

*„Was war's, das den Menschen über die Tiere erhob ... ?
Man sagt: ‚Vernunft und Sprache‘. So wie er aber zur
Vernunft nicht ohne Sprache kommen konnte, so konnte
er zu beiden nicht anders als durch die Bemerkung des
Einen im Vielen, mithin durch die Vorstellung des
Unsichtbaren im Sichtbaren ... gelangen.“*

Johann Gottfried Herder, 1784¹

Einleitung

Wo zuvor Verachtung herrschte, wo Hobbes, Hume, Rousseau und Kant gegenüber den Religionen der Fremdvölker aus ihrer Abneigung und ihrem Überlegenheitsgefühl keinen Hehl machten, wird mit Johann Gottfried Herder (1744–1803) ein neuer Zungenschlag in der europäischen Geistesgeschichte laut. Für Herder bewahren die Religionen der Völker etwas, das in der kühlen Verstandeswelt Europas verloren gegangen ist: eine Welt der Symbole und Gefühle.

Friedrich Schleiermacher (1768–1834) greift diese Einstellung begeistert auf. Ernüchtert vom blutigen Ausgang der Französischen Revolution und erschrocken aufgewacht aus der Illusion, der konsequente Gebrauch der Vernunft würde die menschlichen Lebensbedingungen zum Guten wenden, setzt er sich mit Vehemenz für eine Rehabilitierung der Religion ein. Mit den Aufklärern teilt er die Ablehnung von Aberglauben und Klerikalismus. Aber er will seinen kritischen Zeitgenossen deutlich machen, dass Religion Teil eines erfüllten menschlichen Leben ist. Dazu bedürfe es keiner dogmatischen und moralischen Lehrsätze und Kirchen. Religiöse Erfahrung vermittele bereits das Erlebnis der Natur – mit den Worten Schleiermachers: Religion ist ‚Anschauung und Gefühl des Universums‘. Darin bestünde die Erfahrung, aus der alle Religionen hervorgegangen seien, und darin liege ihre Einheit begründet, auch wenn sie von dieser Erfahrung mit unterschiedlichen Worten redeten.

Herder und Schleiermacher verteidigen die Religion gegenüber der rationalistischen Kritik der Aufklärer und lassen sie im frühen 19. Jahrhundert wieder salonfähig werden. Neben der christlichen Religion ist nun auch das Interesse für die außerchristlichen Religionen geweckt. So entwickelt sich in

¹ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1. Band, (EA 1784) Berlin/Weimar 1965, S. 374.

den folgenden Jahrzehnten die Religionswissenschaft als eine akademische Fachwissenschaft, in deren Anfängen der Einheitsgedanke noch lebendig ist: „Die Einheit der Religion in der Vielheit ihrer Formen ist die Voraussetzung der Religionswissenschaft“², schreibt Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920), einer der Begründer dieser Disziplin, in seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (EA 1887) – ohne den Nachweis dieser These allerdings zu erbringen. In späteren Auflagen seines Werkes klammert de la Saussaye das Thema der Einheit stillschweigend wieder aus und beschränkt sich auf eine Katalogisierung der Vielfalt der Religionen³.

Damit deutet sich ein Dauerkonflikt dieses Faches an. Worum geht es in der Religionswissenschaft? Verfügt sie über einen genuinen Forschungsgegenstand, der in einer benennbaren Einheit der Religionen begründet liegt, der sich in der Suche nach sich wiederholenden Strukturen, nach Mustern der religiösen Erfahrung und des religiösen Lebens und Typen religiöser Erscheinungsformen bekundet? Oder beschränkt sie sich auf die Erkenntnisse ihrer Einzeldisziplinen, auf die Darstellung und Analyse der Mannigfaltigkeit religiöser Einzelphänomene und Kontexte?

Chantepie de la Saussaye schrickt vor diesem Zwiespalt zurück. Erst Nathan Söderblom (1866–1931) und Rudolf Otto (1869–1937) greifen die Frage nach der Einheit der Religion(en) mit Entschiedenheit auf und glauben sie im ‚Heiligen‘ zu entdecken. Das Heilige – von Otto als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* charakterisiert – schlage in allen Kulturen Menschen in seinen Bann und bewirke in ihnen Begeisterung, aber auch Furcht.

