

Unabgeschlossenheit, die zu einer Resonanz herausfordert, denn es können von den Betrachtern durchaus am unteren Ende der Bildrollen Ergänzungen oder Siegel angebracht werden.<sup>818</sup>

»Buddhistische Kunst, namentlich in Plastik und Malerei, steht vor der paradoxen Aufgabe, etwas grundsätzlich Unanschauliches in anschauliche Gestalt zu fassen, wobei sie gleichzeitig die Erscheinungsformen transzendieren und doch bewahren, ja mit tieferem Sinn erfüllen muss. Dies ist umso schwerer, als das Phänomenale, obwohl es ja das Absolute repräsentiert und manifestiert, doch als wesenlos gilt und jede Form also im letzten Grunde uneigentlich ist. Form [...] muss, besonders nach ostasiatischer Anschauung, so beschaffen sein, dass sie bis zum Jenseits aller Unterscheidungen aufsteigt, sie muss [...] sich gleichsam von dem metaphysischen Grunde umgreifen lassen und ›offen‹ bleiben. [...] Die Form – vor allem in religiöser Kunst – [...] kommt ihrem Wesen und Sinne nach aus dem Formlosen und kehrt zu ihm zurück, zum Indeterminierbaren, zur Leere, in der freilich alle Form begründet ist.«<sup>819</sup>

Das eingangs von Nishida erwähnte »Nichts« ist also nicht nichts. Eine »Ästhetik der Leere« – so auch in der japanischen Innenarchitektur – meint die Absenz von gegenständlich Seiendem, die man in der Vorstellung anstreben soll. Denn das Leerwerden ist eine Vorübung auf dem Weg zur eigentlichen vollkommenen Wirklichkeit, in der man in einer höheren kosmischen Einheit aufgehen kann.

## 2.5. Erstes Zwischenfazit

»Ich bin Hindu, Moslem, Christ und Jude« soll der berühmteste Hindu aller Zeiten, Mahatma Gandhi, gesagt haben,<sup>820</sup> der 1947 mit gewaltlosem Widerstand die Macht der englischen Kolonialherren brechen konnte und Indiens Weg in die Unabhängigkeit ermöglichte. Gandhi hielt wie Martin Buber die christliche Bergpredigt für einen der wichtigen Texte der Menschheit. Man mag aus »westlicher« oder islamischer Sicht von solchem Synkretismus befremdet sein (obwohl auch der islamische Sufismus mit seiner Liebesethik tolerant gegenüber allen Religionen war und daher der Orthodoxie immer schon

<sup>818</sup> Obert, a. a. O., S. 85.

<sup>819</sup> Seckel, *Buddhistische Kunst Ostasiens*, S. 182.

<sup>820</sup> Weshalb fehlt der Buddhismus? Weil Buddha aus Hindu-Sicht auch Hindu war, oder weil es im Buddhismus keinen Personbegriff bzw. keine Vorstellung von Seele gibt?

suspekt). Doch es handelt sich hier nicht um eine Religion des kleinsten gemeinsamen Nenners, die alle Unterschiede weglegt oder nivelliert. Denn gerade der Hinduismus ist aufgrund seiner grundsätzlichen Pluralität prädestiniert, Unterschiede gelten zu lassen und Anderes als Bereicherung zu sehen, und trotzdem durch die Unterschiede hindurch, die nicht als andersartig und als Gefahr abgewehrt werden müssen, das zugrundeliegende Eine im Auge zu behalten. Es mag mitspielen, dass in der buddhistischen Logik Gegensätze nicht als kontradiktorisch im Sinne der aristotelischen Logik, sondern als komplementär gesehen werden.<sup>821</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch die sog. Ramakrishna-Mission des Neohinduismus zu sehen, denn Shri Râmakrishna (1836–1886) war die erste geistige Autorität der Neuzeit, die die innere Einheit aller offenbarten und orthodoxen Religionen lehrte. Er hatte nicht nur die jeweiligen Heiligen Schriften studiert, sondern soll auch eine unmittelbare Erfahrung des Christentums und des Islam gehabt haben. Und auch Cusanus hatte von einem Zusammenfall der Gegensätze in einem jenseitigen Unendlichen, in Gott, gesprochen und von *einer* Religion »in rituum diversitate«.

