

Klaus von Stosch

Selbst, Welt und Gott im Spannungsfeld von Einheit, Verschiedenheit und Nicht-Dualität.

Ein Gespräch zwischen Advaita Vedanta und christlicher Trinitätstheologie vor dem Horizont modernen Freiheitsdenkens

Galt im christlich geprägten religionsphilosophischen Denken das Hauptaugenmerk lange Zeit den personalen Zügen des hinduistischen Gottesbildes (etwa mit Rekurs auf Ramanuja), so wird in den letzten Jahrzehnten immer mehr der *Advaita Vedanta* des Shankara als Erfolg versprechendes Modell für eine interkulturelle Verständigung christlich und hinduistisch geprägten Denkens entdeckt. Ähnlich wie die Trinitätslehre scheint Shankaras Advaitalehre die Opposition von Einheit und Verschiedenheit zu unterlaufen und dadurch den Gegensatz von Welt und Selbst aufzuheben, ohne Differenz in Einheit aufzulösen. In meinem Beitrag möchte ich neuere Versuche trinitätstheologischer Aneignungen der Advaitalehre (etwa bei Michael von Brück, Raimon Panikkar, Keith Ward und Bernhard Nitsche) unter freiheitsanalytischem Blickwinkel hinterfragen und Möglichkeiten einer Überwindung der klassischen Subjekt-Objekt-Spaltung ausloten, die die emanzipatorischen Potenziale modernen Freiheitsdenkens aufnimmt. Um also das Gesprächspotenzial zwischen Trinitätstheologie und dem Advaita Vedanta auszuloten, will ich im Folgenden in einem ersten Schritt vorstellen, was mit dem Advaita Vedanta gemeint ist und wie er bisher aus christlich-trinitätstheologischer Sicht rezipiert wird. Danach will ich in einem zweiten Schritt die gängige Trinitätstheologie vor dem Horizont neuzeitlichen Freiheitsdenkens skizzieren und drittens diese Entfaltung mit den Rezeptionsversuchen des Advaita Vedanta ins Gespräch bringen. Dabei handelt es sich um einen ersten Werkstattbericht, der manche Punkte noch eher holzschnittartig umschreibt, weil

in diesem Feld noch einiges an Forschungsanstrengungen vonnöten sein wird, ehe man zu befriedigenden Ergebnissen kommen kann. Diese Überlegungen wollen also ein Feld benennen, auf dem sinnvolle Denkbewegungen im Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum stattfinden können, ohne den Anspruch zu erheben, hier schon zu befriedigenden Ergebnissen kommen zu können.

Mein Ausgangspunkt stellt die Beobachtung dar, dass hinter der Rede des Advaita und der Trinität dieselbe Erfahrung stecken könnte bzw. dass der Begriff der Perichorese und der des Advaita zumindest in funktionaler Hinsicht äquivalent sein könnten.¹ Um diese Beobachtung verstehend würdigen zu können, möchte ich im Folgenden in einem ersten Schritt ein wenig in den Advaita Vedanta einführen.

1. Christlich-theologische Aneignungen des Advaita Vedanta

Als Vedanta bezeichnet man das philosophische System einer der sechs philosophischen Hauptschulen Indiens, in dessen Mittelpunkt das Studium der vedischen² Texte über das höchste Sein stand. Der Vedanta bezeichnet also die Texte, die sich um die Interpretation der Veden, der Heiligen Schriften Indiens, bemühen. Im engeren Sinne bezeichnet es die Upanishaden, im weiteren Sinne alle Schriften, die

¹ Vgl. die entsprechende Diagnose bei B. Nitsche, *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* Zürich 2008(a), 216f., 227, mit Verweis auf R. Panikkar, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München 1993, sowie M.v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*. München 1986, 246.

² Die Veden und Upanishaden bilden die *Sruti*-Literatur, von der es heißt, dass sie göttlich geoffenbart wurde – im Gegensatz zu den Epen (wie z.B. der Bhagavadgita; K. Knott, *Der Hinduismus. Eine kurze Einführung*. Stuttgart 2000, 29). Die Veden sind aus hinduistischer Sicht ewig, ungeschaffen und unveränderlich (vgl. K. Ward, *Images of eternity*. Oxford 1986, 5) und enthalten also infallible, im Sinne einer Verbalinspiration geoffenbarte Wahrheit (vgl. ebd., 6).

sich auf die Veden berufen.³ Zugrunde liegt dem Vedanta eine Erfahrung der Nicht-Dualität mit Gott bzw. dem Göttlichen.⁴

Der *Advaita Vedanta* wird in den gegenwärtigen Aneignungsversuchen innerhalb der Religionsphilosophie und Theologie gewöhnlich in der Interpretation Shankaras rezipiert. *Shankara* (788-820) ist innerhalb der Schule des Vedanta ein Interpret neben anderen, wird aber gerade von bekannten Neohindus des 19. und 20. Jahrhunderts wie Vivekananda, Radhakrishnan oder Gandhi als authentische Auslegung des Hinduismus angesehen⁵. In der Interpretation Shankaras bezeichnet Advaita einen Mittelweg zwischen Monismus und Dualismus. Die hier begrifflich behauptete „Nicht-Zweiheit“ oder „Nicht-Dualität“ muss also durch die Einsicht in die Nicht-Einsheit der Wirklichkeit ergänzt werden. Das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem darf also weder so gedacht werden, dass beide voneinander getrennt werden, noch so, dass beide miteinander vermischt werden. Das Unbedingte bzw. Unbegrenzte steht dem Bedingten bzw. dem Begrenzten nicht einfach gegenüber, weil es sonst selber durch das Begrenzte begrenzt würde. Das Absolute ist also nicht im Sinne einer Dualität dem Relativen gegenübergesetzt, weil es sonst gar nicht absolut sein könnte. Es ist aber auch nicht mit ihm identisch, weil sonst die eigene Wirklichkeit des Relativen negiert würde. Das Wirkliche ist also weder eine Zweiheit noch eine Einsheit.⁶ Abso-

³ Vgl. A. Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München 1998, 296. Alle Schulen konzentrieren sich in ihren Überlegungen auf das Verhältnis von *atman* und *brahman* und stützen sich dabei auf die *Upanishaden*, den *Bhagavad Gita* und die *Brahma Sutras* (= ca. 500 schwer verständliche Aphorismen, die angeblich die ganze Weisheit der *Upanishaden* zusammenfassen). Vgl. C. Shattuck, *Hinduismus*. Freiburg u.a. 2000, 86f.

