

Begegnung von Ost und West

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann in Europa und Nordamerika ein tiefgreifender Prozeß geistiger und kultureller Wandlung. Er führte unter dem Einfluß des Rationalismus zu einer beispiellosen Entwertung der bisherigen Überlieferungen, wobei versucht wurde, den Menschen allein auf sich selbst und auf seine Vernunft zu stellen. Parallel dazu erfolgte eine ungeheure Steigerung der Güterproduktion und der Schnelligkeit der Fortbewegung, seitdem 1769 die Dampfmaschine erfunden worden war. Die Situation des Ostens war im Vergleich dazu durch eine starke Vernachlässigung der rationalen und technischen Seiten des Daseins gekennzeichnet. Das führte zu einer Vertiefung der geistigen und kulturellen Kluft zwischen Ost und West.

Unter dem Einfluß einer immer offenkundiger werdenden Sinnkrise und einer zunehmenden ökologischen Krise ist vielen in Europa und in den USA die genannte Entwicklung in den letzten beiden Jahrhunderten fragwürdig geworden. Zur Sinnkrise zählt unter anderem der fortschreitende Zerfall der bis dahin bestimmenden sozialen und geistigen Einbettungssysteme wie Ehe, Familie oder die angestammten Religionsformen. Und um die ökologische Krise zu umreißen, braucht man lediglich Stichworte wie die hemmungslose Bevölkerungsexplosion, die Vernichtung natürlicher Ressourcen wie die des Öls oder die Gefahren durch die Atomkraft zu erwähnen. Hiroshima und Tschernobyl sind zum Menetekel unserer Welt geworden.

Es wäre einseitig, wollte man die gegenwärtige Misere unserer Zivilisation der Aufklärung in die Schuhe schieben, ging es ihr dabei doch um ein höchst menschengemäßes Ziel, nämlich um den Aufbruch des Menschen „aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant). Um so verheerender ist, daß unser „offizielles“ Denken immer noch weitgehend weniger von den Grundgedanken der Aufklärung, sondern eher von deren einseitig rationalistischen Zerrformen beherrscht wird. Diese Zerrformen bestehen natürlich nicht darin, daß etwa „zu viel“ gedacht würde. Vielmehr bedeuten sie, daß viele Zeitgenossen höchst gedanken- und phantasielos nur noch das als existent ansehen, was in den engen Rahmen hineinpaßt, den einige Wissenschaftler der westlichen Welt unter dem Eindruck der von ihnen gründlich mißverstandenen Aufklärung und unter dem Einfluß von antireligiösen Affekten gesteckt hatten. In seiner Einseitigkeit hat dieser Rationalismus inzwischen einen Punkt erreicht, wo er – wie Erich Fromm schrieb – zur äußersten Irrationalität geworden ist.

Einsichtige Menschen im Westen haben immer mehr die Begrenztheit unseres Denkens und unseres Lebensstils erkannt. Junge Menschen wehrten sich mit Recht gegen das abstrakt und unlebendig gewordene Denken, das unsere Zivilisation beherrscht, gegen ihren Nihilismus, der seine Unfähigkeit, sich für Werte zu entscheiden, als Toleranz ausgibt und der schließlich zu einem Zerbröckeln der angestammten Kultur führte, vor allem aber gegen den zunehmenden Materialismus, der ihnen nur Steine statt Brot gibt. Sie standen aber auch den tradierten Religionsformen skeptisch gegenüber, denn von ihnen bekamen sie nur unbegreifliche Dogmen und überlebte Traditionen, seitdem „die theologische Landschaft von Erfahrung reingefegt worden ist“¹. Allenfalls wurden sie mit der Rolle mäßig qualifizierter Sozialarbeiter abgespeist, die sich gegen gesellschaftliche Mißstände allüberall um sie herum zu engagieren hatten. Ein unmittelbares Erleben aber oder gar einen Glauben, der das Herz ebenso zufriedenstellt wie den Kopf, vermißten sie.

Reife, religiös engagierte Menschen fühlten freilich oftmals nicht viel anders. Als Gewährsmann sei der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker zitiert, der in seiner „Selbstdarstellung“ schrieb: „Ich bin stets und nicht unwillig Mitglied der lutherischen Kirche geblieben. Aber soviel mich das Neue Testament anging, so wenig ging mich, so schien mir zu meiner Enttäuschung immer wieder, die Kirche an. An den Stellen, an denen ich suchte, in der Ethik und in der Mystik, forderte sie mich nicht; sie mutete mir weder die Bergpredigt noch das Johannes-Evangelium zu... Ich habe mich seitdem, in wacher Bewußtheit der tiefen kulturellen Differenzen, im spirituellen Asien selbstverständlicher zu Hause gefühlt als in Europa. Ich wußte: dort gibt es Menschen, die sehen und sind.“²

Kein Wunder, daß sich der Blick auch vieler anderer Menschen immer mehr auf die Lebensweise und die Existenzformen Asiens richtete. Sie ahnten meist mehr, als daß sie es hätten formulieren können, daß dort oftmals noch mehr innere Substanz vorhanden ist als bei uns mit unserer einseitigen Extraversion, die die Technik ebenso bestimmt wie die Politik, die Wirtschaft nicht viel anders als die Theologie. Einseitig nach außen gerichtet zu sein, schafft aber fast zwangsläufig das Gefühl, kein Ich zu haben. Suzuki hat das trefflich formuliert: „Alles Äußere sagt dem Individuum, daß es nichts ist, während alles Innere davon überzeugt, daß es alles ist... Jeder von uns hat dieses Gefühl, wenn er still sitzt und tief in die innerste Kammer seines Wesens blickt. In ihr regt sich etwas und flüstert ihm mit einer winzigen Stimme zu, daß er nicht vergebens geboren wurde.“³

Während man sich also hierzulande vielfach und nicht unbegründet der asiatischen Kultur zuwandte, entdeckte man dort mehr und mehr, daß man sich nicht länger den naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des Westens entziehen kann. Diese Einsicht führte dort zu einer ähnlich umfassenden geistigen Krise, wie sie heute bei uns stattfindet: Zunächst wehrte man sich lange Zeit gegen das Unumgängliche, denn die Chinesen und die anderen asiatischen

Völker liebten das Leben, wie es ist, über alles. Sie wollten es nicht in ein Mittel verwandeln, mit dessen Hilfe man es in eine völlig neue Bahn lenken kann⁴. Als dann freilich erst einmal der Bann gebrochen war, geschah das Aufgeben der traditionellen Haltung und die Aneignung der westlichen Lebensformen dort oftmals ähnlich überstürzt und einseitig, wie bei uns vielfach der Wunsch besteht, aus der eigenen Misere mit Hilfe der Errungenschaften des Ostens herauszukommen. Aber auch wenn man von derartigen Extremen absieht, bleibt doch die paradoxe Tatsache übrig, daß sowohl im Osten wie im Westen besonders vernünftige Leute gerade das begierig aufgriffen, was den Einsichtigen des anderen Kulturkreises zum Problem, ja zum Überdruß geworden war.