In der Tat habe ich gezeigt, dass die großen Religionen neben gravierenden Unterschieden auch viele frappierende Gemeinsamkeiten aufweisen, Überschneidungen, die uns das Verstehen erleichtern, weil die »anderen« Religionen sich nicht als total fremd erwiesen haben.

Schöpfungsmythen, Heilserwartung und Hoffnung auf Erlösung, Vorstellungen von Transzendenz und Immanenz in unterschiedlicher Ausprägung, Versenkung in Gebet bzw. Meditation und vor allem die sich oft so ähnliche Mystik der Religionen, verbunden mit Zügen negativer Theologie, das sind Gemeinsamkeiten, die sich in unterschiedlicher Akzentuierung überall wiederfinden lassen. Gerade für die Mystik konnte ich zeigen, dass die großen abrahamitischen Religionen sich in dieser Frage auch untereinander beeinflusst haben, und auch die Ähnlichkeit des Sufismus mit der Advaita-Vedanta und der taoistischen Mystik ist bemerkenswert.<sup>822</sup> Ich konnte

<sup>821</sup> vgl. Münnix, Kontradiktion und Komplementarität. Ist »die« Logik universal? In: Bickmann/Scheidgen et al. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, S. 265–280.

<sup>822</sup> Izutsu stellt sogar in einer vergleichenden Analyse ungläubliche Ähnlichkeiten zwischen Sufismus (bei Ibn Arabi) und Taoismus (bei Lao-Tse und Tschuang-Tse) fest, sogar im Bereich der Existenz des Absoluten, wo Ibn Arabi sogar von »Atmen«

auch zeigen, dass die Strömungen negativer Theologie unterschiedlich stark ausgeprägt sind: Während sie im Judentum und Islam vorherrschend sind und zu Bilderverboten bzw. auch zu Umgehungs-techniken geführt haben, sind sie im Christentum – nicht nur wegen seiner Abkunft aus dem Judentum – durchaus immer schon umstritten gewesen, weshalb es heute Bildlosigkeit, Bildscheu und – in geringen Maßen – Bilderverehrung nebeneinander gibt. Die pauschalen Klischees vom bildervergötzenden und daher heidnischen »Westen« sind also eher unangebracht. Und auch im Buddhismus gibt es bei genauerem Hinsehen keineswegs Anbetung von Buddha-Abbildern: Die Bildnisse müssen in ihrer Zeichenfunktion gesehen werden und verweisen auf die in jedem Menschen angelegte Buddha-Natur, und damit auf ein Jenseits von Bild und Sprache. Und das ist tatsächlich meist auch im bilderfreundlichen Hinduismus der Fall, denn über jedes Bild, das als Verkörperung eines Gottes verehrt wird, kann man das dahinterstehende eine kosmische Urprinzip verehren, das die Inkarnationen des Göttlichen in Gang gesetzt hat. Stoddarts Klassifikation religiöser Kulturen als »ikonodul« bzw. »anikonisch« greift also bei weitem zu kurz. Denn es gibt schon innerhalb der jeweiligen Religionen oft große Bandbreiten und Verschiedenheiten im Umgang mit Bildern und den Zeichen, die sie ersetzen sollen; und nicht selten haben die Bildnisse auch Zeichenfunktion.

Was genau ist im Bild präsent, und wie? Und was genau bedeuten Zeichen? Erlauben sie Zugang zu einer Sinndimension, die uns sonst verschlossen wäre, oder versperren sie uns bewusst etwas, das unerreichbar bleiben muss? Diese im Hintergrund stehenden Fragen sind auch von Bedeutung für den philosophischen Bilderstreit um Semiotik und/oder Phänomenologie, um Absenz oder Präsenz.

Die Analyse hat auch gezeigt, dass »unser« meist zweidimensionaler Zeichenbegriff zu kurz greifen kann: Auf dem Hintergrund der (statischen) platonischen Zweiweltentheorie und den seit dem Höhlengleichnis paradigmatischen optischen Metaphern für Denk- und Erkenntnisprozesse hat sich ein Primat des Sehsinns für unsere Naturverhältnisse und unsere Naturerkenntnis entwickelt, den wir so in anderen Kulturen nicht voraussetzen können. Wir »sehen« uns als Subjekte Erkenntnisobjekten gegenüber und haben einen aktiven