⁴ „Die vedantische Erfahrung ist die Erfahrung reinen Seins. Sie ist Rückführung auf das eine ungeteilte Wesentliche. Sie ist Erfahrung der Nicht-Dualität mit Gott, der das Sein (*sat*) ist.“ (Brück 1986, 11.)

⁵ Von seiner Advaita-Lehre weichen später ab Ramanuja (11./12.Jh. mit einem differenzierten Nicht-Dualismus) und vor allem Madhva (13. Jh./ Dualismus).

⁶ Entsprechend wäre es, wie Bernhard Nitsche zu Recht hervorhebt, ein europäisches Missverständnis, wenn man die Position Shankaras als Monismus kenn-

lutes und Relatives sind weder im Sinne einer Dualität voneinander getrennt (weil dies selbstwidersprüchlich wäre) noch sind sie identisch (weil dies die Realität des Endlichen aufheben würde).

So weit könnte man in abendländischer Terminologie die Grundidee des Advaita bei Shankara beschreiben. In der Terminologie Shankaras müsste man allerdings die Rede vom Absoluten oder Unbedingten in den Begriff des *Brahman* übersetzen. Das Brahman ist im indischen Denken „Prinzip alles Göttlichen, voranfänglicher Anfang und Ur-Grund sowie urzeitlicher Äther“.⁷

Innerhalb dieses Brahman müssen nach Shankara zwei Betrachtungsweisen bzw. Aspekte seiner Wirklichkeit unterschieden werden. Zunächst einmal ist das *nirguna brahman* zu nennen, das für das qualitäts- und beziehungslose Absolute, die vollkommene Einfachheit, die prinzipielle Transzendenz des Göttlichen steht. Es wird als unveränderbar und autark und als alleinige letzte Wirklichkeit gedacht. Durch diese Bestimmung als vollkommen transzendent entsteht das epistemologische Problem, wie ich von diesem Transzendenten im Immanenten etwas sagen kann. Wie kann ich auch nur die Transzendenz des Transzendenten sagen, wenn es gänzlich vom Immanenten getrennt ist? Und vor allem: wie kann ich inhaltliche Bestimmungen irgendwelcher Art vom Absoluten aussagen, wenn es als derart verschieden vom Endlichen gedacht wird?

Dieses Problem verschärft sich dadurch, dass die vedische Tradition ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass das Brahman reines Sein, Bewusstheit und Seligkeit ist.⁸ Diese Bestimmungen sind zwar nicht unumstritten. So betont etwa Michael von Brück, dass das Brahman seiner Natur nach bar jeder Unterscheidung ist⁹ und deshalb als ontologisches Prinzip der Welt und Grund des Seins, nicht aber als das Sein selbst, sondern eher als *sunya*, Leere, anzusprechen

zeichnet. Vgl. Nitsche 2008(a), 219).

⁷ Nitsche 2008(a), 496.

⁸ Vgl. Ward 1986, 19.

⁹ Vgl. Brück 1986, 21.

sei¹⁰. Dennoch fragt sich – unabhängig davon, welche Position man an dieser Stelle vertritt –, wie man von etwas sprechen kann, das ganz und gar qualitäts- und beziehungslos ist.¹¹ Hält man die Bestimmung des Brahman als Seligkeit aufrecht, muss darüber hinaus gefragt werden, wie diese Seligkeit als vollkommen gedacht werden kann, wenn sie sich von den Sorgen dieser Welt abwendet.¹² Selbst wenn man diese letzte Frage als zu christlich tönend verwirft, stellt sich also durch die Rede vom Absoluten in jedem Fall das spekulative Problem, wie dieses in Beziehung zur Welt gedacht werden kann.

Shankara versucht dieses Problem dadurch zu lösen, dass er nicht nur vom *nirguna brahman*, also dem Absoluten an sich, sondern auch vom *saguna brahman* spricht. Das *saguna brahman* meint das Absolute in Beziehung zur Welt, also das Brahman als erste Ursache und als Urgrund der Welt; denn genau genommen kann das *nirguna brahman* nicht als Ursache der Welt gedacht werden, da es sonst verendlicht würde, so dass erst das *saguna brahman* bzw. *isvara* als Urgrund der Welt angesehen wird¹³. Es ist von seinem Wesen her ewige Reinheit, Wissen und Freiheit¹⁴. Das Brahman ist nur in dieser Weise aussagbar, weil „es als bestimmtes, qualifiziertes und damit begreifbares Absolutes (*saguna brahman*) erscheint“.¹⁵ Der Aspekt des *saguna brahman* scheint also zu betonen, dass das Absolute als Absolutes im Bedingten allein deshalb aussagbar wird, weil es sich selbst im *saguna*-Aspekt dazu bestimmt, aussagbar zu sein.

¹⁰ Vgl. ebd., 22.

¹¹ Vgl. Ward 1986, 24.

¹² Vgl. ebd., 21.

¹³ „Nur im Herrn (Isvara) kann die Welt ihren Ursprung finden“ (R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. Mainz² 1990, 111). „Es ist allgemein bekannt, daß Shankaras Schüler, um die Absolutheit Brahman zu verteidigen, zur Erklärung gezwungen waren, daß genau genommen nicht Brahman Ursache dieser Welt sei, sondern Isvara, weil Brahman völlig jenseits jeglicher Beziehung zu dieser Welt sei.“ (ebd., 112).

¹⁴ Vgl. Ward 1986, 8.

¹⁵ Brück 1986, 18.

