

Vertiefung in östliche Glaubenssysteme als Weg der Vertiefung des eigenen Glaubens

Michael von Brück

I.

Das Thema dieses Beitrags enthält drei vage Begriffe, die in ihrer Unwägbarkeit genau der Situation entsprechen, die sich in der europäischen Geistesgeschichte spätestens mit dem Zusammenbruch des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus im Inferno des Ersten Weltkrieges angekündigt hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich daraus ein neuer Zeitgeist entwickelt, von dem einige sagen, daß er nicht Geist, sondern Ungeist sei, weil wesentliche kulturelle Werte, die das Abendland bisher geprägt hatten, im pluralistischen Allerlei unterzugehen drohten. Andere hingegen sehen in diesem Bewußtseinswandel die Voraussetzung für das Überleben der Menschheit. Der „Osten“ ist uns nähergerückt, und die Frage, ob dies komplementäre Ergänzung oder geistige Überfremdung bedeutet, läßt sich vermutlich nicht unabhängig von der je konkreten Situation beantworten.

Selbstverständlich stimme ich der im Thema dieses Beitrags angesprochenen Erweiterung unseres Horizontes zu, nicht nur aus kulturkritischen Erwägungen, sondern weil ich diesen Weg selbst zu gehen versuche. Was aber bedeutet das? Was wird hier – wie und von wem – vertieft? Wissen wir eigentlich, wer wir sind, wenn wir doch meinen, von „eigener“ und „fremder“ Tradition sprechen zu können? Einige grundsätzliche Fragen müssen gestellt werden.

Was heißt „Osten“? Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und nach den sogenannten Boxeraufständen gegen die europäische Kolonialherrschaft im Jahr 1900 in China nahm man Ostasien als die „Gelbe Gefahr“ wahr und projizierte damit abendländische Identitätsängste auf einen geographischen Raum, der kulturell-religiös alles andere als homogen ist. Heute spricht man von der Faszination „asiatischer Spiritualität“ und setzt damit unzulässigerweise die

Verallgemeinerung, nur mit umgekehrten Vorzeichen, fort. Die geradezu atemberaubende Vielschichtigkeit innerhalb der asiatischen Kulturen, von denen es mindestens vier grundlegend verschiedene Paradigmen gibt, nämlich Indien, Tibet, China und Japan, wird weniger deutlich wahrgenommen. Allerdings haben vor allem Indien und Tibet auf der einen, China und Japan auf der anderen Seite einander kulturell durchdrungen und befruchtet. In einem kreativen Spiel der Kräfte hat diese Bewegung in einer langen Geschichte immer neue Blüten und Früchte hervorgebracht. Diese Kreativität prägt auch heute das Geschehen in Indien und Japan, wohl auch in China. Das beunruhigt den Abendländer. Er hält sich die Beunruhigung vom Halse, indem er – abwertend – vom „Neo“-Hinduismus, „Neo“-Buddhismus usw. spricht. Die Bezeichnung spiegelt vor, als sei Einordnung und damit Bewältigung des Unverstandenen gelungen und man könne zur Tagesordnung übergehen. Nein, diese Ignoranz verstellt eher den Blick dafür, daß die Geschichte der „Buddhismen“ und „Hinduismen“ eine fortwährende Entfaltung neuer Gestaltungen ist, die man in Asien nicht einzuordnen braucht, weil sie als Spiel der Kräfte des Schöpferischen gelassen betrachtet werden können. Pluralität ist kein auszumerzender Wildwuchs, sondern – indisch gesprochen – die *lilā* des Gottes, der sich an diesem seinem eigenen Spiel erfreut und in der Lust des Spielens vielleicht – aber auch nur vielleicht – eine Erziehung des Menschengeschlechts anstrebt.

