Michael von Brück

DER TON DER EINEN HAND
Theologische und psychologische Aspekte der Zen-Praxis im Westen

I.

Zen hat keine Aspekte, schon gleich gar nicht solche, die von einem Logos - sei es ein *theo*-oder *psycho*-logos - eingefangen, beurteilt, schematisiert werden könnten. Zen gleicht eher einer duftenden Blüte: Sie blüht und duftet ohne Logos, d. h. ohne Zweck. Zen ist der reine Duft des Augenblicks, nichts weiter. Und so müßten unsere Überlegungen hier auch enden. Allerdings ist auch die Zen-Tradition nicht konsequent gewesen, und diese glückliche Inkonsequenz hat Tradition ermöglicht, an der wir heute in einem historischen Kairos neu Anteil gewinnen: Zen hat Geschichten des Zen gesammelt und kommentiert, also doch einen gewissen Zen-*logos* entfaltet. Es sind aber weniger Geschichten *über* Zen, sondern Geschichten *aus* Zen *heraus*, Anekdoten, die für das rationale Argument schallende Ohrfeigen sind, die so laut klatschen wie der Ton der einen Hand! Immerhin hat man im Zen die Gefahr einer "theologischen", "psychologischen" oder auch nur literarischen Traditionsbildung aufgrund von verschriftlichten Dokumenten gesehen: Da-hui, der Schüler des großen Meisters Yüan-wu (1063-1135), der die bedeutende Koan-Sammlung Bi-Yän-Lu (Hekiganroku) zusammengestellt hatte, ließ alle auffindbaren Kopien des Werkes des verehrten Meisters verbrennen ... - wohl kaum aus Eifersucht, wie manche Historiker glauben, sondern um der Gefahr zu begegnen, daß einige Leute getrost nach Hause tragen, was sie schwarz auf weiß zu besitzen glauben, ohne sich der echten psychischen und geistlichen Wandlung unterzogen zu haben, um die es im Zen geht.

Zen ist der Einbruch des Zeitlosen in den Augenblick. So kann es sich nicht in der Zeit erstrecken, sondern nur je von Augenblick zu Augenblick neu lebendig werden und *jedem* Augenblick den Duft des Zeitewigen verleihen. Absichtslos und kommentarlos, so wie die Rose blüht.

Ich möchte ein Koan aus der erwähnten Sammlung (Übersetzung und Ausgabe von W. Gundert) anführen, dessen theogonischer Kairos (nicht theologischer Logos) sich in der Erfahrung des Erwachens zu vollkommen geeintem Bewußtsein erschließt:

Tsui-yän's Augenbrauen (8. Beispiel)

Tsui-yän, zum Beschluß der sommerlichen Übungszeit, unterwies seine Hörer mit folgenden Worten:
Den ganzen Sommer über habe ich euch Brüdern zuliebe geredet und geredet. Seht her, ob Tsui-yän noch seine Augenbrauen hat!
Bau-fu sagte: Bei Leuten, die das Diebsgewerbe treiben, ist im Herzen alles hohl.
Tschang-tjing sagte: Gewachsen sind sie!
Yün-men sagte: Sperre!

Seit frühester Zeit war es den buddhistischen Mönchen während des Monsuns untersagt, in der Gegend umherzuwandern, denn im Regen kriechen Würmer und Käfer aus dem sonst harten Boden, wobei die kleinen Lebewesen zertreten werden könnten. Also pflegte man während der Regenzeit die *stabilitas loci* im klösterlichen *vihara* und unterzog sich strikten Übungen, die mit einer Art Beichtfeier am letzten Tag der Übungsperiode ihren Höhepunkt erreichten. Als der Buddhismus nach China und Japan kam, hat man diese Praxis mit übernommen. Das Ende einer solchen Übungsperiode ist der Rahmen unseres Koans, in dem aber nicht, wie sonst in den meisten Fällen - Meister und Schüler miteinander reden; vielmehr zieht der Meister Tsui-yän eine Bilanz, die von den anderen Meistern knapp kommentiert wird. Es geht um das schwierige Problem, ob und wie Zen überhaupt gelehrt werden kann. Die Wahrheit kann ja nicht in Worte gefaßt werden, weil Sprache an Dualität gebunden ist, die Wahrheit aber, die im Zen aufleuchtet, jede Dualität übersteigt. Wer dennoch versucht, über die Wahrheit zu reden und dies gar in leichtfertiger Geschwätzigkeit tut, verliert nach chinesischer Überlieferung die Augenbrauen, sein Gesicht wird blöde und er muß es verhüllen. Gibt es aber nicht dennoch eine Sprachebene, von der aus das Lehren möglich ist, damit aus dem Sagen *Verstehen* erwächst? Wer die Wahrheit des Zen erfahren hat, *muß* ja auch reden, denn ihm quillt gleichsam das Herz über. Hatte nicht schließlich auch der Buddha selbst nach seiner tiefen Erfahrung des Erwachens trotz aller Zweifel schließlich doch gepredigt und damit das Rad der Lehre in Gang gesetzt?