Dabei ist es von höchster Wichtigkeit, immer im Auge zu behalten, dass das Brahman bzw. Gott nicht ein Anderes zur Welt ist. Er steht ihr nicht als der ganz und gar andere gegenüber, da sonst ein letzter Dualismus die Wirklichkeit durchziehen würde. Er ist aber auch nicht einfachhin identisch mit dem Sein der Welt, da sonst jede Differenz im Monismus verschwinden würde. „Gott ist *als Welt* und er ist *gleichzeitig transzendent* und verschieden von der Welt.“¹⁶ *Saguna brahman* ist dem *nirguna brahman* also nicht etwa ontologisch unterlegen, sondern von ihm unterschieden, ohne dass beide geschieden werden¹⁷. Letztlich geht es bei der Differenz von *saguna brahman* und *nirguna brahman* nicht um ontologisch zu unterscheidende Wirklichkeiten, sondern um das eine Brahman, das unter zwei Betrachtungsweisen bzw. von zwei Standpunkten aus wahrgenommen wird: „dem absoluten Standpunkt (*paramarthika*) und dem relativen Standpunkt (*vyavaharika*). Der absolute Standpunkt erschließt die Wirklichkeit als unterschiedslos Eins und lässt dieses Eine in qualitätsloser und damit apersonaler Gestalt erkennen (*nirguna brahman*). ... Der relative Standpunkt (*vyavaharika*) lässt ein bedingtes, d.h. mit Qualitäten versehenes Eins erkennen (*saguna brahman*)“¹⁸. In der absoluten oder ganzheitlichen Betrachtungsweise erscheint die Wirklichkeit also als Einheit, die wie ein Kreis unendlich differenziert sein kann, ohne ihren Charakter als Einheit zu verlieren. Aus dieser in ihr selbst angelegten Differenzierungsmöglichkeit ergibt sich die Berechtigung der relativen oder relationalen Betrachtungsweise, die die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt unendlicher Vielfalt als Beziehungsgeflecht wahrnimmt.

Es lassen sich also gewissermaßen zwei Betrachtungsweisen der Wirklichkeit und entsprechend zwei Stufen ihrer Erkenntnis unterscheiden. Auf der ersten Erkenntnisstufe erscheint Gott als personales Gegenüber und Herr (*isvara*). Erst auf der zweiten Stufe, der

¹⁶ Ebd., 214.

¹⁷ Vgl. Nitsche 2008(a), 499.

¹⁸ Brück 1986, 14.

ganzheitlichen Betrachtungsweise, wird diese Betrachtungsweise als Schein durchschaut, und es erschließt sich die eigentliche Wirklichkeit in ihrem transpersonalen Charakter.¹⁹ Um in der Meditation anschaulich zu sein, hat „das *brahman* Form und Gestalt als *saguna brahman* angenommen. Dies ist aber nur Mittel zum Zweck der alles Gegenständliche transzendierenden advaitischen Erkenntnis.“²⁰

Damit ist der entscheidende Begriff genannt, der ins Feld geführt werden muss, wenn verständlich werden soll, wie die ganzheitliche Betrachtungsweise eigentlich erreicht werden kann bzw. wieso sie als adäquat anerkannt werden sollte. Das Brahman kann in seiner eigentlichen Struktur nicht induktiv erschlossen, sondern nur in advaitischer Erkenntnis intuitiv erfasst werden. Die advaitische Erkenntnis ist nichts, für dessen Wahrheit man argumentativ zwingende Gründe nennen könnte.²¹ Sie ist überhaupt nichts, das durch unser unterscheidendes Denken erreicht werden kann, sondern muss durch Intuition und Meditation²² als wahr erkannt werden. Absolute Wahrheit wäre demnach nur erreichbar „durch eine die Rationalität transzendierende meditative Einheitserfahrung“²³.

Doch wie kann eine Einheitserfahrung oder Intuition gedacht werden, die es dem Subjekt erlaubt, das Brahman in seiner Transzendenz und Einheit zu erkennen? Möglich ist dies offensichtlich nur, wenn das Subjekt selbst Teil des Absoluten ist, das es zu erkennen sucht. Dieses Sein im Absoluten, das nicht nur für das erkennende Subjekt, sondern die gesamte Wirklichkeit gilt, ist etwas, das nur verständlich

¹⁹ Vgl. ebd., 41.

²⁰ Ebd., 64.

²¹ „Wenn wir dazu fähig wären, das Wesen des Brahman durch unseren Geist oder unsere Sinne zu erkennen, wäre Brahman nicht mehr Brahman, sondern es würde zu unserer menschlichen Sphäre gehören, er wäre Teil dieser Welt und nicht ihr Prinzip.“ (Panikkar 1990, 115).

²² Zu mystischen Erfahrungen als Beleg für die advaitische Intuition vgl. A. Sharma, *Advaita Vedanta. Erfahrung der absoluten Einheit*. München 2006, 133f.

²³ Brück 1986, 221; vgl. Panikkar 1990, 113, der mehr auf den Begriff der Intuition abhebt.

wird, wenn das Subjekt und die Welt Teil des Brahman sind. Das Ich muss also Teil des Brahman sein. Oder in indische Terminologie gewendet: es muss im *Atman* sein. Denn das *Atman* ist für den Vedanta „das einzige ‚Organ‘, das wirklich in der Lage ist, Brahman zu erkennen, *atman* ist – weil es letzten Endes mit Brahman identisch ist.“²⁴

Der Begriff des *Atman* meint im indischen Denken soviel wie Atem, Hauch, Seele oder Selbst des Menschen, wobei Atem wohl die ursprüngliche Bedeutung ist. Es steht für das Wesentliche im Menschen, für „die tiefste Tiefe menschlicher Existenz“²⁵. „Er ist das eigentliche Subjekt unseres Erkennens, das nicht zum Objekt der Erkenntnis werden kann, das letztlich – intellektuell – unerkennbar bleibt.“²⁶ Der *Atman* ist das wahre Selbst, das Eine Subjekt, der ruhende Grund von mir und allem in mir. In seiner einzigartigen Erfahrung erlebe ich ihn als nicht vom *Brahman* verschieden²⁷. „Der *atman* ist letztlich nichts anderes als die eine und universale Wirklichkeit (*brahman*).“²⁸

Der Begriff des *Atman* bezeichnet also das Zentrum authentischer Existenz, die absolute Dimension in jeder Erfahrung und die Erfahrung des wahren Selbst durch Partizipation am Absoluten²⁹. Die Erfahrung dieses wahren Ichs macht deutlich, dass die Selbstwahrnehmung als einzelnes empirisches Ich eine Täuschung ist und dass ich im eigentlichen Sinne gar kein Ich bin, sondern das Du des eigentlichen Ich, nämlich des Brahman, d.h. das wirkliche und wirkende Ich ist Gott und ich bin sein Du³⁰.