Im ‚Heiligen‘ glaubt die Religionswissenschaft in den Jahrzehnten nach dem 1. Weltkrieg – in der Blütezeit der Religionsphänomenologie – ihren ureigenen Gegenstand gefunden zu haben, der die Forschungsintentionen zweier Generationen nachhaltig inspiriert.

Doch reden die Phänomenologen tatsächlich vom ‚Heiligen‘? Gelingt es ihnen das ‚Wesen‘ der Religion zu ergründen? Schließlich erscheinen „die Symbole des Heiligen“, so formuliert es skeptisch der Phänomenologe und Hermeneutiker Paul Ricœur (1913–2005), „nur als mit den Gestalten des Geistes vermischte kulturelle Größen“⁴.

Einen unmittelbaren wissenschaftlichen Zugang zur Einheit oder gar zum ‚Wesen‘ der Religion gibt es nicht. Darum teilt bereits de la Saussaye die Religionswissenschaft in die beiden Unterdisziplinen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie auf. Die Religionsgeschichte soll das historische und empirische Material bearbeiten und sich der kritischen Methoden der „Linguistik, der Philologie, der Ethnographie, der Völkerpsychologie, der Mytho-

² P. D. Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1. Band, Freiburg 1887, S. 6.

³ Vgl. K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2008, S. 58.

⁴ P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1999, S. 540.

logie, der Folklore bedienen.“⁵ Die Religionsphilosophie soll für die Zusammenfassung und Typisierung der religiösen Erscheinungsformen sorgen. Dazu gehört ein *Phänomenologischer Teil* genannter Abschnitt, in dem de la Saussaye einen Katalog von Begriffen präsentiert, die der Beschreibung religiöser Erscheinungsformen in unterschiedlichen historischen Kontexten dienen sollen.⁶ Dieser Teil des Buches, in dem die Frage nach der Einheit der Religionen allerdings nicht weiter verfolgt wird, gibt der Religionsphänomenologie ihren Namen.

Bei genauer Betrachtung behauptet auch Gerardus van der Leeuw (1890–1950), einer der führenden Vertreter der Religionsphänomenologie, nicht, unmittelbare Aussagen über ‚das ganz Andere‘ machen zu können. Seine Religionsphänomenologie sucht vielmehr das *Phänomen*, also „dasjenige, was sich zeigt“⁷. Für van der Leeuw kann folglich vom Heiligen nur insofern gesprochen werden, wie es sich in der empirischen Wirklichkeit manifestiert. Die Phänomene sind nicht ‚an sich‘ greifbar, sondern müssen im Vollzug der religionsphänomenologischen Forschung rekonstruiert werden. Für van der Leeuw hat der Religionsforscher die Möglichkeit, sich durch Einfühlung (Empathie) unter Ausblendung historischer und sozialer Kontexte in das Objekt seiner Forschung hinein zu versetzen bzw. es intuitiv nach zu erleben. Durch dieses Vorgehen setzt sich van der Leeuw allerdings dem Verdacht aus, unter Umgehung historisch-kritischer Methoden einen direkten Weg zu den Erscheinungsformen des Heiligen einschlagen zu wollen.

Indem die frühe Religionsphänomenologie das Heilige zu ihrem Forschungsgegenstand erklärt, unterliegt sie einem Selbstmissverständnis. Das Heilige entzieht sich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und kann nicht zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden. Wo immer über das ‚Wesen‘ des Heiligen spekuliert wird, bestimmen philosophische oder religiöse Theorien seine Begriffsbildung.

So gerät die Religionsphänomenologie seit dem Ende der 1960-er Jahre zunehmend unter Ideologieverdacht. Viele Religionswissenschaftler sind nicht mehr bereit die metaphysischen Spekulationen mancher Vertreter dieses Faches zu akzeptieren. Ideologiekritische, sozial- und kulturwissenschaftlich orientierte Konzepte und Methoden treten von nun an in den Vordergrund⁸.

