

Buddhistische Meditation und Christentum*

Von Heinrich Dumoulin SJ, Tokyo

Die nicht sehr zahlreichen, verhältnismäßig knappen Aussagen Romano Guardinis über den Buddha können in ihrer andeutenden, inhaltgefüllten Dichte noch viele Generationen christlicher Menschen zu ernstem Nachdenken über den Sinn der Buddha-Gestalt anregen; vor allem der Gedanke, den Guardini in Vorträgen und Gesprächen öfters ausgedrückt und in seinem Christus-Werk „Der Herr“ folgendermaßen gestaltet hat:

„Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit, zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird der Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha. Er ist frei, seine Freiheit aber nicht die Christi. Vielleicht bedeutet sie nur eine letzte, furchtbar-ablösende Erkenntnis der Nichtigkeit der gefallenen Welt“ (Würzburg 1937, S. 410).

Aus diesem bedeutsamen Wort möchte ich zwei Gedanken herausheben, die für das Thema unseres Vortrages einstimmen können. Einmal klingt aus dem Wort eine tiefe Ehrfurcht vor dem größten Weisen Asiens. Die religiöse Bedeutung des Buddha ist klar gesehen und wird anerkannt. Zugleich aber fühlt Guardini mit seinem Gespür für das Unterscheidende des Christentums den Widerstand des Buddha gegen Christus. Von allen nichtchristlichen Weisen ist Buddha wahrscheinlich derjenige, der zuletzt und am schwersten überwunden wird, weil er in einer radikalen Gegensätzlichkeit zu Christus steht.

Buddha hat etwas von seiner persönlichen Größe der Religion mitgeben können, die nach ihm benannt ist. Der Buddhismus ist die bedeutsamste und geistigste aller nichtchristlichen Religionen. Wenn heute die asiatischen Hochreligionen stark ins Blickfeld der christlichen Welt eintreten und teilweise eine Erneuerung erleben, so erheischt der Buddhismus am meisten unsere Beachtung. Und es wäre falsch, wenn wir hauptsächlich negativ eingestellt, nur die Überführung der buddhistischen Irrtümer und das missionarische Werk der Buddhistenbekehrung ins Auge fassen würden. Die uns aufgegebene Auseinandersetzung hat auch die christliche Sicht und Einordnung der positiven Werte der buddhistischen Religion zum Ziel. Vielleicht ist die Begegnung mit der buddhistischen Meditation in besonderer Weise dazu berufen, uns die Augen für die Werthaftigkeit des Buddhismus zu öffnen.

Der Buddhismus hat seit seinen ersten Anfängen in hervorragender Weise die Meditation gepflegt. Manche Buddhisten sahen im Frühbuddhismus ausschließlich

* Vortrag auf den Salzburger Hochschulwochen 1960.

die meditativ-mystische Bewegung und erklärten diesen rundweg für eine Art von Yoga. Eine solche Beurteilung ist einseitig, aber es bleibt die Tatsache, daß der Buddhismus niemals rein theoretische Wahrheitserkenntnis ohne meditative Realisierung für vollwertig erachtet hat. Shākya-muni hat die Vier Heiligen Wahrheiten, vom Leiden, von der Entstehung und Überwindung des Leidens und vom Nirvāna, die den Kern seiner Verkündigung ausmachen, in der Meditation erfahren. Von seinen Jüngern wird er als der Erleuchtete verehrt, der als Erster den Weg gegangen ist und das erlösende Wissen erlangt hat. Man kann dieses Wissen aus der Erfahrung herauslösen und als rationale Lehre betrachten, wie dies tatsächlich oft geschehen ist, mit verschiedenem Erfolg, je nach dem Verständnis der Begriffe der inhaltschweren Viererformel. Aber stets blieb ein ungeklärter Rest. Die rationale Erklärung kann der lebendigen Buddha-Religion nicht völlig gerecht werden. Dem Buddhismus fehlt ohne die Realisierung in der Meditation gleichsam die Seele. Die buddhistische Lehre lebt in der Meditation. Aber die Meditation kann sich, wie die Geschichte zeigt, weitgehend von der Lehre freimachen, diese umgestalten oder neu und völlig anders verstehen.

Innerhalb des Buddhismus entwickelte sich eine Vielfalt verschiedener Lehren, die nur wenig Gemeinsames untereinander verbindet. Dennoch ist der Buddhismus von Außenstehenden immer als *eine* Religion angesehen worden. Und auch die Anhänger der verschiedenen buddhistischen Verzweigungen, mochten sie einander auch zeitweise aufs heftigste bekämpfen, waren sich doch stets irgendwie ihrer Zusammengehörigkeit bewußt. Außer der Berufung auf den gemeinsamen Stifter Shākya-muni kann die in allen buddhistischen Gemeinschaften gepflegte Meditation als stärkstes und wichtigstes Einheitsband betrachtet werden.

Allerdings hat auch die Meditation im Buddhismus verschiedene Formen angenommen. Da es unmöglich ist, in einem Referat auch nur einen Überblick über alle im Buddhismus vorkommenden Meditationsarten zu geben, möchte ich mich darauf beschränken, drei heute noch geübte und in sich wertvolle Hauptformen buddhistischer Meditation einer genaueren Prüfung zu unterziehen, nämlich die Meditation im Theravāda, d. h. die hinayanistische Meditation und die beiden mahayanistischen Meditationsarten des Zen und des meditativen Anrufens des Buddhnamens Amida. Ich werde zuerst diese drei Hauptformen buddhistischer Meditation erklären, um sie dann bezüglich ihrer Technik, ihres inneren Geistes und ihres letzten Zieles in christlicher Sicht zu würdigen.

Trotz der in den letzten Jahren beängstigend anwachsenden Literatur über den Gegenstand ist die östliche Geistigkeit dem Abendländer immer noch sehr fremd, und ich weiß nicht, ob es mir gelingen wird, Ihnen in dieser kurzen Stunde auch nur einen annähernden Begriff davon zu geben, was buddhistische Meditation ist. Der in der christlichen Tradition stehende Europäer denkt bei Meditation an ein betendes Nachdenken über religiöse Wahrheiten. Die Wahrheit findet er vorzüglich im Gotteswort. Deshalb leitet er seine Meditation mit einer Schriftlesung oder *lectio divina* ein. Wie alle typisch östlichen Meditationen ist hingegen auch die buddhistische Meditation in erster Linie eine Konzentrationsübung. Der meditierende Mensch sammelt sich in sich selbst, er geht den Weg nach innen. Er läßt sich

von dem geheimnisvollen Licht im eigenen Innern anziehen, in der Hoffnung, so die Erlösung zu erlangen.