Drei Meister geben hier verschiedene Antworten, und alle drei sind aus der Geschichte des chinesischen Zen gut bekannt. In dieser Begegnung, die um 900 n. Chr. stattgefunden haben könnte, geht es um den Charakter der Zen-Erfahrung selbst. Die drei Gesprächspartner sind selbst Schüler desselben Meisters und verstehen einander spontan ohne viele

Worte. Ihre Gegenwart schafft ein Fluidum, ein magnetisches Feld geladener geistiger Atmosphäre gleichsam, in dem alle Gegensätze im Augenblick wacher Bewußtheit zusammenfallen. Freilich geht es in der Geschichte gar nicht um die Qualität oder Authentizität der Lehrer, sondern um die angemessene Haltung der Schüler, die gefordert wird, damit die staunenden Zuhörer vom Geschmack des Zen erfaßt werden.

Bau-fu vergleicht die Zen-Übung mit dem Diebsgewerbe: Alles wird umgewühlt und von oben nach unten gekehrt. Das Bewußtsein dringt bis ins Innerste vor und raubt alle Gedanken und Illusionen hinweg, bis die innere Kammer vollkommen leer ist. Wenn im Herzen alles hohl ist, entsteht offene Weite oder ein vollkommen aufnahmebereiter Raum, der das ganze Universum in sich einlassen kann. Heitere, stille Offenheit!

Tschang-tjing hat eine Antwort bereit, die in eine andere Richtung weist. Scheinbar tadelt er Tsui-yän, der in Worten gelehrt hat, so daß seine Augenbrauen gewachsen sind. Aber genau diese Antwort führt die Hörer zu tieferem Verständnis. Denn der bloße Gegensatz von Sprechen und Nicht-Sprechen muß überwunden werden. Wer nur schweigt, weil er meint, dies drücke die tiefere Weisheit aus, ist ja selbst noch auf der dualistischen Ebene der Unterscheidungen gefangen und damit unfrei. Das spontane Wort, das aufgrund von gesättigter Erfahrung aus der Tiefe des Herzens hervorsprudelt, ist wirksam wie eine Erleuchtungsflamme. Freilich darf man sich an keinem Wort, an keinem Ausdruck, an keiner Form festhalten. Wer festhält, ist schon abgeglitten. In jedem Augenblick ist die Welt neu, frisch, unvergleichlich. Sie kann nur in der wortlosen Offenheit wahrgenommen werden. Aber jedes wahre Wort ist ein Echo dieser authentischen Wahrnehmung.

Der dritte Meister, *Yün-men*, warnt uns sofort und ruft: *Guan*! Damit meint er die Zollschranke, die sich dem fleißigen Handel mit Worten in den Weg legt. Denn wenn wir meinten, mit diesen durchaus intelligiblen und rational nachvollziehbaren Erklärungen hätten wir die Sache begriffen, irren wir. Wir haben ja eben nur ein ganz einleuchtendes Verständnis *über* die Zen-Erfahrung erlangt, nicht aber die Erfahrung selbst. Das Wort, das *aus* der Erfahrung *heraus* sprudelt, ist nicht gelehrt und einsichtsvoll, sondern durchdringend wie ein reinigendes Gewitter! Darum ist diese Schranke nötig. Im Chinesischen sagt man, sie

ist wie ein hohes Wehr am Gelben Fluß, über das der Fisch nicht springen kann, es sei denn, er verwandele sich in einen Drachen. Um diese Wandlung in das Geistwesen des Drachens - in China ein Symbol der vollkommenen guten Kraft - geht es im Zen!

II.