⁵ P. D. Ch. de la Saussaye, Lehrbuch, S. 4. Wie weitgreifend und anregend die Entdeckungen dieser Frühphase der Religionswissenschaft sind, schildert Hans G. Kippenberg in seinem packenden Werk *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

⁶ Eine detaillierte Darstellung der Entwicklung religionsphänomenologischer Fragestellungen findet sich in W. Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998.

⁷ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, S. 634.

⁸ R. Neu, *Religionssoziologie als kritische Theorie*, Frankfurt a. M. 1982.

Innerhalb der Religionswissenschaft wird die Forderung laut den Ansatz der älteren Religionsphänomenologie „zu überwinden“ und „zu vergessen“⁹.

Seither konzentriert sich die religionswissenschaftliche Forschung zunehmend auf ihre Einzeldisziplinen. Islamwissenschaft, Judaistik, Christentumsgeschichte, Indologie, Sinologie, Japanologie, Ägyptologie, (Alt-)Orientalistik, Afrikanistik, (Alt-)Amerikanistik, Religionsethnologie usw. untersuchen eine Fülle von bisher unerforschten und aufschlussreichen Materialien und produzieren eine nicht mehr zu überschauende Flut von Publikationen.

Zudem ist Religion schon seit langem kein exklusives Forschungsthema der Religionswissenschaft oder Theologie mehr. Philosophen, Historiker, Soziologen, Ethnologen, Kunstgeschichtlicher, Psychologen, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftler u.v.a. nehmen sich des Themas mit gleichem Recht an. Ohne Zweifel profitiert die Religionswissenschaft davon, dass in verschiedenen Fächern Religion mit Bezug auf unterschiedliche gesellschaftliche Bereiche thematisiert wird.

Doch unter der Wucht dieser Inter- und Transdisziplinarität ist die Frage nach dem Gemeinsamen der Religionen in der Vielheit ihrer Formen und Kontexte in Vergessenheit geraten. Die Religionswissenschaft droht in die Vielfalt ihrer Einzeldisziplinen und Nachbarwissenschaften auseinander zu brechen. Auch organisatorisch droht die Religionswissenschaft ihre Autonomie in der Neustrukturierung der europäischen Universitäten zu verlieren und sich in einem interdisziplinären Fächerkanon aufzulösen.

In dieser verfahrenen Situation wird in der vorliegenden Untersuchung erneut die Frage aufgeworfen, ob es möglich ist in der Vielfalt der religiösen Erscheinungsformen und Besonderheiten eine grundlegende Einheit der Religionen als genuinen Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft zu erkennen – ohne die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen. Gefragt wird nach einer Einheit, die die Unterschiedlichkeit der Religionen nicht aus dem Blick verliert. Findet sich in der Fülle des religionsgeschichtlichen Materials ein gemeinsamer Nenner, der einen Vergleich religiöser Phänomene aus unterschiedlichen Kulturkreisen ermöglicht? Führt von der ‚Arbeit am Besonderen‘ ein Weg zu einer allgemeinen Religionstheorie, die ideologiekritische, historische, sozial- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen integriert? Lässt sich ein Gesamtphänomen ‚Religion‘ nachweisen ohne die Tatsache der Pluralität von Religionen und ihrer Verwobenheit mit der empirischen Realität zu leugnen?

⁹ Vgl. H. Zinser, Religionsphänomenologie, in: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laub-scher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 1, Stuttgart u. a. 1988, S. 306–309, hier: S. 307f.

I Einheit, Polarität und Integration

1 Einheit, Polarität und Integration auf dem Weg der Bewusstwerdung

Im Mythos und im Märchen verläuft der Weg des Helden zur Reife durch drei Lebensabschnitte. Kindheit und Jugend, so beschützt und glücklich sie sein mögen, setzen die Beherrschung der eigenen Lebensenergien und die Aneignung der Außenwelt erst noch voraus, ehe sich das Individuum zu einer integrierten Persönlichkeit entwickeln kann.