Vielleicht spricht sich hier schon die erste Einsicht aus, die in unserem heutigen Kontext unverzichtbar ist: Denn „die Gelbe Gefahr“ oder „die asiatische Spiritualität“ sind zu Begriffen geronnene Wahrnehmungsweisen, die in ihrer Vereinfachung eigene Erwartungen oder Ängste projizieren. Beide hängen mit einer bestimmten Form von Identitätssuche zusammen, die bei den Griechen im Begriff des „Barbarischen“ Ausdruck fand, weil sie sich außerhalb ihres Kulturraumes nur die Unkultur von Ungebildeten vorstellen konnten und somit einen eigenen *horror vacui* durch Schein-Homogenisierung des eigenen Lebensmusters, das dann als einzig kultiviertes erschien, verdrängten. Aus der gleichen psychologischen Grundhaltung mußte das frühe Christentum die Häresie erfinden, die „Abspaltung“ von dem (nicht nur im Dogma) erstarrten Spiel der Kräfte, die wiederum zur Identitätsgewinnung notwendig wurde.

Kurz: Der „Absolutheitsanspruch des Christentums“ hat viel tiefere Wurzeln als gemeinhin angenommen, er blüht keineswegs nur auf dem Boden einer bestimmten Form der Christologie.

Der zweite frag-würdige Begriff in unserem Thema ist „Vertiefung“. Er setzt voraus, daß Seichtes wahrgenommen wird. Die Oberfläche eines Gewässers schaut gleich aus, unabhängig von der Tiefe des Flusses oder Sees. Auslotbar ist Tiefe nur, wenn man das Wasser durchquert oder entlangfährt. Der Gegensatz zur Tiefe ist also das Seichte, und es ist a priori nicht auszumachen, wo Tiefen und Untiefen liegen. Allein der begangene oder befahrene Weg wühlt das Flußbett des Lebensstromes auf, das in der Trägheit und Gewohnheit des Selbstverständlichen immer wieder zu versanden droht. Hier gibt es keine geographischen Unterschiede – westliche wie östliche Flüsse sind von der Versandung bedroht und verlegen naturgemäß ihr Delta.

Der dritte Begriff ist der schwierigste. Was sind Glaubenssysteme? Im Neuen Testament ist es der Begriff *pistis*, den die Vulgata mit *fides* übersetzt hat und den wir mit „Glaube“ wiedergeben. Die Grundbedeutung ist: Vertrauen, und zwar Vertrauen in Gott, in die Güte der Schöpfung, in seine unbedingte Liebe und Zuwendung zum Menschen (gerade indem sich der Mensch als nicht vertrauenswürdig erfährt).

Dies trifft sich mit dem Sanskrit-Begriff, der für Glaube steht, *śraddhā*. Hier geht es um das Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des spirituellen Meisters. Nur aufgrund eines Vertrauensvorschlusses wird man sich nach seinen Anweisungen auf den Übungsweg begeben, um selbst zur Erfahrung kommen zu können. Während nun aber Vertrauen in die Wahrhaftigkeit und Liebe Gottes im Christentum als letztgültige und unbedingte Haltung verstanden wurde, ist das Vertrauen in den Meditationsmeister vorläufig und bedingt: vorläufig, bis der Übende selbst zur Erfahrung gelangt ist; bedingt, insofern der Übende den Meister auswählt nach Kriterien, die allerdings kulturell vorgeprägt sind. Letzteres ist eine Einsicht, die bei der Übertragung buddhistischer und hinduistischer Übungswege nach Europa von Bedeutung ist.

Oft wird dem „christlichen Glauben“ die „östliche Weisheit“ gegenübergestellt, wobei der Eindruck vermittelt werden soll, daß die jeweiligen Begriffe paradigmatisch für die entsprechende Kultur

stehen sollen. Dies ist irreführend. Der 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 werden kann, 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 wird. Dies im einzelnen nachzuweisen ist hier nicht der Ort.

Glaube ist primär jedenfalls alles andere als ein System. Es dürfte kein Zufall sein, daß sowohl im Griechischen (*pistis*) als auch im Sanskrit (*prajñā*, 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 jener, „den Osten“ mit dieser Haltung 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 den anderen 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 Glaubenssystem, also das formulierte Gehäuse unserer Wahrnehmungsraster, 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.