---

spricht. S. etwa S. 487ff das Kapitel »The Self-Evolvement of Existence«. (S. 488: »The creative drive of Existence gushes forth out of the depth of Absolute. This is the phenomenon which Ibn Arabi calls the ›breath of the Merciful.«)

Blick entwickelt, der in Bildern mit zentralperspektivischen Darstellungen genau diese Art des Sehens imitieren wollte. Genau diese Art des aktiven Sehens aber galt im Islam als suspekt. Hier hat sich nach heftigen philosophischen Auseinandersetzungen keine Optik des Blicks, sondern eine des Lichts entwickelt,<sup>823</sup> denn man muss sich vom göttlichen Licht erfüllen lassen, wozu Plotins Lichtmetaphysik und sein Emanationsgedanke beigetragen haben.

Es wird nun auch deutlich, weshalb postmoderne Denker in der Nachfolge Heideggers, der einem »Vernehmen des Seins« das Wort redet, eine Abkehr vom Visualprimat nach westlicher Vorstellung fordern.<sup>824</sup>

Denn mit dem Paradigma der Pluralität muss man offen für andere kulturelle Prägungen auch im Bereich der Sinneswahrnehmungen werden und sich um Verstehen des Andersartigen bemühen. Doch wie wir sahen, kann es auch und schon im Bereich des Sehens unterschiedliche kulturelle Prägungen geben, deren Kenntnis für besseres Verstehen unerlässlich ist.

Ich hatte bereits an anderer Stelle in Bezug auf eine postmoderne »Aisthesis als Moral der Sinne« gezeigt, dass eine vertikale und horizontale Dekonstruktion der sog. »Fünfsinne« zutage bringt, dass es nicht nur historische, sondern auch kulturelle Normierungen von Wahrnehmung gibt.<sup>825</sup> Allerdings geht Welsch, wie man sehen konnte, mit seiner Forderung nach einer »Kultur des Hörens« und seiner (guten) vergleichenden Analyse von Gesichts- und Gehörsinn (u. a. stellt er Gegenstands- gegen Sozialorientierung) nicht weit genug. (In frühen vedischen und ayurvedischen Schriften wird z. B. besonders der Geschmackssinn analysiert.<sup>826</sup>) Offensichtlich ist, dass sich das Judentum durch das Bilderverbot zu einer Kultur des Hörens entwickelt hat und eine ganze Symbolkultur ersann, um der zutiefst heidnischen Vorstellung von Realpräsenz des Abgebildeten im Bild zu entgehen. Und bewegt man sich gar in den Bereich des prozesshaften chinesischen Denkens, so wird klar, dass die Rede von Abbild und Urbild, bzw. vom Zeichen als Hinweis auf ein wie auch immer geartetes Urbild kaum Sinn macht, denn es geht mit dem Paradigma des Atmens und propriozeptiven, eigenkörperlichen Wahrnehmungen

<sup>823</sup> In diesem Punkt folge ich Belting, *Florenz und Bagdad*, a. a. O.

<sup>824</sup> s. Heidegger, *Holzwege*, S. 33 und Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, S. 231–259.

<sup>825</sup> Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 210–213.

<sup>826</sup> Jütte, *Geschichte der Sinne von der Antike bis zum Cyberspace*, S. 33.

gen um ein Sich-Einschwingen in rhythmische Naturprozesse, in die man sich auch mit der Produktion von Bildern stellte. Auch hier steht unsere Art des Sehens und Abbildens keineswegs im Vordergrund, denn wir denken nicht ausschließlich in Kategorien des Wandelbaren. Ein zweidimensionaler Zeichenbegriff ist eher statisch zu denken.

Während das »westliche« Sehen Distanzierungsleistungen (von Subjekt und Objekt) beinhaltet, ist das chinesische eher auf Einheit gerichtet und will die Harmonie mit der prozesshaften Natur nicht versperren, denn auch über sie führt ein Weg zur Transzendenz. Für das Philosophieren über und mit Bildern ergeben sich hier aus den geschilderten Zusammenhängen mit je anderen Zugängen zur Wirklichkeit, davon bin ich überzeugt, Vorprägungen für das jeweilige Bilddenken, die die Positionen im aktuellen philosophischen Bilderstreit beeinflussen. Hier muss ein ganz anderes Panorama entfaltet werden. Und von diesem ganz anderen Bilderstreit soll im folgenden Teil die Rede sein. Auch er kann in eine Art Kulturkampf ausarten, wie sich zeigen wird.