So wächst Rapunzel¹⁰ ‚von aller Welt geschieden‘ in der Einsamkeit eines Waldes in einem Turm ohne Treppen und Türen auf, nur durch ein Fenster mit der Außenwelt verbunden¹¹. Ihre Abgeschlossenheit kann jedoch nicht verhindern, dass ein Königssohn den Weg zu ihr entdeckt und Rapunzel zu verstehen beginnt, dass es ein Leben jenseits der engen Grenzen und der beschränkten Sicht ihrer Lebensverhältnisse gibt. Doch als ‚die alte Frau Gothel‘ Rapunzels Geheimnis entdeckt, schneidet sie dem zur Reife drängenden Mädchen ihr langes Haar ab und verbannt es in eine ‚Wüstenei‘, als ließen sich innere Reifungsprozesse durch äußere Einschränkungen aufhalten.

Gewiss, Rapunzel lebt zunächst ‚in großem Jammer und Elend‘. Darüber hinaus treibt die Alte den erblindenden Königssohn in die ‚Verzweiflung‘. Doch nach der Verstoßung aus dem zu eng gewordenen Lebensraum finden sich die Liebenden in der ‚Wüstenei‘ wieder. Durch ihre erneute Vereinigung gewinnt der Prinz seinen klaren Blick zurück, die Beiden werden ein Paar und er führt sie ‚in sein Reich‘, in einen ihnen angemessenen Lebensraum, in dem sie ihren Möglichkeiten und Aufgaben entsprechend leben können.

Dieses Märchen beschreibt einen Entwicklungs- und Reifungsprozess. Die junge Frau muss die ihr zuvor verborgene Welt entdecken und in ihr eine neue Heimat finden. Jenseits der abgeschirmten Welt der Einsamkeit, des unhinterfragten Einsseins mit sich, muss sie die Vielfalt und Gefährdung der Wirklichkeit erfahren. Dieser Weg führt zunächst in eine Krise, in die Entzweiung: aus der *Ein*-samkeit in die *Ver-zwei*-flung, um von dort in eine neue und diversifizierte Einheit zu führen, die die unterschiedlichen Aspekte der Lebenswirklichkeit integriert hat.

¹⁰ Nach der Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm hg. v. H. Rölleke, Kinder- und Hausmärchen, Band 1, Stuttgart 1984, S. 87–91.

¹¹ Eine gelungene tiefenpsychologische Deutung dieses Märchens findet sich in E. Drewermann, Rapunzel, Rapunzel, lass dein Haar herunter. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet, München 2001, S. 165–219.

Der Weg nach außen erweist sich dabei zugleich als ein Weg nach innen, zu einer zunehmenden seelischen Reife. Innen- und Außenwelt, Bewusstes und Unbewusstes, Profanes und Heiliges werden in Verbindung und in Einklang gebracht. ‚Die alte Frau Gothel‘ oder der kranke König sind im Märchen das Bild eines sich seinem Ende zuneigenden, erneuerungsbedürftigen Lebensabschnittes. Der Königssohn oder die Prinzessin sind ein Hinweis auf einen bevorstehenden Aufbruch, auf einen neuen Lebensabschnitt mit erweiterten Bewusstseinsinhalten. Noch mag sich das aufkeimende Bewusstsein selbst als dumm und mangelhaft empfinden und es tritt in den Märchen als Schalk oder Schweinehüter, als Aschenputtel oder Grindkopf auf. Doch unversehens zeigt der Grindkopf sein goldenes Haar und Aschenputtel wandelt sich zur Prinzessin. Der Weg des Märchenhelden zur verlorenen Geliebten oder zum Lebenswasser ist der Weg zur eigenen entfalteten Identität. Er muss lernen die negativen und die positiven Aspekte seines Selbst und der Außenwelt zu integrieren. So wird der mühevollen Weg der Selbstfindung zum gelingenden Prozess innerer Vollendung und Ganzheit.

