermittelt“ heißt es im *Shaarey Orab* (Pforten des Lichts) von Rabbi Josef Gikatalia^x. Und in Hinblick auf die Wirkung, die der rechten Kontemplation der heiligen Namen folgt, heißt es dort: „Es steht geschrieben: ‚Ich will ihn erheben, denn er kennt meinen Namen.‘“ (Psalm 91,14). Der Vers sagt nicht: ‚Ich will ihm antworten‘, sondern ‚Ich will ihn erheben^{xi}‘. So ist YHWH, als zentraler Sammelpunkt der betenden und meditierenden Intentionalität, der *kawanah*, nach oben und unten hin offen – eine Chiffre, die selbst nie ausgesprochen wird, sondern im Lesen und Beten durch *Adonai*, Herr, sonst aber durch *HaSchem*, „Der Name“, ersetzt wird.

Erst jenseits aller Benennungen wird man dem Geheimnis zugeführt, an den Grenzmarken des Bewusstseins. Was man da erfährt, ist innere Umkehr – spirituelle *t'schuma*. Und von da her werden Verhärtungen des Herzens gelöst, werden die Entscheidungen angeregt, in Treue bis in den Alltag hinein als Gesinnung, Wort und Tat fortzusetzen, was aus Grund und Ungrund je und je hervorbricht: die Kraft grenzenloser, allumfassender Liebe.

ⁱ Fabrice Blée, Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrungen im intermonastischen Dialog. In: Karl Baier (Hrsg.), Handbuch Spiritualität, Darmstadt 2006

ⁱⁱ Damit ist nicht behauptet, buddhistische Leerheit und Böhmescher Ungrund identisch seien. Absolute Identitäten gibt es zwischen den verschiedenen spirituellen Lehren nicht. Es gibt aber Verwandtschaften. Hilfreich ist der von Raimon Panikkar vorgeschlagene Ausdruck „homöomorphe Äquivalenzen“. Das sind keine Analogien, die eins zu eins verglichen werden können, sondern *funktionale* Entsprechungen. So ist Brahma nicht „der Vatergott des Hinduismus“, er hat aber eine verwandte Funktion im Gefüge der hinduistischen Spiritualität wie der Vatergott in der christlichen.

ⁱⁱⁱ Gen.1,26

^{iv} Siehe dazu: Franz Joseph Molitor: Philosophie der Geschichte oder Über Tradition. Münster 1857. Molitors Ausführungen beruhen auf Jahrzehnte langem Studium der Kabbala bei jüdischen Meistern. Eine digitale Version ist unter <http://google.books.de> zu finden. Zu Molitor: János Darvas: Franz Joseph Molitors Philosophie der Geschichte. Das Judentum als Abbild der Menschheit im Kleinen. Info3 Dezember 2000

^v Der Stern der Erlösung, Suhrkamp 1988, 8.Aufl. S.254

^{vi} Talmud, *Chagigah* 14b, *Tosefta* 2. Die vollständigen Textstellen enthalten Elemente, die noch eine andere Deutung der Pardes-Parabel zulassen, als die Warnung vor Gefahren, nämlich Hinweise auf positive Stufen der Initiation.

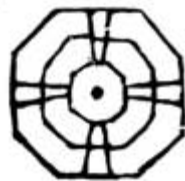
^{vii} Die Seelengliederlehre der Kabbala, die nirgends systematisch fixiert ist, ist dreigliedrig oder fünfgliedrig. Dreigliedrig wird von *nefesch* (Elementarseele), *ruach* (Wortseele), *neschama* (Geistseele) gesprochen. In der fünfgliedrigen Struktur kommen noch *chajja* (Lebensseele) und *jechida* (Einigungsseele) hinzu. Die deutschen Bezeichnungen sind keine Übersetzungen, und wollen nur einen Hinweis geben. Das ganze Gebiet ist noch wenig erforscht und durchdrungen. Es lassen sich „homöorphe Äquivalenzen“ zu den Seelengliedern der Anthroposophie Rudolf Steiners finden.

^{viii} Siehe ihre spannende Autobiografie: Ayya Khema, Ich schenke Euch meine Liebe, Jhana-Verlag (2007)

^{ix} Nach der Übersetzung von Franz Rosenzweig.

^x Rabbi Josef Gikatalia (1248-1323), der in Spanien lebte, gilt als einer der größten Meister der Kabbala. In seinem Werk *Shaarey Orab*, das auch einen großen Einfluss auf die christliche Kabbala und auf eine Reihe okkultur Schulen des Abendlands hatte, sind in den scheinbar spekulativen Darstellungen zugleich Übungshinweise enthalten. Den 10 Sephirot, den Aspekten Gottes, werden 10 verschiedene Gottesnamen zugeordnet. Wir beschränken uns hier auf die drei zentralen.

^{xi} Zitiert nach Aryeh Kaplan, Meditation and Kabbalah, York Beach, ME 1982.



Ce volume de la Bibliothèque d'Orient et d'Occident (Domaine germanique) est une publication du site *D'Orient et d'Occident*

<http://edition.moncelon.fr>

Responsable : Jean Moncelon

Correspondance : jm@moncelon.fr

Tous droits réservés

2008