Die Reaktion im Westen auf das in den letzten Jahrzehnten geradezu sprunghaft zunehmende Interesse vieler, namentlich junger Menschen an der spirituellen Wirklichkeit des Ostens war keineswegs nur zustimmend. Vielmehr kam es gerade von seiten anderer nachdenklicher Zeitgenossen, auch solcher, die keineswegs kritiklos jedem „fortschrittlichen“ Amerikanismus frönten, zu einer leidenschaftlichen Ablehnung derartiger „Moden“. Das war der Beginn einer heftigen Frontenbildung für und gegen eine Beschäftigung mit der östlichen Welt. Beide Standpunkte, der ablehnende wie der zustimmende, lassen sich schlagwortartig jeweils durch ein bekanntes Dichterwort charakterisieren. Das eine stammt von Rudyard Kipling, der im Jahr 1889 schrieb: „Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet“ – „Ost ist Ost, West ist West, und niemals werden sich die beiden finden.“ Dem steht Goethes Satz aus dem „West-Östlichen Divan“ gegenüber: „Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen.“

Angesichts der heutigen geistesgeschichtlichen Situation wäre es kurzschlüssig, wollte man entsprechend der eigenen Vorliebe vorschnell denjenigen der beiden genannten Standpunkte denunzieren, der einem unsympathisch ist, ohne zunächst einmal zu fragen, welche Gründe zur anderen Sichtweise geführt haben. Aber bevor man das versucht, muß man die andere Frage vorwegnehmen, ob es ein charakteristisches westliches Denken überhaupt gibt, dem ein spezifisches östliches Denken gegenübergestellt werden kann. Bevor wir uns mit Einzelheiten dieses höchst komplexen Problems vertraut machen, müssen wir zunächst einmal einige Tatsachen vergegenwärtigen, die auf wenige thesenhafte Feststellungen verdichtet werden sollen.

1. Schon ein Blick auf den Globus zeigt, daß – gemessen an der ungeheuren Landmasse Asiens – Europa gleichsam nur eine vorgeschobene Halbinsel dieses Riesenkontinents ist. Da in Europa im Unterschied zu allen anderen Kontinenten so gut wie keine Wüsten vorkommen und auch die Alpen in historischen Zeiten durchaus zu überschreiten waren – im Unterschied zu den unüberschreitbaren Bergketten Asiens –, konnte sich hier eine Einheit in der Vielfalt entwickeln, für die es allein schon aus geographischen Gründen in Asien keine Analogie geben kann⁵.

2. Trotz der genannten unterschiedlichen Ausgangslage spricht vieles dafür, daß

es voneinander abgrenzbare europäische und asiatische Bewußtseinsformen gibt, wobei natürlich der Finne und der Norweger kein Sizilianer und Andalusier ist, genausowenig wie der Inder ein Japaner. Dabei ist der Mittlere Osten stärker indo-europäisch (Indien) oder mohammedanisch (Pakistan) als „rein“ asiatisch wie der Ferne Osten. Umgekehrt ist im südlichsten Teil Europas (Südspanien und Süditalien) bereits das nahöstliche Element fühlbar wirksam⁶.

3. Auch wer grundsätzliche Unterschiede zwischen den europäischen und den asiatischen Bewußtseinsformen annimmt, sollte sich deutlich machen, daß auf verschiedenen Wegen, zum Beispiel über die Seidenstraße, die Beziehungen zwischen Europa und Asien in geschichtlicher Zeit weitaus intensiver waren, als man lange Zeit angenommen hat. Dennoch hat die Ausstrahlung des jeweils einen Kulturkreises auf den anderen niemals das Ausmaß erreicht wie etwa der Einfluß Griechenlands oder Roms auf ganz Europa.

Gründe gegen eine Begegnung zwischen Ost und West

Fragt man sich, warum sich so viele ernsthafte Menschen sowohl im Osten wie im Westen gegen eine geistige Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Großkultur wenden, obwohl andere diese für unerläßlich halten, dann stößt man auf ganz verschiedene Argumente.

Da ist zunächst einmal der handfeste Einwand, eine solche Begegnung zwischen Ost und West zeige weniger den Charakter einer Synthese als vielmehr jenen einer *Vergiftung*. Diese Einschätzung drängt sich tatsächlich demjenigen auf, der die Verhältnisse nicht einseitig romantisch verklärt. Wir hierzulande müssen uns dabei freilich mit Beschämung eingestehen, daß bei diesem Vergiftungsprozeß der Osten unbeschreiblich viel schlechter weggekommen ist als der Westen. An diesem Faktum ändert auch der verhängnisvolle Einfluß nichts, der von so fragwürdigen Pseudo-Gurus ausgegangen ist wie zum Beispiel dem „Bhagwan“ Shree Raineesh oder von den Vertretern anderer sogenannter Jugendreligionen. Wer betont, daß das Verfallensein an deren Lockrufe nach „Befreiung“, „Erleuchtung“ und „Philosophie der Freude“ im Grund zur totalen Unterwerfung führte (im Sektenjargon redet man von „total surrender“), mitunter bis zum physischen Untergang, hat sicherlich recht, sollte dabei aber nicht übersehen, daß das Klima, das von derartigen Rattenfängern ausgeht, geistig eher in Kalifornien angesiedelt ist als im Himalaya. Mit spezifischer östlicher Geistigkeit hat es nichts zu tun. Vor allem aber darf man nicht übersehen, daß das auf solche Weise erzeugte Elend keineswegs das Massenelend aufzuwiegen vermag, das der Westen dem Osten eingimpft hat.

Wer jemals in Indien vor den Halden einer ausgeplünderten Landschaft stand, die es erst gibt, seitdem sich mit der westlichen Kolonialisierung auch der Gedanke einer brutalen Unterwerfung der Natur durchgesetzt hat, wer in asiatischen

Großstädten erlebt hat, wie endlose Autoschlangen wie eiserne Garotten ganze Stadtteile voneinander abschneiden, eine Folge einer kritiklosen Übernahme unserer Vorstellung von „Fortschritt“, oder wer durch die endlosen Slumviertel derartiger Großstädte gelaufen ist, die sich nur als Folgezustände einer hemmungslosen Bevölkerungsexplosion begreifen lassen, wird das Entsetzen darüber niemals mehr ganz von sich abschütteln können. Ohne ein Prophet zu sein, wird er voraussagen müssen, daß diese Lawine unaufhaltsam auch noch über die letzten relativ unberührten Enklaven des ursprünglichen Ostens hinwegrollen wird, die sich zum Beispiel noch in wenigen Seitentälern des Himalaya halten.