Doch wenden wir uns den buddhistischen Meditationsformen zu.

I.

Hauptformen buddhistischer Meditation

Meditation im Theravāda

Wir wissen nicht genau, in welcher Weise der Buddha die Meditation geübt hat. Aber die ihm vertrauten altindischen Yoga-Praktiken, die den Ausgangspunkt seiner asketischen Übung bildeten, haben ihn gewiß bis zum Ende seines mystischen Weges begleitet. Freilich hat er die asketischen Strenghheiten des Yoga nach sechs-jähriger aufopfernder Übung aufgegeben, weil er sich von deren Nutzlosigkeit überzeugt hatte. Doch blieb er den Grundlagen der indischen Meditationsübung treu. Wir müssen uns ihn in der entscheidenden Stunde seines Lebens aufrecht hockend im Meditationssitz vorstellen mit dem Fingergestus der Meditation, nämlich ineinandergelegten Händen und gegeneinandergestützten Daumen (*dhyāna mudrā*). So hat die Kunst die Buddhagestalt überliefert, so ist sie dem östlichen Menschen verehrungswürdig und kostbar bis auf den heutigen Tag. Wie der Hocksitz gehört die tiefe gleichmäßig ruhige Atmung notwendig zum Buddha der Meditation und Erleuchtung. Kein östlicher Mensch wird angesichts dieses Bildes abschätzig von lebloser Passivität sprechen. Vielmehr wird er im Buddha den Ausdruck der Weltüberwindung, der im Innern erfahrenen Weisheit und überirdischen Ruhe erblicken. Daß dies der eigentliche Sinn der Meditation ist, bekundet überzeugend die frühe buddhistische Kunst, in der der indische Genius sein Höchstes erreicht hat.

Wir handeln zuerst von der Meditation im Theravāda- oder Hīnayāna-Buddhismus. Der Terminus *Hīnayāna* (= „Kleines Fahrzeug“ oder „Kleine Überfahrt“) wurde zuerst von den Mahayanisten angewandt, die für sich selbst die „Große Überfahrt“ in Anspruch nahmen. Wegen seines abschätzigen Beigeschmacks wird der Ausdruck heute von den Buddhisten, die sich um die Einheit des Gesamtbuddhismus bemühen, vermieden und durch die ebenfalls frühe Bezeichnung Theravāda (= „Weg der Alten“) ersetzt. Wenn wir im folgenden von Theravāda sprechen, ist der als Hīnayāna bekannte Zweig des Buddhismus gemeint. Über die Entstehung und Lehrunterschiede der beiden großen Strömungen im Buddhismus Hīnayāna und Mahāyāna brauchen wir hier nicht zu handeln.

Das Lehrsystem des Theravāda stützt sich auf den sogenannten Pāli-Kanon, der im ersten vordchristlichen Jahrhundert in Ceylon schriftlich niedergelegt wurde. Der wichtigste Sutrentext über die Meditation ist das kurze Satipatthāna-Sutta, die Rede des Buddha über die vier Grundlagen des Aufmerkens. Dem bedeutenden buddhistischen Gelehrten Buddhagosa, einem zum Buddhismus bekehrten indischen Brahmanen, der im 5. Jahrhundert n. Ch. nach Ceylon auswanderte, verdanken wir das umfassendste Werk des Theravāda über die Meditation Visuddhimagga oder „Der Weg zur Reinheit“.

Wie die mit vielen kategorialen Zahlenlisten belastete Lehre des Theravāda, so leidet auch die Theravāda-Meditation an einem Überfluß von Einteilungen und

Abstufungen. Alle jene Listen von materiellen und psychischen Wirklichkeitselementen der Hīnayāna-Philosophie sind als Bausteine eines vielgliedrigen Systems irgendwie in die Meditation hineingenommen. Man kann nicht annehmen, daß in den Tagen Shākyamunis und seiner Jünger die Meditation ein so heillos kompliziertes Gebilde war. Das Verlangen nach einer einfachen, wirksamen Methode, das heute im Theravāda vielfach zu bedeutenden Erleichterungen geführt hat, dürfte sich stets bei der Praxis mehr oder weniger Geltung verschafft haben. Wir können hier unmöglich alle Faktoren des Theravāda-Weges einzeln anführen und besprechen. Wir versuchen, uns dem Wesen der Theravāda-Meditation zu nähern, indem wir die *drei Mittel* untersuchen, die in Anwendung kommen, nämlich das Aufmerken (*sati*), die Beruhigung (*samatha*) und die Einsicht (*vipassanā*). Durch diese drei Haltungen wird in der Meditation das Ziel der endgültigen Befreiung erreicht.

Der Begriff des Aufmerkens (Pali: *sati*, Sanskrit: *smṛti*) kommt als siebtes Glied im achtgliedrigen Pfad des Erlösungsweges vor und bezeichnet die Bewußtseinsfunktion des Gedächtnisses, aber wird auch auf die Gegenwart bezogen, ähnlich wie die augustinische Erinnerung Gegenwartsgedenken ist. Das Aufmerken (das englische Übersetzungswort lautet ausdrucksvoller „mindfulness“) richtet sich auf die je im Augenblick existierenden physischen und psychischen Vorgänge. Im Sati-paṭṭhānasutta werden vier Gebiete, die nach der buddhistischen Philosophie die gesamte Wirklichkeit umfassen, für das Aufmerken aufgezeigt, nämlich der Körper, die körperlich bedingten Gefühle oder Sinneseindrücke, die psychischen Bewußtseinszustände und die geistigen Inhalte. Die Vorgänge werden bei ihrem Entstehen in ihrer konkreten Gegenständlichkeit gemerkt, ohne Beimischung von Reflexion oder Kommentar. Durch reflektives Denken verursachte Gedanken sind unliebsame Zerstreuungen, können aber nach ihrem Entstehen wiederum gemerkt werden. Das Aufmerken stellt rein sachlich die Prozesse und ihre Inhalte fest, registriert die Phänomene, ähnlich wie der Physiker beim Experiment Erscheinungen und Wirkungen beobachtet. Die oft komplizierten physischen und psychischen Vorgänge werden sowohl als Ganzes als auch nach ihren Teilmomenten aufgefaßt. So begnügt man sich nicht damit, die vier Körperhaltungen Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen anzumerken, sondern zerlegt in besonnener Bewußtheit jede dieser Haltungen in ihre Teile; z. B.: Ich gehe, nämlich ich hebe den rechten Fuß, strecke den rechten Fuß vorwärts, lasse den rechten Fuß sinken, berühre mit dem rechten Fuß den Boden, stehe auf beiden Füßen, hebe den linken Fuß usw. Ein Kommentar gibt das folgende Beispiel einer Bewußtseinsanalyse: Ich sehe eine Wunde am Arm und beobachte: Der Arm ist ein Teil des Körpers, gehört also in die erste Gruppe der Gegenstände des Aufmerkens, nämlich Körper. Der Schmerz am Arm ist ein Gefühl, gehört in die zweite Gruppe Gefühle. Ich empfinde den Schmerz, darin wird zuerst der psychische Zustand des Schmerzes gemerkt, der in die dritte Gruppe gehört, dann ferner das Ich-Bewußtsein, ein geistiger Zustand, nämlich die „Ich-Illusion“, also von der Ich-Illusion irregeleiteter Geist. Der Ärger über den Feind, der mich verwundete, den ich vielleicht auch in meinem Bewußtsein vorfinde, wäre ein anderer psychischer Bewußtseinszustand von negativer Karma-schaffender Art, nämlich des Hasses.