Das Erleiden der Entzweiung, des Hungers oder des Drachens ist die Auseinandersetzung mit dem Bösen in der Welt und in der Psyche des Helden selbst. Die Begegnung der Schönen mit dem Prinzen ist ein Sichfinden von Seele und Geist, die Realisation einer sich vollendenden Identität. Wenn die falsche Braut an die Stelle der echten tritt, droht sich die dunkle Seite der eigenen Person durchzusetzen und Überhand zu gewinnen. Der Weg zur inneren Reife verläuft nicht zwangsläufig auf geraden Bahnen: Böse Brüder und falsche Freunde, Stiefmütter und Hexen greifen als unheilvolle Kräfte in die Entwicklung ein. Die große Fahrt, die unstete Wanderung des Helden, seine Jenseitsreise oder sein Abstieg in die Unterwelt spiegeln die Suche nach seiner eigenen Bestimmung und Reife. Sie führen aus einer ursprünglichen, aber nur vorläufigen Einheit durch die Entzweiung hindurch zu einer neuen Ganzheit.

Das Ziel seines Weges erfüllt den Helden zugleich mit Schrecken und mit Freude, es ist ein *mysterium tremendum* und *fascinosum*, es ist das Heilige, und der vollendete Weg zur Reife ist im Märchen und Mythos immer zugleich der Weg zur Erlösung und zum Heil.

Für das europäische Mittelalter beschreibt Wolfram von Eschenbachs Epos *Parzival*¹² diesen Prozess in archetypischen Bildern. Nach dem frühen Tod des Ritters Gahmuret zieht sich seine Witwe Herzeloide mit ihrem kleinen Sohn Parzival auf eine Waldlichtung in der *Soltane* (altfranz. *soutaine* = Einsamkeit) zurück. Sie möchte ihren Sohn in paradiesischer Unschuld und

¹² Wolfram von Eschenbach, *Parzival I und II*, Text und Kommentar. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn, Frankfurt a. M. 2006; D. Kühn, *Der Parzival des Wolfram von Eschenbach*, Frankfurt a. M. 1997; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, übertragen von Wilhelm Hertz, Essen o. J. (Nachdruck der Auflage von 1912 der J. G. Cottaschen Buchhandlung Stuttgart).

Unwissenheit erziehen und ihn insbesondere vom Rittertum und kriegerischen Abenteuern fernhalten. Selbst seinen Namen und seine Abstammung verheimlicht sie ihm. Das Leben in der Welt bleibt dem heranwachsenden Parzival fremd und der junge Mann ist auf die gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Aspekte des Lebens, die seine standesgemäße Existenz als Ritter ausmachen würden, gänzlich unvorbereitet. Es sind zunächst nur äußere, körperliche Attribute – seine auffällige Schönheit, seine erstaunliche Gewandtheit und Kraft – die ihn von seiner Umgebung abheben und später Eindruck auf die höfische Welt machen werden. Noch lebt Parzival in der in sich geschlossenen und harmonischen Welt der Waldeinsamkeit, in einem Zustand der *tumpheit*, einer bewusstseinsmäßigen ‚Dumpfheit‘ und Einfachheit, die noch ganz im Erleben einer kindlich-undifferenzierten Einheit befangen ist.

Doch die ängstliche Fürsorge seiner Mutter kann nicht verhindern, dass Parzival mit der äußeren Welt in Berührung kommt und sowohl ihre Freuden als auch ihre Enttäuschungen kennen lernt. Als Parzival im Wald zufällig Rittern begegnet, ist er fasziniert und fasst den Entschluss sich auf den Weg zum Artushof zu begeben, um selber die Ritterschaft zu erlangen. Herzeloide hofft, dass ihr Sohn zu ihr zurückkehren wird, wenn ihn die Welt enttäuschen und ablehnen wird. Sie stattet den *tumben* Jungen mit der Kleidung und Ausrüstung eines Narren aus und gibt ihm recht unvollkommene Ratschläge mit auf den Weg, die ihn nach seinem Auszug aus der *Soltane* in eine Kette von Missgeschicken und Unglücken verstricken.

So tritt Parzival als ein allseits Isolierter in die Welt. Aber gerade deshalb, weil er in keine bestimmte Gemeinschaft eingeordnet und keinen festen Bindungen verpflichtet ist, kann er – wie der weitere Verlauf der Ereignisse offenbaren wird – zu Allem und Jedem in der Welt in Beziehung treten. Der äußerlich Isolierte erweist sich als der universal Beziehungsfähige und damit langfristig als der Erfolgreiche und Berufene.