Neben das Argument der Vergiftung tritt der Gesichtspunkt der *Überflüssigkeit*. Viele Christen argumentieren, wir bedürften des Ostens nicht, um von ihm zu lernen. Sie weisen darauf hin, daß die eigene Religion durch die ausreichend bezeugte Gestalt Jesu Christi in ihrer einzigartigen Glaubwürdigkeit begründet wurde. (Jedenfalls sind seine Aussagen historisch besser gesichert als zum Beispiel die Aussagen Buddhas.) Später wurde dieser Glaube über 2000 Jahre durch eine Vielzahl Vertrauen schenkender Zeugen bis zum heutigen Tag bekundet. Ein Glaube, in dem die Nächstenliebe so sehr im Zentrum steht wie im Christentum, sei unüberbietbar. Im übrigen stehe keine der zentralen biblischen oder kirchlichen Aussagen ernsthaft im Widerspruch zur Vernunft, wenn man sich nur redlich bemühe, sie zu begreifen. Vor allem aber gebe das Christentum sowohl in bezug für unser Leben hier auf Erden als auch in bezug auf ein jenseitiges Leben Trost und Hilfe in menschlichem Unglück, in Leid, Not und Schmerzen. Daher sei es berechtigt, selbst im tiefsten Zweifel sich noch zu dem Standpunkt durchzuringen: „in dubio pro deo“ (Albert Görres).

Und was die Vermittlung von Transzendenzerfahrung angehe, wie sie der Osten gibt, so wird man – zumindest im katholischen Bereich – die Berechtigung einer solchen Bemühung nicht bestreiten. Wohl aber wird man gegen eine Überbetonung dieses Aspekts erhebliche Vorbehalte anmelden, vor allem wenn dabei technische, ja mechanische Aspekte so sehr im Vordergrund stehen, wie es vielfach im Osten der Fall ist. Dabei kann man sich auf das Neue Testament berufen, besonders auf Mt 25. Dort wird gesagt, daß wir unsere Erfüllung nicht mit Hilfe bestimmter Formen der Mystik finden. Wohl aber vereinigt uns das Befolgen der Gebote Gottes in der Pflichttreue des Alltags, in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen bereits nach dem Tod mit Gott⁷.

Diejenigen, die vorschnell nach dem Heil aus dem Osten schreien, berufen sich gern auf dessen angebliche *Sinnenfreudigkeit*, der die angebliche Sinnenfeindlichkeit des christlichen Westens gegenübergestellt wird. Bei näherer Betrachtung zieht allerdings auch dieses Argument nicht. Wer um die Ablehnung alles Sinnlichen weiß, die einem aus vielen Yoga-Sutras entgegenweht, und diese mit der Sinnenfreundlichkeit vergleicht, die vielfältig im Alten Testament bezeugt wird, weiß, wie unwissend und einseitig derartige Denominationen sind. Daß dies nicht

bloße Vergangenheit ist, zeigt sich sowohl im Barock als vor allem im Mittelalter, das man so gern als sinnenfeindlich verketzert. A. und W. Leibbrand haben das ausführlich in ihrer monumentalen Kulturgeschichte der Liebe „Formen des Eros“⁸ bezeugt. Und um schließlich auf eine (weder hier noch dort sexuelle) Liebesmystik zu stoßen, muß man sich nicht an den tibetischen Tantrismus wenden. Es genügt, sich an das Hohe Lied der Liebe oder an die lange Geschichte der christlichen Liebesmystik zu erinnern, wie sie zum Beispiel Evelyn Underhill in ihrem Mystikbuch darstellt⁹, um den Unsinn derartiger polarisierender Unterstellungen zu begreifen.

Versteckt sich am Ende gar hinter der Zuwendung zum Osten eine absurde Mischung aus Abendlandsmüdigkeit und versnobter Süchtigkeit nach Tiefe bei einer Gruppe korumpierter Westler, die vielleicht im heutigen „Zeitalter des Narzißmus“¹⁰ auch im Geistigen den Hals nicht genügend voll kriegen können? Gibt es also – zugespitzt gefragt – das T-Shirt mit der Aufschrift „Harvard University“ nicht nur beim kleinen Schüler und Angestellten, sondern – im übertragenen Sinn – auch beim dekadenten Intellektuellen?

Gründe für eine Begegnung zwischen West und Ost

Zweifellos sind die Gründe für die Beschäftigung mit dem Osten nicht nur vielfältig, sondern oftmals auch recht fragwürdig. Mit dieser Feststellung läßt sich aber das Interesse an der Geistigkeit des Ostens nicht abtun. Festzustellen ist lediglich, daß man bei dem Versuch, sich dieser Geistigkeit zu nähern, tiefer graben muß, als es heute oftmals geschieht. Dabei wird man sich darauf berufen können, daß ein solcher Versuch in einer jahrhundertealten Tradition steht, die das Abendland aufs tiefste befruchtet hat:

„Im 15. Jahrhundert wurde die christliche Kunst griechisch geläutert und durchseelt; im 17. Jahrhundert beginnt durch die Vermittlung der Jesuiten eine Renaissance fernöstlichen, besonders chinesischen Geistes. Der Barock ist wesentlich durch den chinesischen Universalismus mitgeprägt: Seiden, Porzellan, der Zopf und die Chinoiserien sind die Spuren des fernöstlichen Einflusses; die Philosophie und Ethik des Rokoko ist auf erstaunliche Weise eher konfuzianisch als christlich. In der Lebenszeit Mozarts treten die ägyptischen Altertümer und Mysterien des Nillandes in das Gesichtsfeld Europas.“¹¹

Alle die genannten Versuche dienten freilich dem Wunsch nach einer Vertiefung des Christentums, ohne daß dadurch dessen Kern angetastet wurde. Und auch heute scheint jeder Versuch absurd, der mehr will, indem er einen voreiligen Synkretismus propagiert. Zweifellos nicht nur berechtigt, sondern unabweisbar notwendig ist es aber, daß die Menschen miteinander reden müssen, wenn sie nicht weiterhin aneinander zugrunde gehen wollen. Vor allem aber sollten sie sich der „wechselseitigen Bestrahlung“¹² der verschiedenen großen Weltreligionen aussetzen. Der Versuch dagegen, eine homogene Weltkultur zu schaffen, wäre der

falsche Weg. Sie hätte vermutlich den Charakter eines faden Einheitsbreis. Das Gewachsene würde dann zu einer Art charakterloser Folklore verkommen, sozusagen zu einer Analogie des Ramsches, der einem in den Geschäften der internationalen Hotels angeboten wird. Wie bei jedem Ramsch würde dabei das je Eigenartige verlorengehen, weil die Formen des Denkens und Verstehens in Ost und West zu unterschiedlich sind, als daß man sie in einem Vergleich miteinander versöhnen könnte, der ja immer von gemeinsamen Grundvorstellungen und -begriffen auszugehen hat. Läßt man kompetente und miteinander befreundete Experten aus Ost und West zusammen diskutieren, dann kommen diese zum nämlichen Ergebnis: „Es gibt keinen gemeinsamen Horizont, in dem diese Verschiedenheiten zur Darstellung gebracht und vereinigt werden könnten.“¹³

Nicht um die Schaffung einer Einheit kann es also bei der Beschäftigung mit dem Osten gehen, sondern um die Sichtbarmachung der jeweiligen Eigenheit, und zwar dadurch, daß es gelingt, die eigene Welt mit anderen Augen zu sehen und so für das Spezifische der eigenen Kultur und der eigenen Geistigkeit sensibler zu werden. Das setzt freilich voraus, daß man selber eine eigene denkerische und religiöse Muttersprache besitzt und spricht, aber mehr noch, daß man sie auch versteht. Dafür gibt es bekanntlich keinen besseren Weg als denjenigen, sich mit einer fremden Sprache wirklich vertraut zu machen. Gerade dadurch kann man das Wesen des eigenen Glaubens besser begreifen.