²⁴ Ebd., 122.

²⁵ S. Schlensog, *Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos. Eine interkulturell-hermeneutische Untersuchung*. Tübingen 2006, 143.

²⁶ Ebd., 143.

²⁷ Vgl. Brück 1986, 13.

²⁸ Ebd., 15. Zur Identität von *Atman* und *Brahman* vgl. auch Schlensog 2006, 151, sowie die oft zitierte Belehrung des Svetaketu durch seinen Vater Uddalaka, nachzulesen etwa bei Schlensog 2006, 153.

²⁹ Vgl. das Beispiel des Salzkorns aus den Upanishaden bei Knott 2000, 44f.

³⁰ Vgl. F. X. D'Sa, *Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar*. In: B. Nitsche

Damit stellt sich aber die Frage, ob in dieser Konzeption die Wirklichkeit des Endlichen ernst genug genommen wird. In advaitischer Sicht ist offensichtlich die eigentliche Wirklichkeit allein das eine Sein des Brahman. Relationalität für wirklich zu halten ist Unwissenheit (*avidya*) und gründet in der Illusion der Vielheit (*maya*). Nur durch diese *maya* komme ich dazu, meine Einzelseele für wirklich zu halten und mich in den *samsara* zu verstricken. Die relationale Betrachtungsweise scheint also darauf angelegt zu sein, in der ganzheitlichen Betrachtungsweise aufzugehen, so dass Differenz in der Einheit zu verschwinden droht. Ist diese Interpretation zutreffend, läuft der *Advaita Vedanta* entgegen den oben zitierten anderslautenden Beteuerungen doch auf einen Monismus hinaus. Bevor wir an dieser Stelle weiterüberlegen, möchte ich nun näher auf eine beliebte Version christlicher Trinitätstheologie der Gegenwart zu sprechen kommen, um der Frage nachzugehen, wie genau sie die Relation von Absolutem und Relativem bzw. absolutem Ich und empirischem Ich denkt, aber auch wie sie das Verhältnis von Absolutem an sich und Absolutem für mich bestimmt – also gewissermaßen das zwischen *nirguna brahman* und *saguna brahman*, wenn man die soeben verwendete Terminologie auf das christliche Denken übertragen will.

2. Das Gott-Welt-Verhältnis als trinitätstheologisch vermitteltes Freiheitsverhältnis

In der christlichen Theologie ist es ein mittlerweile weit verbreiteter Denkansatz, die Relation von Gott und Mensch als Freiheitsverhältnis zu denken und das Verhältnis des Absoluten und des Relativen also auf diese Weise vor der Matrix sich wechselseitig bestimmender Freiheiten zu konzipieren. Will man an dieser Stelle die Absolutheit des Absoluten wahren, muss dieses Freiheitsverhältnis in Gott selbst

(Hrsg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*. Frankfurt a.M. 2005, 240.

bereits seinen Ursprung haben, so dass der Mensch dann als Bild des Absoluten dieses in Gott bereits vorhandene Verhältnis abbildet.³¹ Auf diese Weise wäre dann spekulativ sichergestellt, dass die Freiheit des Menschen Gott in keiner Weise begrenzt, sondern nur dessen Selbstbestimmung abbildet. Der Preis dieser Konzeption besteht allerdings darin, dass sie es eigentlich notwendig macht, Freiheitsverhältnisse im Wesen Gottes selbst denken zu müssen – ein Preis, der der christlichen Tradition lange Zeit als zu hoch erschien.

In der Trinitätstheologie der Gegenwart gibt es nun eine an Einfluss gewinnende Gruppe jüngerer Theologen, die dafür plädiert, die Rede von den drei innertrinitarischen Personen im Wesen des einen Gottes im Sinne des neuzeitlichen Personenbegriffs zu deuten und im Anschluss daran dann auch das Gott-Welt-Verhältnis als Freiheits- und wechselseitiges Bestimmungsverhältnis zu deuten. Dies ist deswegen bemerkenswert, weil es lange Zeit in der Entfaltung christlicher Trinitätstheologien als selbstverständlich galt, dass mit dem innertrinitarischen Personenbegriff etwas völlig Anderes gemeint ist als das, was wir in unserer Alltagssprache mit Person meinen. Person bedeutete eben – so die Vertreter der überkommenen Trinitätstheologie – so etwas wie Seins-, Existenz- oder Gegebenheitsweise, dürfe aber nicht als selbständiges und vor allem nicht als selbstbewusstes Akzentrum gedeutet werden. Dagegen schließen die Vertreter der genannten Gruppe bewusst an den neuzeitlichen Personenbegriff an und müssen dann von den innertrinitarischen Personen auch so etwas wie Freiheit und Selbstbewusstsein aussagen.³² Kann man aber drei Freiheiten oder drei Bewusstseinszentren in Gott annehmen, ohne die Grenze zum Tritheismus zu überschreiten? Kann man wirklich annehmen, dass es mehrere Ich in Gott gibt, dass also das eine selbstbewusste Ich zum anderen Du sagen und sich für dieses Du

³¹ Vgl. zur hier im Hintergrund stehenden Bildlehre von H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. Regensburg 2002³, 151-172.

³² Vgl. als erste Orientierung in dieser Debatte K. v. Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*. Paderborn 2009, 53-59.

entscheiden kann, ohne dass dadurch der Glaube an den einen und einzigen Gott aufgegeben wird?

Wurde unter Vertretern sozialer Trinitätstheologien an dieser Stelle lange Zeit äußerst vorsichtig formuliert, um das monotheistische Grundbekenntnis nicht zu gefährden, so haben Gisbert Greshake, Magnus Striet und Georg Essen in den letzten Jahren in profilierter Weise die Position vertreten, dass man von drei Freiheiten in Gott sprechen dürfe, denen jeweils auf unhintergehbare Weise Selbstbewusstsein eigne.