Zunächst jedoch leidet Parzival an seinen Verwicklungen und seinem Versagen in entscheidenden Situationen. Zu diesem Zeitpunkt kann er sich seinen persönlichen Anteil an diesen Problemen noch nicht bewusst machen. Sein kindlich-naives Selbstbewusstsein verkehrt sich unter dem Eindruck dieser Erfahrungen in Zweifel. Verunsichert gehen ihm das frühere Selbstbewusstsein und Einheitsempfinden verloren und er gerät in einen Zustand der Verzweiflung. So beginnt das Epos bereits mit den Worten: „Ist zwîvel herzen nâchgebûr, daz muoz der sêle werden sûr – wenn das Herz mit Zweifeln lebt, so wird es für die Seele herb“. Im Zweifelnden ringen *staete* und *unstaete* (Beständigkeit und Unstetigkeit) miteinander und seine Seele gleicht einer schwarzweiß gefleckten Elster (Buch 1,1).

Im ‚Elsterfarbigen‘ ringen *tumpheit* und Neugierde, positive und negative Triebe, das Wollen und Sich-Nicht-Zutrauen um die Vorherrschaft. Auf einem langwierigen und mitunter schmerzvollen Entwicklungsweg muss Parzival lernen seine Unwissenheit und menschliche Unvollkommenheit zu überwinden. So schmerzhaft der *Zwei*-fel ist, nur durch die *Zwei*heit entsteht

Erkenntnis. Was dem erkennenden Subjekt in der Welt entgegentritt, steht in der Zweiheit. Ohne die Zwei kann sich die Wirklichkeit nicht manifestieren. Das Große kann nicht erkannt werden ohne das Kleine, Licht nicht ohne Finsternis, das Gute nicht ohne das Böse. Der Weg der Erkenntnis ist eine Allee von Zweiheiten; die Welt ist erfüllt von ihnen. Nur durch Polarität kann das Individuum die Wirklichkeit erkennen, sich von den Dingen unterscheiden und von sich selbst etwas wissen. Der Weg durch die Zweiheit führt zum Selbstbewusstsein.

Parzivals unstetes Wandern ist dem Prozess der individuellen Bewusstwerdung und Reife durchaus förderlich. Darin gleicht Parzival den Helden der Märchen, dass er ein Wanderer ist und ohne viel zu denken und zu zaudern von Ort zu Ort zieht. Er grübelt nicht und er fürchtet sich nicht, sondern er handelt und zieht weiter. Sein Weg wird zum Pfad der Selbstfindung und der Handelnde vermag über sich hinauszuwachsen. Er hat sich von seinem Zuhause in der *soltane* und *tumbheit* gelöst, er wird nicht zurückkehren und eines Tages sein Ziel erreichen.

Auf diesem Weg des Wanderers kommen ihm jene entgegen, die ihm weiterhelfen, ihm Ratschläge erteilen und schließlich zum Ziel führen werden. So trifft Parzival durch ein glückliches Geschick auf den Ritter Gurnemanz, der ihn die Normen ritterlicher Lebensführung und Kampftechniken lehrt, ihn in die höfischen Verhaltensweisen und in die Rituale des christlichen Gottesdienstes einweist.

Seine frisch erworbene Ritterlichkeit kann er schon bald zur Anwendung bringen, als sich ihm die Gelegenheit bietet die wunderschöne Königin Condwiramurs von der Belagerung durch aufdringliche Bewerber zu befreien, sie zur Gattin zu gewinnen und so zum Herrscher über ein Königreich zu werden. Doch er verlässt Condwiramurs vor ihrer Niederkunft und gelangt in die Gralsburg des kranken König Anfortas. Durch seine innere Unreife verpasst Parzival seine Chance den Kranken von seinem Leiden zu erlösen und wird am nächsten Morgen schmählich aus der Burg verabschiedet. Er selber führt das Versagen auf die mangelhafte Fürsorge Gottes zurück, der seine Allmacht nicht zeigte und Anfortas nicht erlöste und Parzival nicht vor seiner Schmach bewahrte. Wie in einem Lehnverhältnis kündigt er Gott den Dienst auf. In seiner Verblendung steigert er sich in einen Gotteshass und begibt sich vereinsamt auf eine jahrelange Suche nach dem Gral.