„Glauben“ heißt sicherlich nicht, mehr oder minder sinnlose Sätze aus der Tradition kritiklos zu übernehmen. Was Glauben wirklich ist, macht die Etymologie deutlich. Dieses Wort leitet sich von der indogermanischen Wurzel „leubh“ ab, die mit folgenden seelischen Funktionen zusammenhängt: etwas begehren, liebhaben, loben, gierig verlangen, für gut und wertvoll halten, nachgeben, sich freundlich erzeigen, vertrauen. Damit wird zugleich gesagt, daß glauben nicht heißt, sich dem Objekt, dem man glaubt, passiv hinzugeben. Vielmehr bedeutet es, daß man dieses Objekt aktiv mit der eigenen Hingabe erfüllt. Damit ist zugleich mitgesetzt, daß jeder Glaube notwendigerweise mit der Sehnsucht nach Heil, zugleich aber mit der Bereitschaft zur Metanoia, zur Sinneswandlung der eigenen Person verbunden ist. Dieses geistige Umdenken ist nicht nur die dauernde Forderung der Predigt von Johannes dem Täufer und Jesus und von daher des Christentums, sondern auch für alle anderen Hochreligionen, aber auch für bedeutende „weltliche Orientierungssysteme“ wie die Psychoanalyse oder den Marxismus kennzeichnend.

Unterschiede im östlichen und westlichen Weltbezug

Naheliegenderweise können hier nur wenige Gesichtspunkte zum Unterschied zwischen dem östlichen und westlichen Weltbezug gebracht werden. Sie wurzeln

letztlich in Unterschieden in der *Weltauffassung*, die ihrerseits in total unterschiedlichen Ichstrukturen und ganz verschiedenen Subjekt-Objekt-Beziehungen gründen.

Die Welt wird im Osten in dem Sinn begriffen, daß alle Wesen Konglomerate von entstehenden und vergehenden Daseinsformen sind, also letztlich durch einen Fluß von Ereignissen begründet. Was wir als „Dinge“ nehmen, ist im Grund der täuschende Ausdruck eines Werdens und Vergehens. Die Täuschung besteht dabei darin, daß wir den Dingen selbständige Strukturen zuschreiben, aus Vorgängen Dinge machen.

Ob es für uns Menschen hinter diesem Fluß einen eigentlichen Kern in Form eines in sich konsistenten Wesens gibt, wird kontrovers aufgefaßt. Während die hinduistische Ātman-Lehre eine unzerstörbare Seele als Nukleus der menschlichen Existenz annimmt, bestreitet der Buddhismus auch dieses. Er lehrt ein Anātman: kein Ātman, keine Seele, kein auffindbares „Ich“, kein Selbst. Lama Tschögyam Trungpa, ein bedeutender buddhistischer Gelehrter, schreibt dazu:

„Das Gefühl einer Kontinuität und Festigkeit des Ichs ist eine Illusion. In Wirklichkeit gibt es so etwas wie ein Ego, eine Seele oder Ātman nicht. Es ist eine Aufeinanderfolge von Verwirrungen, die das Ego schaffen. Der Prozeß, der das Ich bildet, besteht tatsächlich aus einem Aufflackern von Verwirrung, einem Aufflackern von Aggression, einem Aufflackern von Besitzdenken, die alle nur binnen eines Augenblicks existieren.“¹⁴

Die Veränderungen der verschiedenen Dinge, aus denen sich alles zusammensetzt, seien es Dinge oder menschliche Wesen, unterliegen nach buddhistischer Auffassung ganz bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Daß unser Geist dies nicht anerkennt, hängt damit zusammen, daß wir durch die drei Grundübel Gier, Haß und Unwissenheit mitbestimmt werden. Dadurch verstricken wir uns in Aktivitäten, die Unheil hervorbringen. Gleichzeitig haben alle Wesen den Wunsch, frei von Leid zu werden. Einen Weg hierzu liefert im *Buddhismus* der achtfache Pfad der Erlösung vom Leid¹⁵:

1. *Vollkommene Erkenntnis*: Erkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Alles Leben ist Leiden, alles Leiden wurzelt im Begehren nach Sinneslust. Dem kann nur durch Aufheben dieses Begehrens nach Sinneslust ein Ende gesetzt werden. Der Weg dazu ist die Befolgung des Achtfachen Pfades.
2. *Vollkommener Entschluß*: der Entschluß zu Entsagung, Wohlwollen und Nicht-Schädigung von Lebewesen.
3. *Vollkommene Rede*: Vermeiden von Lüge, übler Nachrede und Geschwätz.
4. *Vollkommenes Handeln*: Vermeiden von Handlungen, die gegen die Sittlichkeit verstoßen.
5. *Vollkommener Lebenserwerb*: Vermeiden von Berufen, die andere Lebewesen schädigen können, wie Metzger, Handel von Waffen oder berauschenden Getränken.
6. *Vollkommene Anstrengung*: Förderung von karmisch Heilsamem und Vermeiden von karmisch Unheilsamem.
7. *Vollkommene Achtsamkeit*: beständige Achtsamkeit auf Körper, Gefühle, Denken und Denkobjekte, das sogenannte

Satipathāna. 8. *Vollkommene Sammlung*, die in den vier Versenkungen ihren Höhepunkt hat: in der Loslösung von den Begierden, im Erlangen innerer Beruhigung, im Gleichmut und schließlich im Verharren in Gleichmut und Wachheit.

Eng zum jeweiligen Weltverständnis in Ost und West gehört der Unterschied in der *Zeitauffassung*. Es entspricht der willensbetonten Auffassung des Westens, daß uns die Zeit im Bild des *Pfeils* erscheint, der aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft strebt. Hinter dieser Vorstellung steht die jüdisch-christliche Weltsicht, die uns alle geprägt hat, selbst wenn wir nicht mehr im christlichen Glauben aufgewachsen sind: Unsere Welt ist durch einen Urakt ins Sein gerufen worden, durch die Schöpfungstat Gottes, oder, im Mythos der heutigen Naturwissenschaft, mittels eines Urknalls, dessen Nachwehen man heute noch in Form der Pentzias-Strahlung nachweisen kann. Diese Welt soll dereinst an ein *Ziel* kommen. Die Physiker nehmen einen letztlichen Wärmetod an, die Gläubigen eine letzte Aufgehobenheit bei Gott „im Haus des Herrn“ (Ps 23,6). Der Physiker postuliert analog dazu eine ewige Ruhe des gesamten Kosmos, weil die Entropie erloschen ist.