Im Folgenden will ich kurz ihre Grundposition einer freiheitsanalytischen Aneignung des innertrinitarischen Personenbegriffs und seine Anwendung auf die immanente Trinitätslehre erläutern. Ihre Grundthese besteht darin, dass „in Gott mit drei Freiheiten und damit auch mit drei Bewusstseinen zu rechnen ist“³³. Im Rekurs auf die Freiheitsanalyse ihres von Fichte und Hermann Krings inspirierten Lehrers Thomas Pröpper erläutern Striet und Essen den Freiheitsbegriff dadurch, dass sie Freiheit als das ursprüngliche Sich-Öffnen auf Gehalt hin bestimmen. Freiheit vollziehe ich nur, indem ich mich auf einen bestimmten Gehalt hin öffne und dadurch meine Identität bilde. Wie beim Menschen, so sei auch bei den innertrinitarischen Personen Freiheit als Moment des Sichbestimmens durch die Affirmation von Gehalt zu verstehen. Anders als beim Menschen sei bei den innertrinitarischen Personen und damit bei Gott auszuschließen, dass die göttliche Freiheit „durch das Sich-Öffnen auf einen Gehalt hin erst zu etwas wird, was sie zuvor nicht gewesen ist, und hierdurch erst ihr personales Selbstsein gewinnt. Eine im Begriff vollkommener Freiheit gedachte Freiheit wäre dann eine immer bereits bei sich seiende Freiheit, die dann auch immer bereits auf Gehalt hin geöffnet ist und diesen affirmiert hat, und es wäre darüber hinaus eine Freiheit,

³³ M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*. In: P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg 2005, 147.

die alle als Gehalt möglichen Möglichkeiten immer bereits identifiziert hat.“³⁴

Eine göttliche Freiheit zu denken impliziert also, dass die Identität der Personen immer schon dadurch vollzogen ist, dass sich Freiheit auf einen vollkommenen Gehalt bezieht und sich durch einen vollkommenen Gehalt bestimmt, der sie immer schon konstituiert und sie in ihrem Wesen mitbestimmt. Freiheitstheoretisch gesprochen ließe sich die Trinitätslehre dann so formulieren, „dass die göttlichen Personen anfanglos sich in der formell unbedingten Aktualität der jeweils eigenen Freiheit vollständig als Gehalt aktuieren und so, als die gleichursprünglichen freien Personen, der eine Gott und die vollkommene Liebe sind. Gehalt der drei Freiheiten in dem einen Gott sind und können ja auch nur die jeweils anderen Freiheiten sein, da nur göttlicher Gehalt die notwendige Adäquanz für eine göttliche Person aufweist. Dieses ursprünglich freie Gehaltsein der Personen füreinander macht das Wesen des einen Gottes, vollkommene Liebe zu sein, aus.“³⁵

Gott könne also dann als vollkommene Liebe gedacht werden, wenn die einzelnen innergöttlichen Personen ganz Gehalt füreinander sind und sich so immer schon im Voneinander-her- und Aufeinander-hin-Sein realisieren, wenn sie gewissermaßen in ihrer Freiheit ganz und gar darin aufgehen, sich von der je anderen innergöttlichen Freiheit bestimmen zu lassen. Person in Gott bedeute also – so Gisbert Greshake in der gleichen Stoßrichtung – „reine Beziehung, reines Voneinander-her- und Aufeinander-hin-Sein. Unter uns Menschen bleibt eine ständige Differenz zwischen Ich-Sein (bzw. In-sich-Sein) und Für-andere-Sein, zwischen Substanz-Sein und Beziehung-Sein. Das kann in Gott nicht so sein. Hier ist jede Person dadurch, dass sie

³⁴ Ders., *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israel*. In: Ders. (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*. Freiburg u.a. 2004, 186f.

³⁵ Striet 2005, 149f.

gibt und empfängt.“³⁶ D.h. „die eine Gottheit und die Vielheit der Personen sind gleichursprünglich, gleichwesentlich, gleichkonstitutiv“³⁷.

Diese Position sei deshalb nicht tritheistisch – so wiederum Magnus Striet –, weil sich die innertrinitarischen Personen in unvermittelter Unmittelbarkeit aufeinander beziehen und so eine Form von Einheit realisieren, die endlichen Freiheiten, die sich immer nur vermittelt aufeinander beziehen können, unmöglich sei.³⁸ Die drei innertrinitarischen Personen scheinen also so etwas wie eine perfekte Beziehung zu bilden, in der alle einander so sehr in Liebe zugewandt sind, dass durch die Verschiedenheit der Personen der eine und einzige Gott entsteht.

Genau an dieser Stelle setzt nun aber die Kritik an der freiheitsanalytischen Reformulierung sozialer Trinitätstheologien an. Wie kann durch Zuwendung eines Ichs zu einem Du wirkliche Einsheit entstehen? Das Ich kann noch so sehr vom Du her und auf es hin sein; es bleibt doch in unhintergebar Weise ein Ich. Das Du kann nie wissen, was es für mich heißt, ich zu sein. Oder mit Thomas Schärrtl gesprochen: „Rekonstruiert man die Einheit Gottes bewußtseinstheoretisch, so wird man zugeben müssen: Vater, Sohn und Geist ‚wissen‘, wenn sie ‚ich‘ sagen, um ein je Verschiedenes, zu dem die anderen Personen logischer Weise keinen Zugang finden werden.“³⁹ Die Subjektperspektive erscheint uns zumindest in unserer Grammatik als unhintergebar, so dass unklar bleibt, wie verschiedene Bewusstseine zusammen durch liebevolle Zuwendung eine Einheit bilden können, die noch monotheistisch interpretierbar wäre. Deshalb scheint

³⁶ G. Greshake, *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*. In: HerKorr 56 (2002), 536.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Striet 2004, 191.