Es heißt, durch Zen könnten Europäer und Amerikaner durchaus ihr Christsein vertiefen. Aber was ist Vertiefung? Der Begriff setzt zunächst voraus, daß Seichtes wahrgenommen wird. Und weiterhin beinhaltet er, daß ein Wille zur Veränderung besteht. Beide Aspekte bedürfen der Klärung:

Nicht selten wird dem "christlichen Glauben" die "östliche Weisheit" gegenübergestellt, wobei der Eindruck vermittelt werden soll, daß die jeweiligen Begriffe paradigmatisch für die entsprechende Religion bzw. Kultur stehen sollen. Dies ist aber eher irreführend. Denn Glaube ist Voraussetzung für die zu erlangende Weisheit, und die Weisheit kann als Frucht oder Inbegriff des Glaubens in beiden Kulturbereichen gelten. Selbst wenn man - christlich - den Glauben mehr als Gehorsamsakt beschreiben und im Bereich des Willens beheimaten will und - hinduistisch/buddhistisch - die Weisheit als transformative Erkenntnis bezeichnet, so sind Wollen und Erkennen im jeweiligen Vollzug der Praxis so eng ineinander verschränkt, daß die abstrahierende Suche nach dem Primat des einen oder anderen künstlich erscheint. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist hier nicht der Ort.

Glaube ist primär jedenfalls alles andere als das intellektuelle Fürwahrhalten eines Systems von Aussagesätzen. Es dürfte kein Zufall sein, daß sowohl im Griechischen (*pistis*) als auch im Sanskrit (*prajna*, Weisheit) die jeweiligen Worte weiblich sind. Weisheit wird empfangen, der Glaube ist ein geduldiges Sich-Öffnen, kein heroischer Willensakt. Ein System ist hingegen der Versuch, kognitiv die Welt so vorzustellen, daß sie be-greifbar wird. Dieses Begreifen ist der Gegensatz zum Empfangen. Aber auch hier wäre es falsch, *"den Westen"* mit *"Glauben"*, *"den Osten"* mit *"Weisheit"* zu identifizieren. Wenn wir das tun, projizieren wir nur das Unbehagen an unserer einseitig entwickelten Lebensweise spiegelverkehrt auf die andere Kultur, entdecken vielleicht im Spiegel das Bild des in uns selbst Verdrängten, nehmen aber auf diese Weise den anderen oder das andere gar nicht wahr.

Begreifen und Empfangen erscheinen jedenfalls im Meditationsprozeß (und gewiß auch beim Vorgang des Denkens) als zwei Pole einer Oszillationskurve, die nur so lange stabil bleibt, als beide Pole ihre Potenzen entfalten können. Wer meditiert, weiß das, und es ist an dieser Stelle vermutlich kein großer Unterschied, ob nach der Methode des Zen, des Herzensgebets oder einer indischen *japa*-Übung gearbeitet wird.

Die Vertiefung in ein Glaubens*system* ist notwendig, wenn Tiefen und Untiefen erkannt werden sollen, so daß der Weg begehbar wird. Das Gehen des Weges aber ist die Praxis, und das System dient der Geh- oder Fahrkunst (wie man im Buddhismus sagt), nicht umgekehrt. Ein östliches System ist nicht weniger steril als ein westliches, wenn es nicht durch die Übungspraxis ständig neu erprobt, aufgesprengt, neu formuliert und letztlich wohl auch zurückgelassen wird - denn die Landkarte ist nicht die Landschaft.

III.

1. Die Begegnung mit den Religionen Asiens hat in der christlichen Theologie das Interesse an den eigenen mystischen Traditionen geweckt. Dies ist zu begrüßen, weil - vor allem im Zuge des Rationalismus auch in der Theologie - die christliche Tradition sehr einseitig rezipiert worden war. Ein gewisser Gegenschlag gegen die historisch-kritische Forschung muß ja keineswegs die Bedeutung dieser Methode vermindern, sondern kann aufzeigen, daß es mehrere Zugänge zur Welt des Geistes gibt. Historisch-kritische Forschung muß kritisch bleiben, auch gegenüber der Mystik, sonst wird Religion reaktionär. Die Mystik selbst erweist sich aber als kritisches Potential, das jeder Verdinglichung von Glaubenserfahrungen - die ideologisch mißbraucht werden können - entgegenwirkt. In diesem kritischen Sinn werden nun gerade auch die Mystiker während der letzten Jahre von kritischen Protestanten und Katholiken gelesen. Besonders auch das feministische Element in der Geschichte christlicher Spiritualität tritt auf diese Weise deutlich zutage.

Dennoch sei in diesem Zusammenhang ein Problem angesprochen, das sich in der gängigen Meinung ausdrückt, daß praktische Integration östlicher Übungswege überflüssig sei, weil man ja das Gleiche in der eigenen Geschichte auch habe, es sei nur verschüttet. Statt Zen also Ex-

erzitien, oder - noch fragwürdiger - "christliches Zen" und "christlicher Yoga".