Die Übung des Aufmerkens kann auf alle möglichen materiellen und psychischen Erscheinungen gerichtet werden und zahlreiche Abwandlungen erfahren. Man wird

gewöhnlich mit den einfachen Körpervorgängen anfangen, etwa mit der Atmung oder den vier Körperhaltungen, und allmählich schwierigere Prozesse in die registrierende Beobachtung einbeziehen. Diese Übung, das Kernstück der Theravâda-Meditation, ist wesentlich eine Konzentrationsübung. Durch das Aufmerken wird die Geisteskonzentration bewirkt, die die Grundlage von allem anderen ist. Das Aufmerken kann ununterbrochen fortgesetzt und unbegrenzt auf alle Dinge bezogen werden. Auch kann sich die Konzentration bis zu parapsychischen Höchstgraden steigern.

Ferner bereitet das Aufmerken auf die entscheidende Einsicht vor, die die Weisheit vermittelt. In der Einsicht werden die drei buddhistischen Grundwahrheiten von der Unbeständigkeit aller Dinge (*anicca*), die Unsubstantialität des Ichs (*anattâ*) und dem Leiden (*dukkham*) realisiert. Der Mensch begreift im bewußten Aufmerken, daß keiner der zehntausend physischen und psychischen Vorgänge irgend eine Beständigkeit besitzt, daß diese Prozesse vielmehr ineinemfort entstehen und vergehen, das heißt die Unbeständigkeit alles Existierens. Nirgendwo zeichnet sich im Fluß der wechselnden Erscheinungen eine dauernde Substanz oder ein Ich ab. So wird durch die leidenschaftslose sachliche Übung der bewußten Beobachtung die Nichtexistenz des Ichs entlarvt. Und zugleich mit der Unbeständigkeit aller Erscheinungen und der Unsubstantialität des Ichs erfährt der Mensch die universale Leidhaftigkeit der Existenz. Doch werden diese Sachverhalte im Aufmerken bloß festgestellt. Das Aufmerken, das die drei Grundtatsachen der Unbeständigkeit, Substanzlosigkeit und Leidhaftigkeit des Seins offenbar macht, heißt das „rechte Aufmerken“ (*samma sati*). Es schlägt die rechte Richtung zur Weisheit ein und befindet sich auf dem „einzigen Weg“ (*ekâyano magga*) zur Befreiung.

Das zweite Mittel auf dem Theravâda-Weg, die Beruhigung (*samatha*) bezweckt und bewirkt ebenfalls in erster Linie geistige Konzentration. Aber während das Aufmerken eine schlichte Bewußtseinsfunktion darstellt und sich für gewöhnlich im Rahmen des normalen psychischen Lebens hält, werden in den Übungen der Beruhigung methodisch höhere Bewußtseinszustände entwickelt. Das Vishuddhimagga gibt eine ausführliche Beschreibung dieser Übungen, angefangen von der *Kasina*-Übung, bei der durch die Fixierung eines visuellen Gegenstandes (beim Erdkasina eines die Erdscheibe darstellenden begrenzten Tellers oder Siebes) ein Phantasiebild hervorgerufen wird, in dessen Anschauen sich der Geist sammelt. Wir können die vorgenommenen Beruhigungsübungen und durch sie erlangten Bewußtseinszustände nicht im einzelnen schildern. Am wichtigsten sind die vier ekstatischen Versenkungen (*jhana*), die einen Höhepunkt des mystischen Theravâda-Weges darstellen. Insofern in diesen Versenkungen die Außenwelt völlig erlischt und auch die psychischen Tätigkeiten, insbesondere die Denktätigkeiten verstummen, führen die ekstatischen Erlebnisse in die nächste Nähe der endgültigen Befreiung. Doch ist festzuhalten, daß die Ekstase als solche ein Konzentrationszustand und von Einsicht und Wissen verschieden ist. Der Ekstatiker hat die Oberfläche des menschlichen Bewußtseins durchstoßen und erfreut sich einer von keinen Außenobjekten gestörten Innerlichkeit, aber die Ekstase vermittelt ihm kein Wissen.

Einsicht (*vipassanâ*) und Wissen (*paññâ*) sind miteinander verbunden. Als vorzüglichster Gegenstand der Einsicht wurden im vorigen die drei Charakteristika der

Existenz, nämlich Unbeständigkeit, Nicht-Ich und Leidhaftigkeit bezeichnet. Diese werden in allen Erscheinungen wahrgenommen und als das Wesen der Existenz begriffen. Von gleicher Art ist das Wissen, das nach der Erklärung Buddhaghosas „das Durchdringen der Eigennatur der Dinge zum Merkmal hat“. „Das Wissen ist die mit einem karmisch heilsamen Bewußtseinsmoment verbundene Einsicht-Erkenntnis (vipassanâ-nâna)“ (Visuddhimagga). Im Wissen wird die endgültige Befreiung erlangt. Doch tritt in den buddhistischen Texten bei der Erklärung des Wissens oder der Weisheit das rationale Element in den Vordergrund, während die Nirvâna-Befreiung als ein mystischer Zustand erscheint. Die eigentümliche Mischung von Rationalität und Mystik ist vielleicht das bezeichnendste Merkmal und erstaunlichste Paradox des Theravâda-Buddhismus.