Die ewige Glückseligkeit, die den Christen erwartet, wenn er im Haus des Herrn bleiben wird, ist für den Asiaten emotional ein Alptraum und logisch eine *Contradictio in adjecto*, weil er viel mehr von der unmittelbaren Erfahrung herkommt: Glückseligkeit ist für ihn nicht statisch, sondern nur im ewigen Wechsel vorstellbar. Im übrigen ist Zeitlosigkeit für ihn insofern unvorstellbar, als der Buddhismus schon längst die Einsicht der modernen Physik vorweggenommen hat, daß die Zeit nicht isoliert gedacht werden kann, sondern mit der übrigen Wirklichkeit zusammen ein Kontinuum bildet. Außerhalb dieser Kontinuität hat sie keine Existenz und entpuppt sich dadurch als Illusion.

Das Bild für die Zeit ist in Asien nicht der Pfeil, sondern das *Rad*, das sich ohne Anfang und Ende dreht, wobei zugleich die Geschichte angesichts ihrer ungeheuren Komplexität für den Menschen nicht erfassbar ist. Wie fremd den Asiaten unsere Erlebnisweise von Zeit ist, kann man schon an der Sprache sehen. Im Hindi, einem Sammelnamen für die nordindischen Dialekte, gibt es keine Worte für gestern-heute-morgen, sondern nur zwei Begriffe (sofern es berechtigt ist, hier überhaupt von Begriffen zu reden): „aj“, „heute“, sowie „kal“, was sowohl „gestern“ wie „morgen“ heißen kann¹⁶.

Sowohl in der westlichen wie in der östlichen Auffassung ist eine Grundgefahr enthalten: in der westlichen, daß das Leben in einen funktionalen Ablauf hineingepreßt wird, bei dem die Gegenwart zu einer Zukunft denaturiert wird, der wir „entgegenwarten“. Die Gefahr des östlichen Weltverständnisses ist dagegen, daß man in eine zeitlose Gegenwart hineinversinkt, ohne die notwendige Vorsorge für die Zukunft zu treffen. Ja, oftmals bleibt dadurch – trotz der buddhistischen Lehre vom Mitleid – das Gefühl für die Mitwelt unentwickelt.

Einen anschaulichen Zugang zum östlichen, speziell zum buddhistischen Weltbezug gibt der japanische Gelehrte Fumio Hashimoto am Beispiel des Verhältnisses eines Herren zu seiner Katze:

„Wenn der Priester ‚Tama! Tama! Tama!‘ ruft, so reagiert die Katze darauf und blickt zu ihm hin... Ohne den Ruf ‚Tama! Tama! Tama!‘ würde die Katze nicht zum Herren hinblicken, und ohne das Hinblicken der Katze wäre der Ruf sinnlos. Der Ruf des Herren und das Hinblicken der Katze sind zwei und doch nicht zwei. In diesem Augenblick sind der Herr und die Katze eins... Dieses Einssein von Herrn und Katze sollen Sie aber nicht als etwas Begrifflich-Logisches denken. Sie sollen nicht etwa an eine höhere Einheit denken, in die Herr und Katze zusammen hineingehören. Sie sollen auch nicht etwa an ein Herr-und-Katze-Verhältnis denken. Eine solche höhere Einheit oder ein solches Herr-und-Katze-Verhältnis ist nur ein Produkt des logischen Denkens, nur ein Begriff. Es ist keine echte Einheit. Eine echte Einheit ist nur die erlebte und erlebbare Einheit von Herr und Katze. Wenn der Herr ‚Tama! Tama! Tama!‘ ruft, denkt er an nichts anderes mehr. Denkt er dann noch etwa an seine Frau? An seine Kinder? An seinen Beruf? Er denkt an nichts, er denkt nur an die Katze, er denkt nicht einmal daran, daß er der Herr der Katze ist, er vergißt sich selbst, er verliert sich buchstäblich an die Katze, er ist nicht mehr er selbst, er ist die Katze geworden. Die Katze ist alles. Im Universum ist für ihn nichts mehr als die Katze. Für ihn ist die Katze das Universum. Er ist an die Katze verloren und selber entleert. Diese Verlorenheit nennt der Buddhismus ‚sammai‘, sanskritisch ‚samādhi‘, die Sammlung, und diese Entleertheit nennt er ‚ku‘, sanskritisch ‚śūnyatā‘, die Leerheit.“¹⁷

Ganz anders ist der Weltbezug im Westen. Der westliche Mensch fixiert das Objekt als „ob-iectum“, als das, was „gegen“ das Subjekt „geworfen“ ist. Das Objekt hat den Charakter eines „Gegen-Stands“, der vom Subjekt unabhängig ist. „Die Nabelschnur zwischen Subjekt und Objekt ist radikal durchschnitten.“¹⁸ In günstigen Fällen führt das zu der Überzeugung, man müsse mit diesem „Objekt“, sei dieses Gott oder ein Mensch, in eine „dialogische Beziehung“ (Buber) treten. Dabei bleibt aber immer das Subjekt Subjekt und das Objekt Objekt. Dazu tritt jedoch die innere Notwendigkeit, alle anderen Objekte zu unterwerfen oder zumindest zu kontrollieren.

Zweifellos wird im Schöpfungsauftrag die Unterwerfung der Natur gefordert, wenn in Gen 1,28 der Mensch dazu veranlaßt wird, sich „die Erde untertan zu machen“. Heute verharmlost man unter dem Eindruck einer mehr und mehr aus den Bahnen geratenden Technik allzu leicht diesen Auftrag. Damit verleugnet man aber, mit welch starken Worten er belegt wird, nämlich mit den Ausdrücken, die wörtlich übersetzt „treten“, „trampeln“ (zum Beispiel die Kelter) oder „niedertreten“ bedeuten¹⁹. Soll die genannte Aufforderung nicht mißbraucht werden, setzt das voraus, daß man sie, wie es in Gen 1,26–28 bezeugt ist, von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen abzuleiten vermag. Verschwindet aber diese Gewißheit einer Gottesebenbildlichkeit, dann ist dem Mißbrauch des Schöpfungsauftrags Tür und Tor geöffnet.

Vermutlich hängt es nicht nur mit dem Einfluß Griechenlands zusammen, sondern in hohem Maß auch vom Lebensgefühl des Alten Testaments, daß sich nur im Westen das naturwissenschaftliche Denken ausbilden konnte. Ein zentraler Bestandteil dieses Denkens ist das Experiment. Jedes Experiment basiert unter

anderem darauf, daß ein in der Natur vorkommender Vorgang unter kontrollierten Bedingungen in eine extreme Situation hineingezwungen wird. Diese Entwicklung scheint dem Osten fremd zu sein. Charakteristischerweise hatte man zum Beispiel in China viele Entdeckungen schon längst gemacht, bevor sie – unabhängig davon – im Westen, unter Umständen Jahrhunderte später, wiederentdeckt wurden. Das Bedürfnis aber, diese Entdeckungen technisch auszunützen oder mit ihnen in der Weise des systematischen Experiments umzugehen, sie tiefer zu erforschen und weiterzuentwickeln, gab es nur im Westen.