Um sich vor wachsamen "Glaubens-Institutionen" zu schützen, mögen derartige Versuche pragmatisch sinnvoll sein, mehr aber nicht. Denn christliche Mystik ist selbstverständlich anders als buddhistische. Die geistige Haltung eines Menschen im 2. Jahrhundert ist anders als die eines Zeitgenossen der Reformation oder der Aufklärung. Diese diachronische Differenz betrifft natürlich alle Religionen in ähnlicher Weise. Abstrahierend kann man zwischen verschiedenen mystischen Erfahrungen und Übungen Ähnlichkeiten feststellen. Spirituelle Übungswege sind aber konkret, und überspitzt läßt sich sagen, daß es so viele Wege wie Übende gibt. Maßstäbe und Übungsanweisungen sind freilich nicht beliebig, aber sie unterliegen dem geschichtlichen Wandel und der situationsbedingten Aktualisierung.

Es kommt hinzu, daß uns die christlichen Meister (meist) in Büchern, die asiatischen Übungswege hingegen (hoffentlich) in authentischen lebenden Lehrern begegnen. Die mündliche Überlieferung ist gegenüber der schriftlichen primär, und zwar zu allen Zeiten und in allen Religionen. Genau diese Erkenntnis wird uns zuteil, wenn das gewiß Wertvolle - aber nur schriftlich Überlieferte - nicht mit dem oral Vermittelten in Konkurrenz zu treten vermag. Die "östlichen Zen-Wege" treten also, wo sie transformativ wirken und nicht nur intellektuelle Neugier befriedigen, in Gestalt von Personen auf. Verschriftlichte Anweisungen hingegen helfen wenig in der Übungspraxis. Daß Gott (oder das Unnennbare, die Buddha-Natur usw.) "in allem erfahrbar" ist, künden Menschen aus beiden Traditionen. Aber das wußten zumindest die Kenner der Geschichte christlicher Spiritualität schon immer. Daß diese Erfahrung *als Erfahrung* und nicht nur als gedachtes Konzept gegenwärtig wird, setzt jedoch in den meisten Fällen einen angeleiteten Übungsweg voraus.

Das will nicht heißen, daß es keine kompetenten christlichen Lehrer gäbe, die nicht nur in Meditations-, sondern auch in Lebensübung einführen könnten. Sie werden aber als solche kaum wahrgenommen, und die Aggressionen gegen das eigene "Glaubenssystem", die oft aus Kindheitstraumata (Heuchelei im Elternhaus, in der Kirche usw.) stammen, sind so gravierend, daß der notwendige Vertrauensvorschuß oft nicht

erbracht werden *kann.* Der Weg über das Fremde, das unzureichend bekannt ist und selektiv wahrgenommen wird, hat in diesem Sinne kathartische Funktion.

Das Argument, man habe Ähnliches in der eigenen Tradition und bedürfe daher der Öffnung für das Fremde nicht, widerspiegelt also nur das Dilemma, aus dem derjenige auszubrechen trachtet, der asiatischen Lehrern folgt: das Dilemma der kognitiven Verengung der Spiritualität.

2. Die östlichen Meditationswege werden in Europa vorwiegend als *integrale* Übungswege aufgenommen. Das sind sie in ihren Heimatländern keineswegs immer und überall gewesen. Unter *integral* verstehe ich eine Übung, die das leib-seelisch-geistige Kontinuum im Blick hat und nicht die asketische Abspaltung des einen vom anderen anstrebt. Die Leibfeindlichkeit frühbuddhistischer Meditationspraktiken sind unübersehbar (Meditation der Unreinheit des Körpers, um Begierden abzutöten). Im Zen freilich ist dies aufgrund des chinesisch-taoistischen Einflusses meist immer anders gewesen.

Sowohl Yoga als auch Sufi-Übungen und Zen erscheinen also in Europa als Methoden, die psychosomatische Zusammenhänge erkennen lassen und bestätigen. Ernährungsphysiologische Erwägungen (Vegetarismus) erhalten ein Gewicht, das in Asien zumindest anderen Begründungsmustern folgt. Wenn man dann beispielsweise die Ernährung in einem Zen-Kloster kennengelernt hat, wird man darauf drängen, diese aus ganz anderen historischen Zusammenhängen resultierende Praxis nicht zu übernehmen, was auf Widerstand der "Orthodoxen" auf allen Seiten stößt.