³⁹ T. Schärrtl, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*. Regensburg 2003, 533, Anm. 226. Schärrtl regt deshalb an, besser von einem göttlichen Bewusstsein auszugehen, „das dreifach indiziert und damit referierbar sein kann“ (Ebd., 536).

der Vorwurf des Tritheismus beim Ausgangspunkt von drei unhintergehbaren Selbstbewusstseinen unausweichlich zu sein, auch wenn das eine Selbstbewusstsein das andere ganz und gar als seinen Gehalt nimmt. Die Denkfigur eines Kommerziums göttlicher Freiheiten oder Selbstbewusstseine scheint nicht mehr mit dem Monotheismus vereinbar zu sein und die selbstvermittelte Identität des Wesens Gottes zu zerstören.⁴⁰

Dieses Problem ist den Vertretern sozialer Trinitätstheologien natürlich bewusst. Striet und Essen meinen es durch die oben erwähnte Denkfigur unvermittelter Unmittelbarkeit lösen zu können. Wenn sich die drei Bewusstseine in unvermittelter Unmittelbarkeit aufeinander beziehen, dann sei der Begriff wirklicher Einheit und Einsheit erreicht. Die Frage ist nun allerdings, wie unvermittelte Unmittelbarkeit zwischen Freiheiten zu denken ist, ohne dass die Unterscheidung in verschiedene Bewusstseine unterlaufen wird.⁴¹ Wie kann ich mich in meiner Freiheit in unvermittelter Unmittelbarkeit auf andere Freiheit beziehen, ohne dass dadurch die Unterscheidung der Freiheiten unmöglich wird? Striet gibt selber zu, dass endliche Vernunft hier an ein im Letzten nicht mehr zu durchdringendes Geheimnis gerät.⁴² Denn dadurch, dass endliche Freiheit sich immer nur durch ihr fremde Gehalte realisieren könne, sei sie außerstande, eine Wirklichkeit zu denken, die auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist.⁴³

⁴⁰ Vgl. Schärfl 2003, 544f.; H. Hoving, *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischen Vorstoß*. In: Walter 2005, 171, 173.

⁴¹ Die Schwierigkeit des Begriffs der unvermittelten Unmittelbarkeit besteht darin, dass der Mensch als Wesen der vermittelten Unmittelbarkeit zu bestimmen ist und gerade so seine Freiheit vollzieht (vgl. Plessner). Wie kann aber unter dieser Voraussetzung ein Freiheitsvollzug in unvermittelter Unmittelbarkeit gedacht werden?

⁴² Vgl. Striet 2005, 150.

⁴³ Vgl. Striet 2003, 248: „Dass eine als frei zu denkende Wirklichkeit transzendentallogisch betrachtet zu ihrem Wirklichsein auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist, weil sie diese unvermittelte Fülle als

Bernhard Nitsche versucht dagegen auch an dieser Stelle die transzendentallogische Reflexion noch weiter voranzutreiben. Der Denkfigur der unvermittelten Unmittelbarkeit versucht er durch den Gedanken eines präreflexiven Bezuges der Freiheiten aufeinander Rechnung zu tragen. Seine weiterführende Einsicht besteht vor allem darin, dass er sich bemüht, den Entschluss der innertrinitarischen Freiheiten füreinander nicht nur als präreflexiv, sondern auch als prätemporal anzusehen und so von jedem phänomenologisch einholbaren Denken zu lösen. Nitsche wörtlich: „Der innergöttliche Entschluss zu Gehalt geht aller Zeit prätemporal voraus und kann prinzipiell nicht mit einem menschlich-sozialen Anerkennungsverhältnis, welches durch kategoriale Prozesse der Zustimmung oder Ablehnung, durch empirische Zeitfolgen und sinnliche Wahrnehmungsprozesse, durch psychologische Dispositionen und individuelle Vorlieben usw. bestimmt ist, verglichen werden.“⁴⁴ Deshalb sei es in seiner vorzeitlichen und vordenklichen Struktur einem phänomenologischen Zugriff verborgen und nur dem transzendentalen Denken zugänglich. Mit seinem „Konzept eines vorreflexiv und prätemporal ansetzenden Kommerziums retroszendierender göttlicher Freiheiten“⁴⁵ meint er also die hier referierte Kritik an den sozialen Trinitätstheologien unterlaufen zu können.

So wie im Advaita Vedanta die Einheit von *atman*, *nirguna brahman* und *saguna brahman* nur in einer ganzheitlichen bzw. absoluten Betrachtungsweise erkennbar wird, während sie in einer relationalen bzw. relativen Betrachtungsweise verborgen bleibt, hängt nach Nitsche also auch die Erkenntnis der Einheit Gottes von der richtigen Betrachtungsweise ab. Nur wenn ich die Wirklichkeit transzendentallogisch und nicht phänomenologisch zu erfassen suche, ergibt sich

vollkommene Liebe selbst ist, entzieht sich der menschlichen Vernunft, wenn sie die innere Möglichkeit dieses Wesens zu denken versucht.“

⁴⁴ Nitsche 2008(b), 178.

⁴⁵ Ebd., 243.

die eigentliche Einheit Gottes⁴⁶. Diese Einsicht ruft zwei Folgeprobleme hervor. Zunächst einmal fragt sich, ob die transzendente Einsicht der Differenz mehr Bedeutung zubilligen kann als die advaitische. Zum Zweiten fragt sich, welchen Status die Wirklichkeit außerhalb von Gott eigentlich hat. Um hier nicht vorschnell Oppositionen zwischen advaitischen und transzendentelem Denken aufzubauen, will ich aber zunächst noch einmal auf den Status der Differenz im advaitischen Blickwinkel schauen. Gelingt es dem Advaita Vedanta tatsächlich, den Monismus zu vermeiden und eine eigene Wirklichkeit des Endlichen ernst zu nehmen?

3. Das Gott-Welt-Verhältnis im Spannungsfeld von Einheit und Verschiedenheit

Die Unterscheidung von *saguna brahman* und *nirguna brahman* wird von christlicher Seite häufig mit der innertrinitarischen Unterscheidung von Vater und Sohn verglichen. So wie Gott aus sich den Logos als seine Selbstmitteilung entlasse und die ganze Welt als Vorentwurf dieser Selbstmitteilung zu verstehen sei, so sei *saguna brahman* das In-der-Welt-Sein des *nirguna brahman*. Und so wie es der Heilige Geist dem Endlichen ermögliche, das Absolute im Logos zu erkennen und an ihm Anteil zu haben, sei *atman* das Erkenntnisprinzip des Endlichen, das es diesem ermögliche, sich als Teil des *brahman* zu erkennen⁴⁷. Vielleicht könnte man auch die immanente und die ökonomische Trinität mit den beiden genannten Perspektiven auf das Brah-

⁴⁶ Auch für die Einnahme dieses transzendentalen Standpunkts lassen sich keine zwingenden Argumente vorbringen, auch wenn hier die Rolle der Meditation und Intuition nicht so eine Rolle spielt wie im advaitischen Zugang.