Der Erleuchtungsweg des Zen

Der Erleuchtungsweg des Zen ist von der Theravâda-Meditation ebenso verschieden wie der Buddhismus der Großen Überfahrt vom Buddhismus der Kleinen Überfahrt. Das Theravâda wanderte von Indien nach Ceylon und Hinterindien (Burma, Thailand, Kambodscha und Laos), während das ebenfalls ursprünglich in Indien entstandene Mahâyâna seine Ausprägung in Fernasien, vorab in China und Japan, erfuhr. Dem weltzugewandten chinesischen Geist liegen Existenzanalyse und reflexe Zerlegung physischer und psychischer Prozesse fern. Das Geistesauge des chinesischen Buddhisten öffnete sich der kosmischen Einheitsschau. Das ganze All ist vom absoluten Geist durchweht. Dieser heißt bei den Zen-Jüngern die Buddha-Natur und gleicht, wie oft bemerkt worden ist, aufs Haar dem „Weg“ (*Tao*) des chinesischen Taoismus. So hat sich das Absolute, das in der altindischen Spekulation Brahma oder Âtman hieß und vom Buddha so nachdrücklich verworfen worden war, in anderem Gewand wieder einen Eingang in den Buddhismus verschafft. Die Zen-Lehre bleibt dem von der Überlieferung geheiligten Wort vom Nicht-Ich (*anâtman*) treu, aber das Nicht-Ich wird in einer Art von „Theologia negativa“ als ein Absolutes begriffen. Der erleuchtete Zen-Meister nennt das von ihm in der plötzlichen Erfahrung Begriffene ebensowohl Buddha-Natur als auch Nicht-Buddha-Natur, ja in dialektischer Übersteigerung mag er es auch Über-Nicht-Buddha-Natur heißen. Die Sprache, der sich die Zen-Meditation zum Ausdruck ihrer letzten metaphysischen Einsichten bedient, ist von der Spekulation des Mahâyâna geprägt.

Die beiden Hauptübungen des Zen¹, nämlich die Meditation im Hocksitz (*Zazen*) und die Kôan-Übung, sind auf die Erleuchtungserfahrung (jap. *satori*) ausgerichtet. Beide sind zielstrebige und wirksame, verhältnismäßig einfache gradlinige Übungen, die aber vom Üben eine beträchtliche Anstrengung fordern. Beim *Zazen* ist, wie der Name besagt, das Sitzen im Hocksitz die Grundlage von allem. Der Übende hockt an seinem Platz in der Zen-Halle möglichst in der vollkommenen Gestalt des ganzen Verschränkungssitzes: die Beine ineinandergekreuzt, den Körper kerzengerade emporgerect, den Kopf ein wenig nach vorn geneigt, aber aufrecht in gera-

¹ Vgl. die Aufsätze des Vf.'s in *dieser Ztschr.* 26 (1953), 206 ff.; 27 (1954), 117 ff.; ferner sein Buch „*Zen. Geschichte und Gestalt*“ (Sammlung Dalp, Bern (1959)).

der Linie mit dem Körper, die Hände ineinandergelegt und die beiden Daumen gegeneinandergestützt. So hockt der Zen-Jünger während der sieben- oder zehntägigen besonderen Übungszeit des sogenannten Sesshin (unseren Exerzitien vergleichlich) täglich wenigstens acht, besser noch mehr Stunden. Er beginnt die Übung, nachdem er vorher den Körper durch mehrmaliges leichtes Hin- und Herschaukeln in die Ruhelage gebracht hat, mit einer Atemübung. Dann gibt er sich ganz dem Zen-Sitzen hin. Was denkt er nun, worüber betrachtet er?, fragt hier der Europäer. Der japanische Zen-Meister Dôgen erklärte dies seinen Jüngern durch das folgende Zwiegespräch, das in einer alten chinesischen Zen-Chronik aufgezeichnet ist:

„Einst fragte ein Mönch den Meister Yao-shan: ‚Was denkt man beim Hocken?‘ Yao-shan erwiderte: ‚Man denkt das Nicht-Denken.‘ Darauf der Mönch: ‚Wie denkt man das Nicht-Denken?‘ — ‚Durch Über-Denken.‘“

Soviel ist klar: die psychischen Bewußtseinstätigkeiten des Denkens, Vorstellens und Wünschens müssen zur Ruhe gebracht werden. Dazu hilft das Atemzählen zu Beginn der Übung. Schläfriges Dahindösen ist zu vermeiden. Um nötigenfalls Schläfrige zu ermuntern, geht beständig ein Bonze mit einem Stock durch die Zen-Halle. Der Geist befindet sich beim Zazen in einem Zustand heller Wachheit, doch sind die bewußten Denkprozesse abgestellt. Der deutsche Jesuitenpater H. M. Enomiya-Lassalle² weiß aus eigener Erfahrung zu berichten, daß die Körperhaltung des Hocksitzes die gewünschte geistige Verfassung erleichtert. Ja er glaubt, „daß erst durch diese körperliche Haltung die ‚Entleerung‘ des Geistes möglich wird“ (S. 16, 17). P. Enomiya-Lassalle bemerkt in seiner schlichten, vertrauenswürdigen Art: „Es ist nicht einfach, die Verstandestätigkeit abzustellen. Aber man kann sich darum bemühen. Man kann auch erreichen, daß man an keinem Gedanken hängenbleibt und erst recht nicht an einem Gefühl, das etwa aufkommt. Wir mußten vor allem alle Gedanken, die das eigene Ich betreffen, ausschalten“ (S. 15). Die urbuddhistische Lehre vom Nicht-Ich wird hier nicht metaphysisch verstanden, sondern ist bezeichnenderweise ins Psychologische und Ethische gewandt.

Wie aus dem Vorigen hervorgeht, ist das Zazen im wesentlichen eine Konzentrationsübung. Durch das langdauernde Sitzen in der Hockstellung und die unablässige Bemühung um Beruhigung und Entleerung des Geistes wird jener völlig gesammelte Geisteszustand gefördert, der dem Erleuchtungserlebnis vorangeht. Vielfach verbindet man mit dem Zen-Sitzen die Beschäftigung mit dem Kôan, eine andere hochwertige Konzentrationsübung. Alle Aufmerksamkeit wird dabei auf einen Punkt gesammelt, nämlich auf das zur Lösung gestellte, rational unlösliche Paradox des Kôans. „Wenn jemand beide Hände zusammenschlägt, entsteht ein Ton. Horch auf den Ton der einen Hand!“ Der japanische Zen-Meister Hakuin (1685—1768), der dieses berühmte Kôan ersonnen hat, führte damit zahlreiche Jünger zur vollkommenen Erleuchtung. Alles kommt darauf an, daß der Übende die Kôan-Aufgabe ernst nimmt und sich mit Einsatz all seiner Kräfte um die Lösung bemüht. Keinen Augenblick darf er im heißen Bemühen erschlaffen. Er muß den Bogen aufs äußerste anspannen und immer wieder anspannen, bis er springt — und die Erleuchtung aufblitzt.

² H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Weg zur Erleuchtung*. Wien (1960).