Ich habe dieses Beispiel gewählt, weil an ihm deutlich wird, daß das hier zu beschreibende Phänomen nicht einfach die Begegnung zweier festgelegter Größen (Zen und Christentum) ist. Man kann vielmehr formulieren: Wenn der abendländische Mensch einem östlichen Übungsweg, z. B. Zen, folgt, begegnet er sich selbst, aber dieses "selbst" ist nicht kulturell abgeschlossen. In der Übung begegnet er *auch* dem asiatischen Partner, aber wiederum in einer nicht aus der Tradition allein definierten Gestalt, sondern in der (neuen) interkulturellen Übungssituation. Sie verwandelt beide. Das ist wesentlich und darum bewußt zu machen.

3. Vor allem die Einseitigkeit des Rationalismus und des damit verbundenen Individualismus hat viele westliche Menschen aus der lebensnotwendigen Geborgenheit vertrieben. Diese einseitige Fehlhaltung zu überwinden kann aber nicht bedeuten, die Funktion des mental-kritischen Verstandes aufzugeben und etwa hinter die Aufklärung zurückzufallen. Feindschaft gegenüber dem Denken kann sich weder auf christlich-mystische Tradition und noch viel weniger auf buddhistische Meister berufen. In der Sprache des Zen ausgedrückt: Nicht nur das Denken ist zu überwinden, sondern auch das Nicht-Denken. Der Gegensatz als solcher löst sich in der Zen-Übung auf. Das Resultat ist ein befreites Leben, das projektions- und vorurteilsfreies Denken einschließt. Zen ist radikal-kritisch, nicht vorkritisch.

Dies trifft allerdings nicht auf alle östlichen Übungswege in gleicher Weise zu. Gerade der hier vorgetragene Gesichtspunkt könnte es erlauben, Spreu vom Weizen zu trennen. Denn selbstverständlich hat es auch innerhalb des Buddhismus eine Geschichte der Substantialisierung des Denkens gegeben, eine Verknöcherung in die rationalistische Form des Begriffs, die als sekundär abgetan werden könnte, wenn mit ihrer Hilfe nicht repressive Strukturen legitimiert würden! An dieser Stelle könnte der kritisch-offene Dialog der Religionen für alle Seiten besonders fruchtbar werden, und er würde diesbezüglich vermutlich intensiver geführt, wenn man nicht ahnte, daß entsprechende Erkenntnisse für *alle* Partner schmerzlich sind.

4. Nicht erst seit Erich Fromm wissen wir, daß es zwei Grundhaltungen gibt, die alle Lebensbezüge durchdringen: Sein und Haben. Auch und gerade in der Spiritualität ist dies ein Problem, das im Buddhismus unter dem Stichwort des *Nicht-Anhaftens*, im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der *Gnade* erörtert wird. Es geht in beiden Fällen nicht einfach um theoretische Einsichten, sondern um praktikable Verhaltensweisen bzw. um Ideale, die auf Praxis hinweisen.

Die spirituelle Erfahrung - was auch immer ihr Inhalt sein mag - kann zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht der Buddhismus von Nicht-Ich und das Christentum von Gnade. Natürlich sind beide Begriffe metaphysisch oder theologisch in einem völlig verschiedenen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber

durchaus in dem hier angedeuteten Sinn vergleichbar. Das Christentum ist besonders aus diesem Grunde vorsichtig gewesen, mystischen Erfahrungen allzu große Bedeutung beizumessen. Sie können das Ich inflationär aufblähen und damit gerade den Prozeß verhindern, den solche Erfahrungen ankündigen: die spirituelle Transformation des Ich in eine universale Geist-Wirklichkeit hinein, die sich dem Begriff und damit der egozentrischen Berechenbarkeit entzieht.

Auf diesem Hintergrund ist es wenig sinnvoll, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die in einem Sich-lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott sein Ziel fände. Man muß hier viel genauer fragen, *was* gelassen wird und *inwiefern* Gehorsam möglich ist. Denn was wäre denn das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Auch die christliche Mystik findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache. Der spirituelle Weg formt alle psychischen Kräfte, in unterschiedlichem Maße und mit nicht gleichbleibender Gewichtung, gewiß. Aber diesbezüglich den westlichen vom östlichen Weg abgrenzen zu wollen, ist schwerlich möglich. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit die echte Lösung gelingt. Das weiß der Zen-Übende genauso wie der erfahrene Beter in christlicher Tradition. Gerade an dieser Stelle wird in der Diskussion zwischen christlichen Theologen und Anhängern östlicher Spiritualität zu viel theoretisiert, ohne daß man die tatsächliche Praxis hinreichend kennen würde. Vertiefung kann jeder in jeder Situation erfahren, der - aus sich selbst oder angestoßen durch einen Lehrer aus welcher Tradition auch immer - diese Harmonie herzustellen vermag. Sie ist nicht nur für den einzelnen lebensnotwendig, sondern in unserer historischen Situation auch von absehbarer gesellschaftlicher Bedeutung.