Die Verschiedenheit in den Mentalitäten, die zu den genannten Unterschieden im Zugang zur Wirklichkeit führte, hat Suzuki kurz und prägnant folgendermaßen zusammengefaßt:

„Der westliche Geist ist „analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv, individualistisch, intellektuell, objektiv, wissenschaftlich, verallgemeinernd, begrifflich, schematisch, unpersönlich, am Recht hängend, organisierend, Macht ausübend, selbstbewußt, geneigt, anderen seinen Willen aufzudrängen.“ Die Wesenszüge der Mentalität des Ostens dagegen können nach Suzuki folgendermaßen charakterisiert werden: „synthetisch, zusammenfassend, integrierend, nicht unterscheidend, deduktiv, unsystematisch, dogmatisch, intuitiv (bzw. affektiv), nicht diskursiv, geistig individualistisch und sozial kollektivistisch.“²⁰

Aus dieser Zusammenstellung läßt sich zugleich ein weiteres wesentliches Argument für die Notwendigkeit ableiten, daß sich der Westen mit dem Osten zu beschäftigen habe. Die für unser Denken kennzeichnende Abnabelung des Objekts vom Subjekt beschwört nämlich zwangsläufig die Gefahr herauf, daß dieses sozusagen gegen das Subjekt revoltiert. Das wird sehr deutlich bei Sartres Ausführungen über den Blick, sozusagen eine Antipode zu Hashimotos Umgang mit seiner Katze:

„Ich sitze in einem Park und sehe die alten Bäume, die Allee, den Rasen, den Himmel, die ziehenden Wolken. Ich selbst bin der Mittelpunkt für alle diese ‚Dinge‘. Alles, was ich sehe, gruppiert sich um mich. Genauer gesprochen, ich gruppiere im Sehen alles um mich als den Nullpunkt. Mein Sehen ist ein Ordnen. Durch das Sehen vollziehe ich eine bestimmte Anordnung des Seienden.“ Aber nun geschieht folgendes. „Plötzlich taucht ein anderer Mensch im Park auf. Zunächst nehme ich ihn als einen Gegenstand, ein Objekt unter anderen gegebenen Objekten. Zu den bestehenden Bezügen, die ich zu den Dingen entfaltet habe und wodurch sich meine Umwelt konstituierte, kommt eben der neue Bezug zum Objekt-Mitmenschen hinzu. Aber bald gebe ich mir Rechenschaft, daß dieses neue Objekt ein privilegiertes Objekt ist. Wodurch? Dadurch, daß er sich nicht einfach durch die Abstände, die zwischen den Dingen festgelegt wurden, einfangen läßt, sondern daß er selbst Entfernungen entfaltend ist.“ Was dadurch für ihn geschieht, schildert Sartre sehr eindrücklich: „Ich verliere meine zentrale Stellung, mit Bestürzung stelle ich fest, daß ich nicht das einzige Zentrum bin, sondern daß der andere auch Zentrum ist. Ja mehr noch, indem er die Dinge aus meiner Umgebung im Betrachten auf sich zu gruppiert, raubt er mir meine Welt. Ich gehe meiner Welt verlustig. So ist plötzlich ein Objekt erschienen, das mir die Welt gestohlen hat. Alles ist an seinem Platz, alles immer noch für mich da, aber alles ist zugleich durch ein unsichtbares und starres Ausfließen zu einem Objekt hin durchzogen. Das Erscheinen des anderen in der Welt entspricht also einem starren Entgleiten meines gesamten Universums, bedeutet eine Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung unterhöhlt, auf die ich zugleich aus bin.“²¹

Unterschiede im religiösen Grundakt

Vielleicht werden die verschiedenen Wirklichkeitsbezüge nirgends besser sichtbar als in der unterschiedlichen Bedeutung, die Jesus und Buddha für die Christen bzw. die Buddhisten haben. Nach christlicher Auffassung hat die Welt ein Ziel, nämlich die Selbstmitteilung Gottes an sie. In dieser Selbstmitteilung kommt Jesus von Nazaret eine ganz zentrale Stellung zu: In ihm erfolgte die Menschwerdung Gottes. Jesus ist insofern eine völlige Ausnahmeerscheinung. In ihm wurde „das Wort Fleisch“ (Joh 1,14). Er ist also der absolute und endgültige Heilsbringer.

Für den Buddhisten dagegen ist der historische Buddha Gautama Shakyamuni, der etwa 560–480 vor Christus lebte, kein Messias, sondern die Manifestation eines evolutionären Prinzips, also das Sichtbarwerden dessen, was im Menschen steckt²³. Die Buddhanatur ist demnach die wahre, unveränderliche und ewige Natur aller Menschen. Da alle Wesen diese Buddhanatur besitzen, ist ihnen allen möglich, Erleuchtung zu erlangen und ein Buddha zu werden, unabhängig davon, auf welcher Ebene der Existenz sie sich gerade befinden²⁴.

Charakteristisch für die genannte Verschiedenheit der jeweiligen Natur von Jesus und von Buddha ist der unterschiedliche Zugang zur Welt und zu den Menschen bei beiden. Jesus nimmt diese Erde und die auf ihr lebenden Menschen radikal ernst. Er gibt ihnen zwar eine Ethik in der Bergpredigt, im übrigen aber keine Lehre, sondern eine Speise: „Ich bin das Brot des Lebens“. Und seine letzte Bitte an den himmlischen Vater im Hohepriesterlichen Gebet bezieht sich auf den Menschen auf der Erde: „Ich bitte nicht, daß Du sie aus der Welt wegnehmest, sondern vor dem Bösen bewahrest.“ (Joh 17,15). Schließlich krönt er seine Liebe zu den Menschen hier auf Erden durch seine Opfertat am Kreuz. Mit Recht ist, wenn man das alles bedenkt, ein Zentralbegriff des Christentums der der *Inkarnation* Christi. Für Buddha dagegen geht es um genau das Umgekehrte, nämlich um *Exkarnation*. Das diesseitige Leben ist ihm letztlich Täuschung, Maya. Diese besteht darin, das phänomenal Gegebene für das einzig Wirkliche zu halten, statt zu begreifen, daß so nur der Blick auf das Essentielle verstellt wird.

Dazu treten die Unterschiede in der religiösen Praxis. Im einen Fall steht das Gebet im Zentrum, im anderen die Versenkung. Für das biblische Gebet ist nicht die mystische Versenkung das Ziel der Heilssehnsucht, sondern der zuversichtliche Glaube an den gnädigen Vatergott. Findet sich auf der einen Seite ein stilles, schweigendes Versunkensein, so zeigt sich dort ein lautes Rufen und Schreien; während sich auf der einen Seite ein allmähliches Einsinken in den tiefen Frieden ereignet, geht es dort um ein leidenschaftliches Verlangen der Gottesherrschaft.