Also wird die Erleuchtungserfahrung aus einem Zustand höchster Sammlung geboren. Die Erfahrung selbst ist, wie alle Zen-Meister einstimmig bezeugen, unaussprechlich. Jeder Versuch, das Erlebte in Worten auszudrücken, ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Man muß diesen Sachverhalt klar haben, wenn man gelegentliche Äußerungen über die Erleuchtung prüft. Bei den Zen-Meistern, deren Weltanschauung von der kosmotheistischen Metaphysik des Mahâyâna geprägt ist, wird die Erleuchtung vorwiegend kosmisch verstanden. Sie erleben in der Erleuchtung ihre Einheit mit dem All und die Alleinheit der Wirklichkeit. Dieses Erlebnis erfüllt sie mit überwältigender Freude. Wir werden auf die Bedeutung der Zen-Erleuchtung noch einmal zurückkommen, wenn wir vom Ziel der buddhistischen Meditation im Vergleich zum christlichen Endziel handeln.

Das meditative Anrufen des Buddha-Namens Amida

Als dritte Hauptform buddhistischer Meditation möchte ich das gläubige Anrufen des Buddha-Namens Amida nennen. Dieses ist für uns von besonderem Interesse, weil keine andere buddhistische Religionsübung dem Christentum so nahe gekommen ist wie die Amida-Frömmigkeit. Die geschichtlichen Wurzeln des Amidismus sind noch nicht mit Sicherheit aufgedeckt. Aber wenn auch eine ursächliche Verknüpfung mit der monotheistisch inspirierten indischen Bhakti-Frömmigkeit bis heute nicht nachweisbar ist, so liegt doch die Strukturähnlichkeit der beiden Religionsformen offensichtlich zu Tage. Der Buddha Amida, eine Hauptgestalt des mit zahllosen Buddhas und Bodhisattvas bevölkerten Mahâyâna-Pantheons, steht im Bewußtsein seiner Gläubigen in weltüberlegener, einzigartiger GröÙe. Er ist nicht der Schöpfer des Weltalls, aber der barmherzige Heilbringer, der allen Guten in seinem westlichen Paradies überreichen Lohn spendet.

Der Glaube an Amida, den Buddha der Weisheit und des großen Erbarmens, hat in Ostasien die weiteste Verbreitung gefunden, und wir dürfen annehmen, daß ihm im göttlichen Heilsplan, der alle Menschen umfaßt, eine hervorragende Rolle eignet. Auch heute noch wird der Amida-Kult von vielen buddhistischen Frommen eifrig gepflegt. Seine religiöse Werthaftigkeit ist oft von christlichen Theologen und Missionaren anerkannt worden.

Man hat die Amida-Religion als „Buddhismus des Glaubens“ dem „Buddhismus der Meditation“, als dessen hervorragendster Vertreter das Zen gilt, gegenübergestellt, weil die dem Gottglauben nahe Andachtshaltung der Amida-Frommen sich scharf von der monistischen Weltanschauung der Zenisten abhebt³. Doch ist die Gegenüberstellung nur teilweise zutreffend. Auch der Amidismus ist in seinem letzten Grunde mit der monistischen Philosophie des Mahâyâna verbunden. Und anderseits kennt auch das Zen gläubige Devotion, die sich vorzüglich dem Buddha Shâkyamuni und dem vielfach weiblich vorgestellten Bodhisattva Avalokiteshavara (chin. Kuan-yin, jap. Kannon) zuwendet. Wenn wir überdies noch unser Augenmerk auf die Amida-Meditation richten, wie wir dies entsprechend unserer Zielsetzung im folgenden zu tun beabsichtigen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß Meditation und Devotion zwar nicht in gleicher Stärke, aber doch irgendwie alle Formen des

³ Vgl. J.-A. Cuttat, „Buddhismus des Glaubens und Mysterium Fidei“, in dieser Ztschr. 32 (1959), 354 f.

Mahâyâna-Buddhismus durchziehen. Mit einer geringen Einschränkung, die ich hier nicht präzisieren kann, gilt dieses sogar vom Hînayâna- oder Theravâda-Buddhismus.

Wer sich mit der Amida-Religion befaßt, wird zuerst auf das Moment der Devotion, auf die Haltung eines sehr lebendigen Glaubens und vertrauensvoller Hingabe stoßen. Die großen religiösen Männer des Amidismus sowohl in China als besonders auch in Japan zeichnen sich durch eine stark gefühlsbetonte, manchmal geradezu glühende Andacht aus. Das meditative Element tritt zurück, aber es fehlt nicht. Im chinesischen Buddhismus entwickelten sich früh Beziehungen zwischen Amida-Frömmigkeit und Zen. Man erkannte die psychologische Verwandtschaft zwischen der religiösen Hauptübung des Amidismus, nämlich dem vertrauensvollen Anrufen des Buddha-Namens Amida (jap. Nembutsu) und dem Kôan im Zen. Auch das Nembutsu, das gewiß zuerst und vor allem eine Devotionsäußerung ist, kann als Konzentrationsübung aufgefaßt und vollzogen werden.

Die beständige Wiederholung der gleichen Gebetsformel im murmelnden Sington ist der inneren Sammlung zuträglich. Durch Hinlenkung aller Aufmerksamkeit auf die Rezitation werden äußere Sinneseindrücke ausgeschaltet, zugleich konzentriert sich der Geist auf den einen Punkt, nämlich den Buddha Amida, dessen Bild überdies noch in visueller Vorstellung fixiert werden kann. So rückt das Nembutsu als Konzentrationsübung in die Nähe des Kôan. Es kann deshalb nicht verwundern, daß sich in China mancherlei Verbindungsfäden zwischen Amida-Buddhismus und Zen gesponnen haben. Zen-Jünger widmeten sich dem Nembutsu, um auf diesem „leichten“ Wege die Erleuchtung zu erlangen. Die Reaktion der Zen-Meister auf diese Entwicklung ist interessant. Auch ausgesprochene Gegner der Amida-Frömmigkeit anerkannten die Möglichkeit der Erlangung der Erleuchtung durch das Nembutsu. Die Erleuchtungserfahrung, mag sie nun durch Nembutsu oder Kôan erlangt werden, legen sie völlig gleich aus, nämlich im Sinne der mahayanistischen Philosophie als Realisierung der Buddha-Natur im Kosmos und im Selbst. Das Nembutsu wird um so höher geschätzt, je intensivere Konzentrationszustände dadurch erzielt werden. Freilich ist es nach Auffassung der Zen-Meister niemals dem Kôan ebenbürtig. Der japanische Meister Hakuin meint, es seien immer nur wenige, die durch Nembutsu eine echte Erleuchtung erreichten. Dagegen ist die Wirkkraft des Kôan nach seiner Ansicht ganz unvergleichlich, der vom Kôan entzündete Erleuchtungsblitz dringt wie ein scharfes Schwert bis auf den Geistesgrund.