5. Schließlich sei als letztes Problemfeld das Verhältnis von Erfahrung und ihrer Deutung angesprochen. Es gibt die Meinung, man könne eine absolute und religionsübergreifende Erfahrung von ihren relativen religionsbezogenen Deutungen trennen, die Zen-Erfahrung als Christ also durchaus vollziehen, ohne sich ihrer buddhistischen Deutung aussetzen zu müssen. Das ist problematisch. Es gibt keine ungedeutete Erfahrung. Das Argument sei hier nur ganz knapp umrissen: Die Bewußtwerdung von Erfahrung setzt die Einordnung in geistige Strukturen voraus. Eine

nicht-bewußte spirituelle Erfahrung aber ist ein Unding. Also ist Erfahrung - nicht erst, wenn sie mitgeteilt wird - voller Be-deutung, d. h. gedeutet.

Im Verlauf der Diskussion der letzten Jahrzehnte hat man immer wieder versucht, eine absolute mystische Erfahrung jenseits von Deutungen zu konstruieren. Dies hat sich als naiv erwiesen. Merkwürdigerweise ist jede mystische Erfahrung verschieden, und unter diesen Begriff möchte ich jetzt auch Zen-Erfahrungen usw. fassen, obwohl es berechtigt ist zu fragen, ob diese automatisch mystisch genannt werden können. Treten derartige Erfahrungen bei ein und demselben Individuum auf, sind sie ebenfalls verschieden. Sonst gäbe es keine fortwährende Reifung in der Schau der Wahrheit, und das wird von keiner Religion behauptet.

Dennoch gibt es Grundmerkmale oder Strukturen, die entsprechende Erfahrungen charakterisieren und überall vorkommen. Die Religionspsychologie hat dies zu beschreiben versucht, und unter dem Begriff der Einheit, Ganzheit, Verschmelzung usw. sind solche Strukturen mehr oder weniger adäquat beschrieben worden. Eine echte spirituelle Erfahrung ist aber zum Beispiel nie ein bloß rauschhaftes ozeanisches Gefühl, bei dem die einmalige Differenziertheit der Situation, in der die Erfahrung gemacht wird, hinweggespült würde, sondern sie ist die Erfahrung des geeinten Bewußtseins in *dieser* je konkreten Situation. Nur so kann vermieden werden, daß die Welt wieder in ein Überwundenes und ein zu Erstrebendes zerfällt. Die sakrale Totalität oder Totalität des Sakralen verlangt danach, leer (*sunya*) von Bestimmungen zu sein, wie man im Buddhismus sagt. Wenn diese Leere aber als Gegensatz zu Bestimmung (und Deutungen) auftritt, ist sie nicht leer. Es handelt sich um eine Leere, die den Gegensatz transzendiert. Das klingt vage und unscharf, liegt aber in der Natur der Sache: Jede echte Erfahrung (eines Geschmacks, eines Klanges usw.) ist nicht beschreibbar, es sei denn in Abstraktionen. Deutungen sind also das Kolorit von Erfahrungen.

Zieht man aus diesen Erwägungen Konsequenzen, so liegt der Schluß nahe, daß es nicht die *eine* spirituelle Kultur geben kann. Religionen werden auch in Zukunft unterschieden bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht miteinander kompatibel sind. Jede Sprache erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung. Das trifft auch auf die Religionen zu. Sie sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Synthesen können

neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

Schon in der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und neue schöpferische Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem ganz neue und noch nie gehörte Obertöne hörbar werden. Das ist ein schöpferischer Akt, eine Erfahrung von Vertiefung. Vertiefung bedeutet, in der Ver-Tiefung das immer wieder Festgehaltene - die Position des Habens - loszulassen und in die Bewegung des Gehens zu kommen. Denn das Sein ist im Gehen. Dies ist ein Weg des unbedingten Vertrauens, der kein Ende hat.