An einem Karfreitag stößt Parzival auf eine Gruppe von Bußpilgern unter der Leitung eines ‚alten Ritters‘ mit einem grauen Bart. Wie in den Märchen tritt ‚der alte Mann‘ auf, wenn sich der Held in einer aussichtslosen und verzweifelten Situation befindet und eines überlegenen Rates oder eines glücklichen Einfalls bedarf. Die Gestalt des rat- und hilfebringenden Alten bringt den Helden mit einer höheren geistigen Ebene in Berührung. Der graue Ritter rät Parzival einen unweit in einer Höhle hausenden ‚heiligen Mann‘ aufzusuchen. Dadurch trifft Parzival auf den Einsiedler Trevrizent (einen Bruder seiner Mutter, wie sich später herausstellt). Erst diese Begegnung bringt den persönlichen Entwicklungsprozess Parzivals zum Abschluss.

In langen Gesprächen lässt der Einsiedler den jungen Ritter seine bisherigen Erfahrungen darlegen und ermöglicht ihm durch behutsame Rückfragen die Erkenntnis der Ursachen seiner Probleme. So erfährt Parzival, dass Gott sich nicht zwingen lässt Hilfe zu leisten, sondern denen seine Gnade und Liebe gewährt, die sich demütig seinem Willen ergeben, und dass auch der Gral nicht durch ritterliche Taten und Kämpfe zu erlangen ist, sondern nur derjenige in die Gralsgemeinschaft aufgenommen wird, der vom Gral dazu berufen wird. Schließlich erteilt der Einsiedler dem Parzival die Absolution für seine bisherigen Verfehlungen und Verstrickungen. So findet der junge Ritter in der Begegnung mit dem Einsiedler Trevrizent seinen inneren Frieden und seine Gottesbeziehung zurück und erlangt die *saelde*, jenen Zustand der Seligkeit, der den Zweifel überwunden und Gott und Welt miteinander versöhnt hat.

Parzival gewinnt auf seinem entbehnungsreichen Weg jene Erfahrung der Einheit, die nun nicht mehr die undifferenzierte Einheit der *soltane* und *tumpheit* der Waldeinsamkeit ist, sondern den *z̄wivel* durchlebt und überwunden und die *saelde* erlangt hat, jene höhere Stufe des Bewusstseins, die die Erfahrung der Differenziertheit in sich aufgenommen und verarbeitet hat.

Nicht nur in den abendländischen, auch in den östlichen Traditionen findet sich die Vorstellung, dass sich der Prozess persönlicher Bewusstwerdung in drei miteinander verwobenen Lebensabschnitten vollzieht. Für die fernöstliche Religionsgeschichte ist Buddha Gautama¹³ der Inbegriff eines sich entwickelnden Selbstbewusstseins. Auch der junge Siddhartha Gautama, Sohn eines lokalen Herrschers (*rāja*), dessen Mutter bei der Geburt starb, wächst in einer wohlbehüteten Abgeschlossenheit auf. Auf die Prophezeiung eines Sehers, dass aus dem Kind entweder ein Weltenherrscher oder ein Erleuchteter (*buddha*) werde, reagierte sein Vater nicht mit Ehrfurcht, sondern mit dem Befehl zur Verdoppelung der Wachen an der Palastpforte. So verbringt Siddhartha seine Kindheit und Jugend von allen äußeren Einflüssen abgeschirmt in der verwöhnten und behüteten Enge seiner väterlichen Residenz, da sein Vater alle religiösen Einflüsse von ihm abhalten und ihn unter allen Umständen zu seinem Nachfolger machen will.