Wir können in dem bedeutsamen und gewiß nicht zufälligen Umstand, daß die Hauptübung des Amidismus, wenn sie intensiv vollzogen wird, einen ausgesprochen meditativen Charakter aufweist, wohl eine Auswirkung der östlichen Neigung zur Meditation erkennen. An und für sich rechnet der Amida-Fromme seiner religiösen Eigenart gemäß zum Typ des andächtig Gläubigen. In der Überzeugung, das Heil nicht aus eigener Kraft erwirken zu können, stützt er sich vertrauensvoll auf die Gnade des Buddha. Ja seine Frömmigkeit zeigt, wenn sie in Akten des Glaubens, der Hingabe, des Vertrauens oder auch des Dankens und Lobens um die Gestalt des Buddha kreist, eine personale Note. Seine ganze Frömmigkeit faßt der Amida-Jünger in der einen, beständig wiederholten Anrufung des Buddha-Namens zusammen. Aber eben diese Anrufung läßt ihn, wenn er sich ihr mit aller Kraft und einer

heiligen Ausschließlichkeit hingibt, tief in die Meditation hineinkommen. In der Meditation erfährt er die aller Mystik eigene verinnernde Tendenz, die auf Vereinigung hinzielt. In den Chroniken der Amida-Sekten ist öfters von strahlenden Lichtvisionen Buddhas die Rede. Amida steigt sichtbar in leuchtender Gestalt von seinem Himmel herab, neigt sich gnädiglich dem vertrauenden Jünger und erfüllt sein Herz mit unaussprechlicher Seligkeit. Aber der in der meditativen Übung fortgeschrittene Fromme findet den Buddha Amida und das Reine Land mehr und mehr im eigenen Herzen. Die Meditation bewirkt in fortschreitender Verinnerung eine Verlagerung der Intention von der Transzendenz in die Immanenz. War das Ziel der Amida-Frömmigkeit zunächst die Gnade des Buddha, so liegt in der Meditation das Hauptgewicht auf der Vereinigung. Wenn diese Erfahrung in den Begriffen der Mahâyâna-Philosophie ausgedrückt wird, so unterscheidet sie sich kaum mehr von der Erleuchtung des Zen. Ohne die sichere Führung durch die Offenbarung endet der mystische Weg des Menschen fast notwendig im Pantheismus. Der starke Eingottglaube des Islam muß ja als Frucht der christlichen Offenbarung angesehen werden.

II.

Die buddhistische Meditation in christlicher Sicht

Ich möchte im folgenden nicht die buddhistische und christliche Meditation miteinander vergleichen, sondern versuchen, die buddhistische Meditation christlich zu sehen und zu werten, also eine Unterscheidung von natürlich Werthafem und Fragwürdigem nach christlichen Maßstäben vorzunehmen. Dabei möchte ich drei Gesichtspunkte ins Auge fassen, nämlich die Technik, den Geist und das Ziel der buddhistischen Meditation.

Die Technik

Die Technik der östlichen Meditation ist besonders dank der neuen Psychologie im Westen zu hohem Ansehen gelangt. Die buddhistische Meditation insbesondere bietet sich dem modernen Menschen in seiner geistigen Verlorenheit als eine Art psychischer Therapeutik an, die zugleich die willkommene Rolle eines Religionsersatzes übernimmt. Wie Ertrinkende nach dem Rettungsseil greifen Schiffbrüchige nach diesem, wie sie glauben, leichten Heilsweg ohne Gott. Die buddhistischen Autoren kennen diese Situation und tragen ihr Rechnung. Der deutsche Buddhistenmönch Nyanaponika, der im Forest Hermitage bei Kandy in Ceylon lebt, empfiehlt die Meditation des Theravâda als „eine wahre Erleuchtungslehre“ „für alle, oder wenigstens für jenen großen, beständig wachsenden Teil der Menschheit, der für religiöse oder pseudoreligiöse Beruhigungsmittel nicht mehr ansprechbar ist...“. Man sucht solchen Menschen auch durch Vereinfachung der Meditationsmethoden und Angleichung an die naturwissenschaftliche Denkart entgegenzukommen.

Der gläubige Christ befindet sich nicht in einer solchen Lage der Hoffnungslosigkeit. Er hat in seiner Weltanschauung einen sicheren Halt, der auch den Anstürmen des modernen Unglaubens standhält. Die psychotherapeutischen Nebenwirkungen der Meditation sind für ihn von untergeordneter Bedeutung, wie diese auch für den wahren Buddhisten niemals der Hauptzweck seiner meditativen Übungen sind. Es

handelt sich vielmehr darum, durch die Meditation eine echte seelische Bereicherung zu erlangen. Auch die hochentwickelte psychische Meditationstechnik des Ostens kann nur insoweit als werthhaftig angesehen werden, als sie auf wahren anthropologischen Einsichten beruht und die geistige Lebensführung des Menschen positiv beeinflusst.

Nun gewinnt in unseren Tagen die Überzeugung beständig an Raum, daß in der östlichen und besonders auch in der buddhistischen Meditation wichtige Erkenntnisse und Erfahrungen der Menschheit inkorporiert sind. Die innige Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele ist gewiß auch dem Abendland bekannt. Thomas von Aquin hat das aristotelische Erbe im Wort von der „anima forma corporis“ klassisch formuliert. Doch ist der so herrlich ausgesprochene Sachverhalt im Westen kaum völlig ausgeschöpft und nie ganz ins Leben überführt worden. Jene denkbar innige geheimnisvolle Beziehung zwischen Seele und Leib blieb vielfach eine bloße Schulweisheit, die in der religiösen Übung nur bruchstückweise realisiert wurde. Gnostische Tendenzen trugen zur Verdunkelung des richtig Erkannten bei. Unter diesen Umständen ist die Begegnung mit der östlichen Meditation für die christliche Spiritualität bedeutungsvoll. Dies wird auch mehr und mehr erkannt. „Yoga für Christen“, „Zen für Christen“ ist heute keine ausgefallene Sonderbarkeit mehr, sondern wird von ernsten Männern als echte Möglichkeit bedacht und geübt. Dabei handelt es sich zunächst vorwiegend um die Übernahme der östlichen Meditationstechnik. Stille und Geisteskonzentration sind ja die Vorbedingung aller religiösen Seelenkultur. Und es liegt offensichtlich zu Tage, daß der kontemplative Osten auf diesem Gebiet Wesentliches geleistet hat. Man kann nur wünschen, daß es geistlichen Männern gelingt, in ausdauerndem vorsichtigem Bemühen den Weizen von der Spreu zu sondern und die wahren Schätze der östlichen Meditation gläubigen Christen zugänglich zu machen.