Wer sich beispielsweise auf Zen einläßt, macht oft die Erfahrung, daß sein Christentum neu zu leben beginnt. Der Ton liegt auf *neu*. Es ist nicht die Wiederbelebung einer verschütteten Kindheit, sondern kreative Weitergestaltung abendländischer Spiritualität. Die Identifikation mit dem Christus etwa, die in diesem Zusammenhang erfahrbar werden kann, ist etwas anderes als die traditionelle Frömmigkeit. Mir scheint, daß hier nichts verschleiert werden sollte: Das Weizenkorn muß sterben, damit es Frucht bringt, und dieser Satz gilt in diesem Zusammenhang allemal. Christlich gesprochen: Im wirklichen Durchbruch zu spiritueller Erfahrung vollzieht sich das Niederreißen des Tempels und der Neuaufbau einer immer tieferen Wirklichkeit jeweils neu. Die Wiederentdeckung der Wurzel des Christlichen ist gleichzeitig eine *neue* Gestaltung aus der Kraft des Impulses, der mit Christus in die Welt kam. Das Christentum hat dies die Wirkung des Heiligen Geistes genannt, und jede konkrete Erfahrung des Christus kann nur auf dem Grund der Einheit der Schöpfung und in der Kreativität des Geistes authentisch sein. Das ist die ganzheitlich-trinitarische Struktur, die jede christliche Erfahrung auszeichnet. Sie hat, wie mir scheint, ihre Entsprechungen auch im Hinduismus und Buddhismus. Denn daß der wirkliche spirituelle Durchbruch ein Sterben und Auferstehen ist, wird etwa im Zen nur allzu deutlich. Gefahr droht dort, wo eine gewonnene Tiefe als *die* Tiefe verdinglicht (früher sagte man: vergötzt) wird, weil damit der Freiheit des Geistes ein Ende gesetzt würde, das Sein also wieder zum Haben des Ich verkehrt wäre, was man christlich Sünde, "östlich" Verblendung (*avidya*) genannt hat.

Es geht um den Weg des Menschen. Er besteht in der Menschwerdung, die zum Ziel kommt, wenn sich das Ich in Gott losläßt oder im Unsagbaren seine Identität gewinnt. Wem das zu nüchtern oder zu wenig ist, der sei an eine alte christliche Anekdote erinnert. Ein Schüler fragt den Meister, was Vertiefung in echte Spiritualität sei. Der Meister antwortete: Mache es wie Gott - werde Mensch.

Subjekt dieses neuen Menschseins ist aber nicht das kleine Ich, sondern der inkarnierte Gott, also das, was Christen in der Liebe Christi erfahren, die demzufolge Ursprung, Grund und Wurzel jeder Erfahrung ist. Ein Buddhist wird dies anders formulieren. Entscheidend aber ist in jedem Falle: Meditationserfahrung weist über sich selbst hinaus.

IV.

Abschließend möchte ich auf einige psychologische Gesichtspunkte hinweisen, die bei der Inkulturation östlicher Übungswege in die geistig-kulturelle Welt des Westens bedenkenswert sind, wobei gerade hier im einzelnen genauer zu prüfen wäre, ob nicht die sozialen, psychologischen und konfessionell geprägten Religionsverhältnisse in den verschiedenen europäischen Religionen durchaus unterschiedlich sind, so daß die folgenden Aussagen allgemein bleiben müssen, im Detail aber differenziert zu behandeln wären.

1. Es kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, daß spirituelle Wege *Wege* sind. Sie sind keine Methoden, die in zeitlich meßbaren Abständen zu einem bestimmten Resultat führen, das dann als *erreicht* gelten könnte. Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen, d. h. sie sind in die Zukunft hin offen. Die Übung hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinreichend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung: Statt "schneller, weiter, höher" heißt es dann nur "vollkommener, erfahrener, tiefer", und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum Luft. Daß Übungswege Lust und Leid, Höhen und Tiefen, Lichtvolles und Dunkles durchschreiten, wird dann nicht zugelassen oder verdrängt. Einen Weg zu gehen - althochdeutsch *lidan*, von dem unsere Worte *leiden* wie *leiten* abgeleitet sind - ist eine langwierige, nicht endende Aufgabe. Manche Klassifikationen des

Stufenwegs der Meditation, wie sie uns etwa im Mahayana-Buddhismus begegnen, haben im Westen falsche Vorstellungen erzeugt, als könne man allmählich die spirituelle Stufenleiter emporklimmen, irgendwo ankommen und dann die Größe des vergöttlichten Ego genießen!

2. Buddhistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letztgültigen Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es viele vor-letztgültige Ebenen der psychischen und partnerschaftlich-sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden. Zen kann also nicht eine solide psychotherapeutische Arbeit verdrängen. Oder anders ausgedrückt: Die transpersonale Ebene integriert die personale, sie klammert sie nicht aus! Auch im Zen gibt es subtile Übungsformen, mit diesen Bereichen etwa im Klosteralltag, in der Arbeit, im künstlerischen Ausdruck usw. umzugehen. Was aber in Europa an Übungspraxis vermittelt wird, ist oft von diesem psycho-sozialen Hintergrund abgelöst, und nur die Übung des Sitzens und Atmens findet Beachtung. Das Resultat können leblose Persönlichkeiten sein, die das Spontane der Herz-Ebene unterdrückt haben. Dies ist nicht dem Zen als solchem anzulasten, sondern einer Übungsform, die in eine andere Umwelt verkürzt übertragen ist. Hier gilt es, wachsam zu sein. Wir müssen entsprechende Äquivalente für die Übung der psycho-sozialen und emotionalen Bereiche aus und in unserem Alltag finden.

3. Die Rolle, die der Guru in Asien spielt, ist abhängig von dortigen Zuordnungen des Individuums zur Gruppe oder zum Kollektiv. Daß sich die Beziehung von Individuum und Kollektiv in Europa anders darstellt als in asiatischen Kulturen - und hier liegen die Dinge in Ostasien wiederum sehr anders als in Indien, wobei aber auch Korea und Japan in bezug auf diese Frage sehr verschieden sind - bedarf keiner langen Erörterung. Was das tatsächlich bedeutet, wird heute sowohl in der Sozialpsychologie als auch von Meditationsgruppen, die diesem Problem unmittelbar ausgesetzt sind, noch unzureichend verstanden. Um aber weitgehend projektionsfreie und heilsame Beziehungen von Meditationslehrer und -schüler im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts zu gestalten, ist Klarheit in dieser Frage ein dringendes Anliegen. Vermutlich kann und sollte die *Gruppe* viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was umso eher möglich ist, wenn der Leh-

rer tatsächlich kompetent ist und die Führungsposition nicht zur Stabilisierung seines Ego mißbraucht. Theoretisch ist zwar auch der östliche Guru aufgefordert, den Schüler zu sich selbst zu bringen, d. h. unabhängig zu machen. Daß oft das Gegenteil der Fall ist, hängt aber nicht nur an menschlicher Schwachheit, sondern an den ganz anderen psychosozialen Mustern, auf die asiatische Meditationslehrer in Europa treffen. Sie vermögen darauf nicht angemessen zu reagieren. Umso mehr bedarf diese Frage einer zuverlässigen Antwort, die sich wiederum nur aus unserer eigenen reflektierten Praxis ergeben kann.

4. Aufgrund des geschichtlichen Hintergrundes wird der Europäer, der hinduistische oder buddhistische Meditationswege geht, die Früchte der Meditation in abendländischen geschichtlich-sozialen Zusammenhängen ausdrücken müssen. Mit anderen Worten: Das Bodhisattva-Ideal der heilenden Hinwendung zu allen Wesen bedarf der politischen Konkretion. Aufgrund der prophetischen Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens ist es angemessen, diese Konkretion im Sinne *kosmischer Solidarität* zu vollziehen. Was das je konkret heißt, erweist sich im Alltag. Meditation macht verwundbarer, sensibler für das konkrete Leid der Welt. Wer Ungerechtigkeit und Umweltkatastrophen wegmeditieren will, ohne zur konkreten politischen Tat veranlaßt zu werden, übt nicht ganzheitlich oder - wie schon angedeutet - integral. Daß hier die Akzente anders liegen können, als sie in den gegenwärtigen asiatischen Traditionen erscheinen, fordert zu gegenseitigen Neuinterpretationen von Ost und West heraus.

Neuinterpretationen sind aber im Zusammenhang spiritueller Wege keine Begriffsübungen, sondern neue Selbstdeutungen der Lebenspraxis, die sich konkret auswirken. Wenn Christen sich im Zen üben, werden sie in ihrem Menschsein, das durch ihre Verwurzelung in der Liebe Christi bestimmt ist, vertieft. Ich habe auch viele Buddhisten getroffen, die, vom Christentum beeindruckt, ihren buddhistischen Weg in einer Vertiefung des Menschlichen neu buchstabieren lernten. Darum geht es.