„Dort eine fortschreitende Läuterung von allen Affekten, Gefühlen und Willensregungen, ein radikales Ersterben aller Lebenstendenzen, ein völliges ‚Entwerden‘ – hier der spontane und gewaltsame Durchbruch des übermächtigen Affektes, ein Aufjauchzen aus höchstem Glück, ein Aufschreien aus tiefster Not, ein Aufatmen aus reinster Menschenliebe, kurz ein ‚Ausschütten des Herzens‘. Dort die

unberührte Einheit, der ungestörte Friede, das völlige Erlöschen des Lebenswillens – hier die aufwühlende Erregung, die sich aufbäumende Leidenschaft, der frische, kraftvolle, gesunde Wille zum Leben.“²⁵

Meditation in Ost und West

Ist angesichts des Gesagten die Meditation nicht im Tiefsten gegen den christlichen Glauben gerichtet? Ich meine, daß man diese Frage aus verschiedenen Gründen verneinen muß, allein schon deshalb, weil Jesus offenbar selber meditiert hat. Einen eindeutigen Hinweis dafür gibt die Versuchungsgeschichte. Aus ihr folgt aber auch, daß Jesus sich nicht ausschließlich auf eine einzige Form der Zuwendung zu Gott beschränkt, obwohl er selber einen bestimmten Gebetstyp, den dialogischen, favorisiert. Bemerkenswerterweise ereignet sich die Versuchung nach der Jordantaufe. Jesus sucht nach dieser Erfahrung die Stille auf. Dort tritt an ihn der Teufel mit dem Angebot heran, er solle aus eigener Vollkommenheit Wunder tun, statt auf Gott zu hören und ihm alles zu überlassen. Dies muß als Verführung durch eigene unbewußte Machtansprüche begriffen werden, die durch die Meditation ins Bewußtsein treten. Der Teufel, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, muß dabei als mythologisches Bild der eigenen Seelenregungen zu verstehen sein. Dafür spricht zum Beispiel, daß man von ihm nur hört, ihn aber nicht auch sieht.

Daß Meditation und Christentum miteinander vereinbart werden können, ergibt sich auch daraus, daß nicht nur Jesus selber meditiert hat. Wir finden auch eindeutige Beispiele dafür, daß bestimmte Bibeltexte von vornherein für eine meditative Praxis verfaßt worden sind. Darauf weist unter anderem die Zahlensymbolik hin, der man in den Evangelien ständig begegnet (zum Beispiel die drei mal drei Seligpreisungen, die sieben Bitten des Vaterunser oder der sieben „Ich-Bin“-Worte im Johannesevangelium). Ihr Sinn erschließt sich ausschließlich einem meditativen Zugehen.

Aus den beiden großen christlichen Konfessionen ist das Wissen um derartige Zusammenhänge immer mehr geschwunden, ja mehr noch, selbst dessen einfachste Voraussetzung, das Üben. Wie sehr dieses zum Beispiel noch Luther selbstverständlich war, wird deutlich, wenn er etwa in der „Ratio vivendi sacerdotum“, die Schrift, wie Priester leben sollen, schrieb²⁶:

„Am Abend mußt du auf jeden Fall eine Stelle aus der Heiligen Schrift im Gedächtnis mit dir zu Bett nehmen, womit du, wiederkäuend wie ein reines Tier, einschlafen magst; es soll aber nicht viel sein, eher ganz wenig, aber gut durchdacht und verstanden; und wenn du am Morgen aufstehst, sollst du es wie die Hinterlassenschaft des Gestern vorfinden.“

Daß angesichts der zunehmenden rationalistischen Verkümmern des allgemeinen Bewußtseins nicht nur das Üben, sondern weit mehr noch das Wissen um geistige Zusammenhänge schwand, wen sollte das verwundern? So kam es, daß uns

zum Beispiel erst wieder der zur Anthroposophie übergewechselte evangelische Pfarrer Friedrich Rittelmeyer die Augen für den inneren Sinn der sieben „Ich-Bin“-Worte eröffnen konnte²⁷. Letztlich bedeuten sie eine stufenweise Anleitung zur Selbstwerdung, die weit über die psychologische Dimension hinausgeht, weil sie sich bloß durch Christus und in Christus vollziehen läßt.

Daß man derartige Zusammenhänge praktisch vergessen hat, hängt damit zusammen, daß die offiziellen Vertreter der Kirchen vielfach nur die Warnung Jesu im Ohr hatten, sich vor falschen Propheten zu hüten. Tatsächlich läßt sich aus seinen Worten eindeutig das Verbot ableiten, sich numinose Erfahrungen zu erschleichen, zum Beispiel auf äußerliche, automatische oder irrationale, magische Weise (zum Beispiel Mt 7,23). Nun steht aber die Warnung vor falschen Propheten in einer dialektischen Spannung zu der Forderung des Paulus (1 Thes 5,19), wo er sagt: „Lösch den Geist nicht aus!“ Derartige Spannungen durchzuhalten setzt eine innere Stärke und Gelassenheit voraus, die nicht immer Sache der Christenheit war. Daher überwiegt in der Kirchengeschichte die Angst vor einer möglichen Ketzerei gegenüber der Sehnsucht, für möglichst viele Aspekte jenes unergründlichen Geheimnisses, das wir „Gott“ nennen, sensibel zu werden.

Was schließlich die Meditation in Ost und West betrifft, so besteht – entgegen einer weit verbreiteten Ansicht – der Hauptunterschied weniger in der Praxis als wiederum im Wirklichkeitsbezug. Hier wie dort wird gegenständlich und nichtgegenständlich meditiert, ungegenständlich im Christentum zum Beispiel bei Johannes vom Kreuz, Therese von Avila oder Ruysbroeck²⁸. Auch läuft die Meditation im Osten wie im Westen in parallelen Stufen ab: Purifikatio-Illuminatio-Unio, das heißt, auf eine einfache Formel gebracht, in folgenden drei Etappen: 1. Der Meditierende sucht alle Sinneseindrücke, Erinnerungen und Gefühle auszuschalten, vor allem mittels Konzentration. Die Seele soll ruhig werden „wie der Spiegel eines Sees“. 2. In dieser Leerheit begegnet er dem eigentlichen Inhalt seiner Meditation. Freilich wird er dabei niemals dieser Wirklichkeit habhaft werden, weder im Osten noch im Westen. Nikolaus von Kues formuliert: „Ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist.“²⁹ Und analog dazu zitiert Suzuki ein Wort des Rinzai: „Ich begegne (ihm) und kenne (ihn) doch nicht, ich spreche (mit ihm) und weiß doch (seinen) Namen nicht.“³⁰ 3. Dennoch gibt er sich hin bis zu einem Punkt, wo er völlig erfüllt ist von der Wirklichkeit, die ihm in der Meditation begegnet und ihn anspricht.

So sehr sich, wie gezeigt, die Stufen der Meditation im Osten und im Westen gleichen, so unterschiedlich sind die jeweiligen *Grundhaltungen*: Für den östlichen Menschen ist mehr die Einbeziehung des ganzen Menschen in die Meditation kennzeichnend, während diese für den westlichen Menschen eher den Charakter einer geistlichen Übung hat³¹. Der leibliche Aspekt der Übung war und ist dabei permanent in der Gefahr, vom geistigen hintangedrängt zu werden.