Allerdings darf nicht verheimlicht werden, daß die östliche Meditationstechnik auch Gefahren birgt. Sicher sind nicht alle Menschen (auch nicht in Asien) in gleicher Weise für diese Art von Konzentrationsübung psychisch und körperlich disponiert. Die verhältnismäßig leichten Anfangsübungen mögen von ungefähr allen ohne Gefahr vorgenommen werden. (Übrigens können sie schon recht viel zur Harmonisierung des Innenlebens helfen.)

Die Übungen, die unmittelbar auf ein Erleuchtungserlebnis hinzielen, erfordern eine seelische Gewaltanstrengung, die schaden kann. Niemand sollte ohne vertrauenswürdige Führung solche Übungen unternehmen. Wer auf eigene Faust vorangeht, könnte in den „Teufelsbereichen“ (so werden die Irrungen und Illusionen im Zen genannt) leicht Schaden nehmen. Immer sollte man sich von hypnotischen Zuständen hüten. Solche Zustände zerstören das Gleichgewicht des normalen Seelenlebens und verhelfen nicht zu einer echten Wirklichkeitserfahrung.

Schließlich bleibt noch die Problematik der Technik als solcher zu bedenken. Psychische Technik ist ihrer Natur nach weder wahr noch falsch. Sie kann auf wahren Voraussetzungen beruhen und dann seelisch nützlich sein. Niemals kann sie aus eigener Kraft allein dem Menschen das vollkommene Heil schenken. Als Christen können wir nie den Mittelcharakter der technischen Meditationsübungen vergessen. Die buddhistische Haltung ist in dieser Hinsicht nicht eindeutig klar. Nur zu gern verwechselt sie Mittel und Ziel und überschätzt und überfordert das Mittel. Der

Buddhismus, der in seiner Lehre keine überweltliche Macht anerkennt und den Menschen auf die innerweltlichen Kräfte verweist, gerät hier leicht in die falsche Position, die sich dann auch praktisch ungünstig auswirkt. Wir werden auf diese Frage der letzten Wertung am Schluß noch einmal zurückkommen. Es mag genügen zu sagen, daß es auch im Buddhismus einen Überstieg auf ein transzendentes Ziel hin gibt, sicher und deutlich im Buddhismus der Großen Überfahrt, aber wahrscheinlich auch im Buddhismus der Kleinen Überfahrt.

Der Geist

Über die Technik der östlichen Meditation ist viel geschrieben worden, weniger über ihren Geist. Und doch wird die Meditation nur aus dem Geiste geboren, und sie erzeugt immer wieder aufs neue den Geist. Wer je in eine lebendige Berührung mit der buddhistischen Meditation kam, muß auch etwas von ihrem Geist verspürt haben. Und wie von selbst klärten sich ihm dabei heißumstrittene Fragen, wie beispielsweise, ob der Buddhismus eine Religion sei oder nicht, ob er eine ethische Lebenshaltung vermittele und ähnliche.

Der Geist der Meditation ist immer zuerst ein Geist der Stille und des Schweigens. Darüber ist schon viel gesagt worden, und wir wollen auf diesen Punkt nicht weiter eingehen, um nicht schließlich auch noch das Schweigen zu zerreden. Beim Eintritt ins Zen-Kloster werden dem Novizen drei Worte eingeprägt: Losschälung, Selbstlosigkeit, Schenken. Geübt und gelebt machen diese drei Worte den authentischen Geist aller echten Meditation aus. Wer auf dem Weg ins Innere voranschreiten will, muß die äußeren Dinge hinter sich lassen. Er darf an keinem Erdengut haften und am allerwenigsten am eigenen Ich. Und diese Gesinnung muß er täglich in der konkreten Lebensführung verwirklichen. Auch die Buddhisten haben ein Armutsideal, das in der Begierdelosigkeit gründet und beim morgendlichen Bettelgang eindrucksvoll in die Sichtbarkeit tritt. In Japan ist diese mönchische Übung fast ganz aus dem Stadtbild verschwunden und wird nur noch in wenigen Zen-Klöstern gepflegt, aber in den Theravâda-Ländern sieht man auch in den Großstädten früh am Morgen die Mönche einzeln oder in kleinen Gruppen, die Almosenschale vom gelben Gewand verdeckt, von Haus zu Haus wandern, um ihre Lebensdurft für den Tag einzusammeln. Schweigend empfangen sie die Gabe; nicht der empfangende Mönch, sondern der schenkende Laie verneigt sich ehrfürchtig. Der Mönch stellt ihm den Buddha dar, dem er für die Gelegenheit zur guten, verdienstvollen Tat dankt. Sicher besteht eine Beziehung zwischen Bettelgang und Meditation. Wo die Meditation nicht mehr geübt wird, kann man beobachten, wie der Bettelgang zur bloßen Gewohnheit erstarrt. Die Seele des Bettelgangs ist in der Meditation, und beide bezeugen den Primat des Geistes.

Bei meditativen buddhistischen Mönchen bestätigt sich die Beobachtung, die wir bei allen wahrhaft geistlichen Männern machen können, daß in dem Maße, wie sie auf alle Dinge verzichten, das Nicht-Haben dem Haben vorziehen und das eigene Ich vergessen, sie für alle Mitmenschen offen und hilfreich, freigebig und gütig werden. Das Wohlwollen für alle Lebewesen wächst ihnen in der Meditation.

Der Geist der Meditation ist wichtiger als ihre Technik. Wenn die westlichen Menschen im Verlangen nach neuen Wegen der Innerlichkeit oder nach Mitteln zur

seelischen Gesundung sich bloß um die im Osten erprobten Techniken bemühen, so werden sie niemals zum Ziele gelangen. Bei der Hinwendung zum östlichen Geist aber können sie, wenn sie noch in der abendländischen Tradition verwurzeln, die Entdeckung machen, daß der authentische Meditationsgeist nirgendwo herrlicher verwirklicht ist als im Christentum. Auch nach zweitausend Jahren lebt das Christentum innerlich aus der Bergpredigt. Muß es uns nicht beschämen, wenn östliche Nichtchristen immer wieder mit aufrichtiger Begeisterung von der Bergpredigt sprechen? In der Bergpredigt finden sie das ausgesprochen, was sie innerlich bewegt, in ihr erkennen sie das Idealbild der religiösen Haltung, die ihnen Bewunderung einflößt. Aus dieser Haltung heraus entstand im Abendland die christliche Meditation, die in einer schlechthin beispiellos glorreichen Geschichte Losschälung, Selbstlosigkeit und Schenken geübt hat. Wie es immer eine schlechte Apologetik ist, aus einem Katalog von Menschlichkeit und Verirrungen ein Argument gegen eine Religion zu formen, so ist umgekehrt auch die Vergleichen von sittlichen Hochleistungen wenig angebracht. Hinzu kommt, daß mit Christus durch die göttliche Gnade eine neue Dimension der Heiligkeit in diese Welt gekommen ist. Aber diese Tatsache sollte unseren Blick nicht für die echten Werte in den östlichen Religionen, insbesondere für die Hochwertigkeit des meditativen Geistes trüben. Es ist ja doch dieser Geist der Losschälung, der Selbstlosigkeit und des Schenkens, der zugleich mit dem Primat des Spirituellen bewußt oder unbewußt auch den Primat der Ewigen Liebe verkündet.