⁴⁷ „Theologisch ist es der Geist, der den Raum zwischen dem Vater und dem Sohn eröffnet und verbindet, denn ‚Der [Geist] stellt das *advaita*, den Nichtdualismus zwischen Vater und Sohn dar‘“ (Nitsche 2008(b), 266). „Der Geist als Verbindungs- und Kommunikationsraum steht daher für einen Nicht-Dualismus und Nicht-Monismus, der lebendige, dynamische Verbundenheit ist.“ (Nitsche 2008(a), 267).

man korrelieren. Bei all diesen Adaptionen- und Übersetzungsversuchen taucht jedoch ein fundamentales Problem auf, das die genannten Analogien als unhaltbar zu entlarven scheint.

Aus advaitischer Sicht scheint es eigentlich nur die eine Wirklichkeit des Brahman bzw. die differenzlose Einheit von Atman und Brahman zu geben. Schon das *saguna brahman* ist eigentlich bloßer Schein bzw. *maya*.⁴⁸ „Alles, was ist, auch der Mensch und seine Seele (*atman*), ist letztlich nur Schein (*maya*) und in Wirklichkeit eine Manifestation jenes all-durchdringenden Brahman.“⁴⁹ Nur aus Unwissen (*avidya*) heraus „gibt es für den Menschen Zweiheit. Das (höhere) Wissen hingegen kann die Nicht-Zweiheit in sich erkennen und vollziehen.“⁵⁰ In späteren Interpretationen und Rezeptionen des Vedanta wird der Begriff des Maya immer negativer und mit dem einer Illusion gleichgesetzt, aus der man sich befreien kann und soll. Shankara selbst ging es mit dem Begriff des Maya aber nicht um eine Abwertung des Nicht-Einen, sondern um die Lösung des epistemologischen Problems, wie in dem Einen und angesichts des Einen Differenz gedacht werden kann. Der ontologische Status des Maya ist demzufolge vollkommen unbegreiflich – ähnlich unbegreiflich wie die Unterschiedenheit der Freiheiten in Gott in der Konzeption Striets.

Es geht einfach nur darum, das Unbedingte als unbedingt denken zu können. Dabei ist Shankara von einem soteriologischen Interesse geleitet. Nur wenn das Absolute unveränderlich und Raum und Zeit enthoben ist, ist die absolute Gewissheit intelligibel, dass der Mensch im Letzten aus dem raumzeitlichen Kreislauf (*samsara*) gerettet wird. Die Befreiung des Menschen (*moksa*) hängt also davon ab, dass das Maya keine vom Brahman getrennte Wirklichkeit hat und von daher weder als identisch mit dem Brahman gedacht werden kann noch als

⁴⁸ Brück 1986, 45.

⁴⁹ Schlenz 2006, 357; vgl. Sharma 2006, 147: „Brahman ist wirklich, die Welt ist eine illusorische Erscheinung und die individuelle Seele (*Jiva*) ist [in ihrer wahren Natur] Brahman allein, nichts anderes.“

⁵⁰ Michaels 1998, 297.

von ihm verschieden.⁵¹

Schon Shankara selbst wurde gefragt, welchen Status das Empirische und die Differenz aus der Perspektive der advaitischen Intuition hat. Warum läuft man vor einem Elefanten fort, wenn dieser doch in Wahrheit unwirklich ist? Die Antwort Shankaras lautet: „In der Tat, nach der höchsten Wahrheit ist der Elefant unwirklich. Du aber und ich, wir sind ebenso unwirklich wie der Elefant. Nur deine Unwissenheit, welche die Wahrheit durch dieses Schauspiel einer unwirklichen Erscheinung verhüllte, sah mich scheinbar auf einen unwirklichen Baum klettern.“ Es ist deutlich, daß es um zwei verschiedene Begriffe oder Ebenen von Wirklichkeit geht. Das Absolute ist in einem anderen Sinn wirklich als das Relative.“⁵²

Wenn die Upanishaden und der Advaita Vedanta also die Welt als unwirklich bezeichnen, ist damit keine ontologische Aussage gemeint, sondern es geht um eine epistemologisch motivierte Aussage, die die Absolutheit des Absoluten und seine Erkennbarkeit sichern soll⁵³. Erst wenn ich die Welt richtig betrachte, werde ich Shankara zufolge frei bzw. kann ich mich als frei denken: Die Advaita-Erfahrung impliziert *moksa* (Befreiung), die wesentlich in der Überwindung der Unwissenheit besteht⁵⁴. In einer oberflächengrammatischen Betrachtungsweise müsste man hier wie etwa Keith Ward fragen, wie man denn von Befreiung sprechen kann, wenn es doch eigentlich gar kein Ich gibt, das befreit werden kann⁵⁵. Der Advaita Vedanta scheint durch seine Begrifflichkeit sehr weit von der westlichen Tradition und vor allem von den emanzipatorischen Potenzia-

⁵¹ Vgl. Brück 1986, 35f.

⁵² Ebd., 36.

⁵³ Vgl. S. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart 1970, 178. Samartha fragt in diesem Zusammenhang nicht ganz zu Unrecht, ob nicht „auch im christlichen Verständnis ... die Welt keine eigentliche, sondern nur eine abgeleitete Wirklichkeit, die ihren Wert in der Sicht Gottes hat“ (Samartha 1970, 180).

⁵⁴ Vgl. Brück 1986, 15.

⁵⁵ Vgl. Ward 1986, 30.

len neuzeitlichen Freiheitsdenkens entfernt zu sein.