Wenn ich also im folgenden keine Begriffsvergleiche anstelle, dann nicht, weil ich das begriffliche Denken für überflüssig hielte (es muß seine begrenzte Aufgabe erfüllen, und zwar so genau und umfassend wie möglich), sondern weil einige *Beobachtungen* aus der Praxis zunächst die Erscheinungen bewußtmachen müssen, die es dann zu be-denken gilt. Dieses Denken wird nur dann sachgemäß sein, wenn es die Instrumente der abendländischen wie der hinduistisch-buddhistisch- taoistischen (und gewiß auch der konfuzianischen) Begrifflichkeit anwendet, weil die Erscheinungen bereits Niederschlag interkultureller Begegnung sind. Dies trifft aber, es sei wiederholt, bereits für den in sich nicht homogenen asiatischen Raum und für den in sich immer weniger homogenen europäischen Raum zu. Die Methoden zum Vollzug dieses Denkens zu finden ist ein anderes Thema.

II.

1. Die Begegnung mit den Religionen Asiens hat in der christlichen Theologie das Interesse an der eigenen mystischen Tradition 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 dieses Forschungszweiges 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 erweist sich aber selbst 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 das feminine Element in der Geschichte christlicher Spiritualität tritt auf diese Weise deutlicher 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 Exerzitien, oder – noch fragwürdiger – „christliches Zen“ und „christlicher Yoga“.

Um die Legitimation vor wachsenden Institutionen zu erhalten, 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 trifft natürlich Asien genauso wie Europa. Abstrahierend kann man Ähnlichkeiten feststellen. Spirituelle Übungswege sind aber konkret, und überspitzt läßt sich sagen, daß es so viele Wege wie Übende gibt. Maßstäbe und Übungsanweisungen freilich sind 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 mündlich Vermittelten in Konkurrenz zu treten vermag. Die „östlichen Glaubenssysteme“ 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 „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 aber normalerweise einen angeleiteten Übungsweg voraus.

Das will nicht heißen, daß es keine kompetenten christlichen Lehrer gebe, die nicht nur in Meditations-, sondern 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). Hinduistische Askeserituale stellen selbst mittelalterlich-christliche Bußpraktiken in den Schatten.

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 (Ost und West) ist. Man kann vielmehr formulieren: Wenn der abendländische Mensch einem östlichen Übungsweg 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 bewußtzumachen, mithin zu begrüßen.

3. Es kommt darauf an, Einseitigkeiten zu überwinden. Vor allem ist es die Einseitigkeit des Rationalismus, die den westlichen Menschen

aus der lebensnotwendigen Geborgenheit vertrieben hat. Diese Überwindung kann nicht bedeuten, die Funktion des mental-kritischen Verstandes aufzugeben und etwa hinter die Aufklärung zurückzufallen. Feindschaft gegenüber dem Denken kann sich weder auf christliche 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 Gegenteil von Denken, das Nicht-Denken. Der Gegensatz als solcher löst sich in der Zen-Übung auf. Das Resultat ist ein befreites Leben, das projektions- und vorurteilfreies Denken einschließt. Zen ist radikal-kritisch, nicht vorkritisch.

Dies trifft 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 Hinduismus und 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 Religionsdialog für alle Seiten besonders fruchtbar werden, und er würde diesbezüglich vermutlich intensiver geführt, wenn man nicht ahnte, daß er für *alle* Partner schmerzlich ist.

4. Nicht erst seit *Erich Fromm* wissen wir, daß es zwei Grundhaltungen gibt, die alle Lebensbezüge durchdringen: die Haltung des Seins und die des Habens. 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 ver-

gleichbar. 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. Was wäre 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 lebenswichtig, 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 Bedeutung, d.h. gedeutet.

Im Verlaufe 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, vernichtet 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 von Bestimmungen zu sein, wie man im Buddhismus sagt. Wenn diese Leere aber als Gegensatz zu Bestimmungen (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 Gehën. 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 (*avidyā*) genannt hat.

Aus allen fünf Gesichtspunkten wird ersichtlich, daß es nicht darum geht, Glaubenssysteme um ihrer selbst willen zu beleben, zu bewahren oder zu überwinden. 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 antwortet: 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.

III.

Abschließend möchte ich auf einige 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 Regionen 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 kann. 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 hinrei-

chend 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 *līdan*, 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 *Mahāyāna* 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 und hinduistische 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. 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 etwa ganz 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 ganz dringendes Anliegen. Vermutlich kann und sollte die *Gruppe* viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was um so eher möglich ist, wenn der Lehrer 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. Um so 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 Le-

benspraxis, die sich konkret auswirken. Wenn Christen östliche Übungswege gehen, 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.