Das Ziel

Westliche Menschen, die sich der östlichen Meditation widmen, bezwecken oft weniger ein religiöses Ziel als einen geistig-seelischen Nutzen im natürlichen Bereich. Sie sehen in der Meditation ein vorzügliches Mittel der Beruhigung und Konzentration, eine Art von Psychotherapie, die im besten Falle auch ein religiöses Bedürfnis befriedigt. Wenn die Meditation aus solcher Absicht vorgenommen wird, bleibt sie naturgemäß im Technischen stecken und ist sittlich-religiös indifferent.

Allerdings ist die buddhistische Meditation ursprünglich und ihrem Wesen nach anders gemeint, auch wenn heutzutage Buddhisten sich manchmal nur allzu leicht der modernen Denkart fügen. Die Meditation ist im Buddhismus ein religiöses Anliegen. Obwohl der meditative Weg, insbesondere die Beschreibung der Konzentrationsübungen im buddhistischen Schrifttum einen breiten Raum einnehmen, so ist doch der Weg um des Zieles willen da, das dem Übenden als ein Gegenstand seines Glaubens und Hoffens vorschwebt und seinen Eifer anspornt. In allen Formen der buddhistischen Meditation wird das Ziel in religiösen Termini ausgedrückt. Das Nirvâna, das der Buddha verspricht und das der Theravâda-Mönch in der Meditation zu realisieren unternimmt, ist der Zustand endgültiger Befreiung, ein absoluter Zustand, der mit menschlichen Worten nicht beschrieben werden kann, aber in buddhistischen Texten als unsagbares Glück gepriesen wird. Der Meditationsweg des Theravâda führt hinan bis zum Wissen, das den Menschen vom Leiden der Vergänglichkeit befreit. Diese Befreiung ist gleich dem Nirvâna, so erklären die buddhistischen Schriften. Wie sehr man weitere Aufhellung wünschen mag — hier endet der Buddhismus des Palikanons.

Auch beim Zen suchen wir vergebens nach einer befriedigenden Auskunft darüber, was das Meditationsziel, nämlich das Satori der Zen-Erleuchtung, im letzten ist. Plötzlich ist die Erleuchtung da, vom Üben nicht ausdrücklich gewünscht, aber doch im heroischen Einsatz vielleicht viele Jahre hindurch mit allen Herzensfasern erstrebt, ein Ereignis, das wie ein glückhafter Zufall hereinbricht und die gesamte menschliche Existenz mit strahlendem Licht überflutet und durchhellte. Während das Nirvâna des Theravâda nur negativ ausgedrückt wird, bedeutet das ebenfalls unaussprechliche Satori des Zen das Erlebnis der Alleinheit. Alle Beschreibungen der Zen-Meister münden in die monistisch-kosmotheistische Mahâyâna-Metaphysik ein.

Das Meditationsziel des Amidismus unterscheidet sich nicht wesentlich von dem des Zen. Bei der Formulierung des letzten Ziels tritt die Devotion zum Buddha Amida zurück, die personale Gestalt Amidas wird in die Allwirklichkeit des kosmischen Buddhas zurückgenommen. Die schlichten Amida-Frommen sind sich wahrscheinlich dieses Vorganges nicht deutlich bewußt. Doch ist die Alleinheit des Buddha für alle Buddhisten der „Großen Überfahrt“ der nicht völlig klare Hintergrund ihrer Religiosität.

Wir stoßen bei der Wertung des Zieles der buddhistischen Meditation notwendig auf den grundsätzlichen Mangel, der allen Zweigen der Buddha-Religion anhaftet. Weil im Buddhismus die klare Gotteserkenntnis fehlt, kommt auch die menschliche Persönlichkeit nicht voll zu ihrem Recht. Entweder bleibt das transzendente Ziel dunkel und in der Negation, ein Nichts, das wie ein Höchstes Gut erstrebt wird, oder der Mensch zerrinnt in die Nichtigkeit, seine Persönlichkeit geht im unpersönlichen All unter. Echte Religion schwingt den Bogen vom Menschen zu Gott, weil Gott in der Schöpfung den Bogen zum Menschen schwang. Religion bedeutet eine polare Beziehung, in der beide Pole ihre Eigenständigkeit behalten: der transzendente Gott, die Ursache und das Ziel aller Wirklichkeit, und der in die Freiheit entlassene Mensch, der zu Gott hin existiert. Liegt doch alle Würde und das ganze Glück des Menschen darin, daß er gemäß dem Augustinuswort „capax Dei“, „Gottes fähig“ ist. Aber auch in der vollkommenen Vereinigung mit Gott bewahrt der Mensch das ihm von Gott geschenkte personale Eigensein.

Als das Christentum in der griechisch-römischen Kulturwelt Fuß faßte und sich ihm die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem klassischen Heidentum stellte, haben die christlichen Apologeten die gleiche Beobachtung gemacht, die sich uns heute bei der Begegnung mit den östlichen Religionen aufdrängt. Laktanz hat sie ungefähr so formuliert: In den nichtchristlichen Religionen sind viele, ja wohl alle natürlichen religiösen Werte in irgendeiner Weise vorhanden, aber nur bruchstückweise, niemals in vollkommener Harmonie. Werthafte mischt sich mit Irrigem und Unzulänglichem. Die harte Rationalität des Theravâda-Buddhismus streift an das Nichts, der kühne Geistesschwung des Zen verliert sich im Grenzenlosen, und die innige personale Frömmigkeit des Amida-Glaubens blüht im Märchenland der Legende. Den Weisen dieser Welt ist verborgen, was der Herr den Kleinen geoffenbart hat. Und keine klarere Erkenntnis gibt es und keine tiefere Liebe als die, welche spricht: „Unser Vater, der du im Himmel bist . . .“