Allerdings beruht auch gerade das neuzeitliche Freiheitsdenken, das wir oben auch als Grundlage der Trinitätstheologie kennengelernt haben, auf einer epistemologischen Grundlage, die dem Advaitischen Denken näher ist, als man im ersten Moment vermutet. Kein Geringerer als Immanuel Kant war es, der aus epistemologischen Gründen alle Erfahrung in transzendentaler Perspektive als Schein bezeichnet hat. Dabei geht es ihm nicht um eine ontologische Behauptung. Es geht ihm einfach nur darum, dass wir mit der theoretischen Vernunft keinen Zugang zur Wirklichkeit an sich haben und uns deshalb notgedrungen in der Welt der Erscheinungen bewegen. Die menschlichen Kategorien und Anschauungsformen sind all unseren Erkenntnissen unhintergebar vorgegeben, so dass wir keine Wirklichkeit jenseits dieses Scheinens erkennen können. Im Grunde verbinden Kant und der Advaita Vedanta also beide einen empirischen Realismus mit einem transzendentalen Idealismus.⁵⁶ Zugang zur letzten Wirklichkeit gibt es dem Advaita Vedanta zufolge nur durch Intuition und Erfahrung; nach Kant nur auf einer durch die praktische Vernunft vermittelten postulatorischen Ebene. Auch wenn Fichte die Aufteilung von theoretischer und praktischer Vernunft überwinden und auch die Rede vom Ding an sich als unhaltbar entlarven will, bleibt er in einer postulatorischen Denkbewegung. Die Tathandlungen des Ich, die seiner Wissenschaftslehre zugrundeliegen und die in der oben referierten Trinitätstheologie in Anspruch genommen werden, verbürgen keinen objektiven Zugang zur Wirklichkeit, sondern bleiben in der Welt des Scheins bzw. des postulierend setzenden Zugriffs. Allerdings ist es in Fichtes Sicht transzendentalphilosophisch unsinnig, einen Dualismus zwischen der objektiven, mir vorgegebenen Wirklichkeit und der durch mich gesetzten

⁵⁶ Vgl. zum Advaita Vedanta Sharma 2006, 129, zu Kant vgl. K. v. Stosch, *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage*. In: G. Essen/M. Striet (Hrsg.), *Kant und die moderne Theologie*, Darmstadt 2005, S. 46-94.

Wirklichkeit aufzumachen. Vielmehr wird auch Objektivität noch einmal durch die Denkhandlung des Ich vermittelt und getragen.

Diese epistemologische Lösung des transzendentalen Idealismus hat durchaus Verwandtschaft zur advaitischen Erkenntnis. Zumindest bleibt auch im transzendentalen Denken der ontologische Status der Wirklichkeit prekär. Wenn sich die Einheit Gottes also erst im transzendentallogischen Zugriff erschließt und auch das Gott-Welt-Verhältnis erst von diesem her adäquat entfaltet werden kann, fragt sich, ob die oft behauptete Opposition zwischen östlichem und westlichem Denken so groß ist, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte. Auffällig ist, dass in beiden Traditionen um der Freiheit des Subjekts willen der ontologische Status der Wirklichkeit fraglich wird. Sicher hat die westliche Tradition eine sehr viel emphatischere Redeweise vom Subjekt und auch eine größere Wertschätzung der Differenz. Aber wenn man wie etwa Verweyen im Anschluss an die Bildlehre des späten Fichte die Bildwerdung des Absoluten im Logos und die Bildwerdung des Einzelnen zum Bild des Absoluten als Schlüssel für das Denken der Einheit der Wirklichkeit und für Sinn begreift,⁵⁷ ist die advaitische Intuition eigentlich sehr nahe und die Redeweise vom Maya wird leichter verständlich.

Die epistemologischen Probleme, mit denen der Advaita Vedanta kämpft, scheinen mir denen der transzendentalphilosophischen Tradition jedenfalls so ähnlich zu sein, dass es etwas kurz greift, es pauschal dem westlichen Denken entgegen zu setzen. Auffällig ist allerdings, dass in der freiheitsanalytischen Aneignung christlicher Trinitätstheologie die Differenz auch auf transzendentallogischer Ebene die Funktion hat, Einheit zu ermöglichen, während ihr in advaitischer Intuition kaum eigene Dignität zukommt. Entsprechend schwerer ist es, den Advaita Vedanta vom Verdacht des Monismus freizusprechen. Ähnlich wie der ja auch im Westen wieder im Kommen befindliche Monismus ist also auch im Advaita Vedanta eine

⁵⁷ Vgl. nochmals Verweyen 2002³, 151-172.

Grundintuition am Werk, die Differenz kaum als positive und bleibende Wirklichkeit zu begreifen vermag.⁵⁸ Die Frage ist allerdings, ob hier tatsächlich ein Gegensatz zwischen östlichem und westlichem Denken zu Tage tritt oder ob nicht vielmehr unterschiedliche Intuitionen in beiden Denktraditionen zu vergleichbaren Resultaten führen. Vielleicht ist die Konzeption Ramanujas oder Madhvas ja doch die überzeugendere Parallele zur neuzeitlich geprägten Trinitätstheologie, und der Advaita Vedanta müsste doch eher mit einem spinozistischen Denken korreliert werden. Vielleicht ist das Denken Ramanujas ja ebenso weit von dem Shankaras entfernt wie das Spinozas von dem Fichtes. Doch auch die Parallelen des transzendentalen Idealismus zum Advaita Vedanta sind unübersehbar, so dass man auch hier nicht vorschnell Oppositionen behaupten sollte. Jedenfalls müsste sich eine am transzendentalen Freiheitsdenken geschulte Trinitätstheologie vielleicht noch stärker mit der Frage auseinandersetzen, wie sie die für die Theologie nur schwer verzichtbaren Ansprüche traditioneller Ontologie in ihrem Denken zu würdigen vermag. Die Bearbeitung der dabei entstehenden Schwierigkeiten dürfte für das Gespräch mit dem Advaita Vedanta ausgesprochen aufschlussreich sein.

⁵⁸ „Wenn ich als Inder für die Differenzen aufgeschlossen bin und in Differenzen denke, verlasse ich meine eigene Kultur. Das Prinzip des Widerspruchs ist darum das Hauptprinzip des westlichen Denkens. Das Prinzip der Identität hingegen ist, grob gesagt, das Hauptprinzip der indischen Denkens.“ (R. Panikkar, *Das Göttliche in allem*. Freiburg 2002, 59.)