Das mag paradox erscheinen, wurde doch soeben das Ernstnehmen der Erde bei

Jesus betont, während die Haltung Buddhas eher als der Erde abgewandt charakterisiert wurde. Vielleicht steckt hinter dieser Paradoxie jeweils eine spezifische geistige Not: Jung hat einmal am Beispiel des Yoga darauf hingewiesen, wie leicht im Osten Meditation zur bloßen Akrobatik verkommt oder als Konzentrationshilfe für diese oftmals sehr erregbaren Menschen dient³². Im Westen ist dagegen die leib-seelische Einheit der religiösen Praxis, wie sie sich zum Beispiel noch im benediktinischen *Ora et Labora* manifestierte, mehr und mehr zugunsten einer Orientierung auf den geistigen Bereich abhanden gekommen. Was den Körper anging, so beschränkte man sich oftmals auf die bloße Anweisung, der Übende solle sich entspannen.

Am unterschiedlichsten sind die Vorstellungen über das letzte Absolute, auf das sich die jeweilige Meditationstechnik bezieht. Im Westen wird fast ausschließlich der personale Aspekt der Gottesvorstellung gesehen, im Osten dagegen ein transpersonaler. „Personal“ bedeutet, daß Gott Vater- beziehungsweise Mutterqualitäten besitzt, das heißt, daß sein Sein für die Menschen betont wird. Mit „transpersonal“ hingegen wird darauf hingewiesen, daß sich Gott nicht auf diese beiden Vorstellungsweisen einengen läßt. Ein transpersonaler Aspekt der Gottesvorstellung findet sich freilich nicht nur im Osten, sondern auch in der christlichen Mystik, so wenn zum Beispiel Meister Eckhart betont: „Gott ist über allen Dingen ein Stehen in sich selber, und dieses Stehen in sich selber erhält alle Kreatur.“ Konsequenterweise ersetzt Meister Eckhart immer wieder das Wort „Gott“ durch das „Wesen Gottes“ oder er spricht von der „Gottheit“.

Der Buddhismus geht im Vermeiden des Gottesbegriffs noch viel weiter. Einen persönlichen Gott kennt man dort eigentlich nur in der Volksfrömmigkeit. Der strenge Buddhismus dagegen hat keine dezidierte Gottesvorstellung in unserem Sinn, sondern betont ein sich jeder Struktur und Erfassung entziehendes Nichts im Sinn von „nicht Etwas“ – Meister Eckhart würde sagen, im Sinn einer Weiselosigkeit. Dennoch wird man nicht eigentlich von einem Atheismus sprechen können. Weitaus zutreffender ist vielmehr der Begriff einer nicht-theistischen Religion.

Die jüngere Geschichte hat jedermann, der nicht völlig verblendet ist, den Irrglauben ausgetrieben, daß er einer Standardkultur oder einem Standardglaubenssystem angehöre, dem sich der Rest der Menschheit zum eigenen Heil anschließen müsse, wenn er nur genügend vernünftig dazu sei. Dazu kommt, daß die Lage der Menschen auf unserem Planeten so verzweifelt ist, daß man sich nicht vorstellen kann, daß diejenigen, die den tiefsten Zugang zu seinem Wesen haben – die östlichen und die westlichen Weltreligionen –, es sich leisten können, beziehungslos nebeneinander zu existieren. Daraus folgt meines Erachtens allein schon eine klare Entscheidung für Goethe und gegen Kipling: Orient und Okzident sind tatsächlich nicht mehr zu trennen, obwohl der Dialog zwischen ihnen erst tastend beginnt. Dieser Dialog darf freilich nicht nur in einer verzweifelten Notwendigkeit gründen, sondern in einem Grundvertrauen, dessen Wurzeln der Weise aus

Weimar gleichfalls aufgedeckt hat: „Gottes ist der Orient/Gottes ist der Okzident/
Nord- und südliches Gelände/Ruht im Frieden seiner Hände.“

ANMERKUNGEN

- ¹ D. T. Suzuki, in: E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Frankfurt 1972) 45.
- ² C. F. v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen (München 1978) 589.
- ³ A. a. O. 45. ⁴ Ebd. 16.
- ⁵ W. S. Haas, Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie (Hamburg 1967) 10ff.
- ⁶ J. Gebser, Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart (Frankfurt 1962) 15ff.
- ⁷ K. Rahner, Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation (FS Hugo M. Enomiya-Lasalle SJ), hrsg. v. G. Stachel (Mainz 1980) 356.
- ⁸ 2 Bde. (Freiburg 1972).
- ⁹ E. Underhill, Mystik. Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen (Bietigheim 1928).
- ¹⁰ C. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus (München 1980).
- ¹¹ A. Rosenberg, Die Zaubrerflöte. Geschichte und Deutung von Mozarts Oper (München 1972) 15.
- ¹² H. Dumoulin, Sucher des Weges, in: Munen musō, a. a. O. 32.
- ¹³ K. Tsujimura, R. Ohashi, H. Rombach, Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens (Freiburg 1981) 63.
- ¹⁴ L. T. Trungpa, Das Märchen von der Freiheit und der Weg der Meditation (Freiburg 1978) 22f.
- ¹⁵ Lexikon der östlichen Weisheitslehren (München 1986) 3.
- ¹⁶ J. Gebser, Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart (Frankfurt 1962) 21.
- ¹⁷ F. Hashimoto, Die Bedeutung des Buddhismus für den modernen Menschen (Siemens-Stiftung, München, 9. 12. 1963). ¹⁸ W. Haas, a. a. O. 78.
- ¹⁹ G. v. Rad, Das erste Buch Mose Kap. 1–12 (Göttingen 1949) 9.
- ²⁰ D. T. Suzuki, a. a. O. 13f.
- ²¹ J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts (Hamburg 1962), zit. n. W. Biemel, Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1964) 45ff.
- ²² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976), 193, 211, 243.
- ²³ W. Anderson, Das offene Geheimnis. Der tibetische Buddhismus als Religion und Psychologie. Eine Einführung aus westlicher Sicht (München 1981) 38.
- ²⁴ Lexikon der östlichen Weisheitslehren, a. a. O. 54.
- ²⁵ F. Heiler, Die buddhistische Versenkung (München 1918) 64.
- ²⁶ Zit. n. F. Poeppig, Yoga oder Meditation. Der Weg des Abendlandes (1985) 73.
- ²⁷ F. Rittelmeyer, Meditation. Zwölf Briefe über Selbsterziehung (Stuttgart 1935).
- ²⁸ H. Dumoulin, a. a. O. 27.
- ²⁹ Zit. n. G. Stachel, Schweigen vor Gott, in: Munen musō, a. a. O. 216.
- ³⁰ Zit. n. D. T. Suzuki, a. a. O. 59.
- ³¹ H. Dumoulin, Buddhismus und Christentum (Kath. Akademie in Bayern, 27. 9. 1985).
- ³² C. G. Jung, Briefe (Freiburg 1972ff.) I, 376.