Das Symbol des Palastes steht für die Erfüllung aller Wünsche und tatsächlich überbieten sich die buddhistischen Überlieferungen in der Schilderung der Annehmlichkeiten des Palastlebens. Der Vater wird als mächtiger König, sein Sohn Siddhartha als überirdisch schöner Prinz geschildert. Glanz, Reichtum und Herrlichkeit nehmen phantastische Dimensionen an. Doch der

¹³ Fundierte historisch-kritische Rekonstruktionsversuche der Lebensgeschichte Siddhartha Gautamas finden sich in H. W. Schumann, *Der historische Buddha*, Köln 1982; H.-J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart 1990; P. Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge 1990; M. von Brück, *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998; H. Bechert u. a., *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000.

Palast wird kontrastiert durch die verschlossene Pforte. Eigentlich verweist eine Pforte auf die Möglichkeit eines Übergangs von einem Bereich in einen anderen, von Bekanntem zu Unbekanntem, von einer weltlichen in eine transzendente Sphäre. Pforten laden dazu ein sie zu durchschreiten, sie öffnen sich in ein Geheimnis und führen in einen zuvor unbekanntem Lebensabschnitt. Doch die Pforte dieses Palastes ist verschlossen und wird schwer bewacht. Sie steht – wie der türrenlose Turm Rapunzels oder die Waldeinsamkeit Parzivals – für einen verwehrten Übergang, den Versuch, die Eröffnung einer neuen Lebensphase zu verhindern, für eine vereitelte Transzendenzerfahrung, für verhinderte Schritte auf dem Weg zur Reife.

Bezeichnenderweise fürchtet Siddharthas Vater nichts so sehr, als dass sein Sohn von Alter, Krankheit und Tod erfährt. Das Wissen um die Zweierheit gipfelt in der Erkenntnis der Zweierheit von Leben und Tod, in der Erkenntnis der Vergänglichkeit des Lebens. Mit diesem Wissen wird der Mensch zu einem Wesen, das sich selber kennt und sich von Dingen und Tieren unterscheidet. Die Erkenntnis der Sterblichkeit befähigt ihn „Ich“ zu sagen.

Auch im jungen Siddhartha kann die Sehnsucht nach der Erkenntnis der Vielfalt und Widersprüchlichkeit des Lebens nicht ausgelöscht werden. In ihm entsteht der Wunsch nach einem Dasein als Wandermönch (*samana*): „Gebunden ist das Hausleben, ein Weg der Unreinheit; ein Hinaustreten ins Freie ist das Verlassen der Häuslichkeit. Nicht ist es leicht, beim Leben im Hause das einzig-vollendete, einzig-geklärte, muschelblanke Reinheitsleben zu führen. Sollte ich nicht lieber mir Haar und Bart scheren lassen, die dunkelgelben Gewänder anlegen und aus dem Haus in die Hauslosigkeit hinausziehen?“ (*Majjhimanikāya* 36 I p.240)¹⁴.

Die undifferenzierte Einheit kann niemals der Endpunkt, sondern immer nur der Ausgangspunkt eines Entwicklungsprozesses sein. So führt auch den suchenden Siddhartha Gautama der Weg ‚aus der Heimat in die Heimatlosigkeit‘. Den elterlichen Palast verlässt er, so berichten die späteren legendenhaften Überlieferungen, auf einem weißen Pferd – im Osten ein Sonnensymbol, das für Licht und geistige Erleuchtung steht. Die Pforte steht durch die magische Hilfe der Götter offen. Die Zeit des Übergangs ist damit gekommen, die Lebensfragen können ergründet werden, ein neuer Lebensabschnitt eröffnet sich.

Auch der nüchterne, historisch wohl zutreffendere Bericht des *Majjhimanikāya* über den Aufbruch Siddharthas aus seinem Elternhaus ist dramatisch genug, um die Spannungen nachempfinden zu lassen, die das Ende des ersten Lebensabschnittes und der Aufbruch auf dem Weg der Bewusstwerdung und Reife mit sich bringen: „Und nach einiger Zeit, ihr Mönche, ging ich, der ich jung und kräftig war, schwarzhaarig, in voller jugendlicher Schönheit, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch der Eltern, der tränenüber-

¹⁴ Übersetzt von P. Dahlke, Buddha. Auswahl aus dem Palikanon, Wiesbaden o. J., S. 46.