

LITERATURBERICHT

Christliche und buddhistische Meditation

Bei einigen längeren Aufenthalten in Frankreich konnte ich ein sich ständig ausbreitendes Interesse an den okkulten Wissenschaften feststellen. In Marseille, in Paris gibt es Buchhandlungen, die auf die schwarze Kunst spezialisiert sind; vor kurzem erst kam eine neue Monatschrift heraus, in der man auf einem hohen Niveau Sex und Magie miteinander zu verbinden sucht. Bei dieser „schwarzen Welle“ handelt es sich nicht um irgendwelche Groschenliteratur; die Bücher und Zeitschriften, die Zirkel und Vorträge treten vielmehr mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auf, einer Wissenschaftlichkeit, die wiederum nicht in kühlem Abstand über das Phänomen der Zauberei oder des Aberglaubens nachsinnt, sondern zu den okkulten Praktiken selbst hinführen will. Studenten und Wissenschaftler, mit denen ich sprechen konnte, bestätigten diese Tendenz, und oft genug wurde die Vermutung laut, ob nicht eine innere Verbindung dieser „schwarzen Welle“ mit dem Interesse an Yoga- und Zen-Methoden, an Buddhismus und östlicher Weisheit bestehe, das vor etwa 10 bis 20 Jahren in Frankreich einen Höhepunkt erreicht hatte.

Wie es auch um diese Verbindung stehen mag, ein Blick in die Geistesgeschichte des christlichen Abendlandes zeigt sehr deutlich, daß fast überall dort, wo man im christlichen Gebetsleben Ähnlichkeiten zur ostasiatischen Meditation entdeckt, sich auch ein langsam, fast unmerklich abfallender Weg zum Okkultismus auftut. Damit ist noch nicht das Geringste gegen Zen oder Yoga gesagt; oftmals ist die Grenze zwischen dem Guten-Richtigen und dem Abzulehnenden keine unübersteigbare Mauer, sondern ein kontinuierliches Gefälle der Wegstrecke. Ignatius von Loyola z. B. stand gerade wegen seiner Lehre vom Beten unter dem Verdacht, ein Alumbrado zu sein, also einer von der Sekte, bei denen man solche Geheimwissenschaften vermutete; die Verwandtschaft der „deutschen Mystik“ zu diesen Kreisen ist bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit nicht zu leugnen. Die Visionen der hl. Hildegard konnte C. G. Jung ebenso leicht für seine psychologischen Forschungen auswerten wie die Zauberbücher der Kabbala. Oder, um uns näherstehende Beispiele zu nennen, bei dem großen Seelenführer, dem Jesuiten Surin, zeigt sich, wie eng Dämonie, Krankheit und christliche Mystik nebeneinanderstehen können, und die sogenannten „protestantischen Mystiker“, die Walter Nigg in seinem schönen Buch von der „Heimlichen Weisheit“ beschrieb, gehören fast ausschließlich Kreisen an, in denen Magie und auch Zauberei lebendig waren.

Mit diesen „Nachtseiten“ einer „Gottes“-Verehrung, mit den okkulten Wissenschaften, sind wir natürlich weit von dem entfernt, was wir unter „östlicher Meditation“ zu verstehen haben, doch der innere Zusammenhang soll uns die Augen für das Unterscheidend-Christliche schärfen; vielleicht kann uns auch innerhalb des Christlichen manches deutlich werden, was Karl Rahner als „die

offene Flanke zum Paganismus“ bezeichnet, und was mehr als nur äußere Ähnlichkeiten mit diesen „Nachtseiten“ hat.

1. Neuerscheinungen

1. Wer sich in der Geschichte der christlichen Spiritualität auskennt, den muß es seltsam berühren, daß eigentlich alles, was wir von den östlichen Meistern des Gebetes lesen können, auch irgendwo innerhalb des Christentums zu finden ist. Die Frage nach Abhängigkeit oder Seelenverwandtschaft wird sich dabei nicht eindeutig beantworten lassen; aber ein Vergleich der „Spiritualitäten“ legt sich nahe.

So hat auch der Japaner *Shizuteru Ueda* eine alte wissenschaftliche Tradition aufgenommen, als er mit dem Thema „*Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*“¹ „die mystische Anthropologie Meister Eckharts“ mit „der Mystik des Zen-Buddhismus“ verglich. Für Ueda lehrt Eckhart eine „theistisch gefärbte Unendlichkeitsmystik“, die untrennbar „von ihrem theistischen Unterbau“ ist. Eckhart versuchte innerhalb der christlichen Grundwahrheiten allen Abstand zwischen Gott und Mensch spekulativ-meditativ zu überwinden, bis dann, irgendwo, im Seelengrund eine letzte Identität mit der Gottheit aufscheine, ebendort, wo die Gottesgeburt der Ewigkeit und die Gottesgeburt der Zeit in einer letzten Einheit mit der Gottesgeburt in der Seele verschmelzen. Alle Vielfalt und Zerstreuung der Sinnlichkeit, zuletzt sogar der geistigen Fähigkeiten müsse abgelegt werden, um meditativ zu diesem letzten Einheitspunkt durchdringen zu können.

Der Mahâyâna-Buddhismus, in dem man die deutlichste Ausprägung des spekulativen Buddhismus sieht, liefert die metaphysische Begründung der Zen-Meditation; er geht in der Bekämpfung aller Zerstreuung noch weiter, da ihn, wie es Ueda ausdrückt, kein „personalistisch-theistischer Unterbau hindert“. Er möchte den Menschen in der Meditation zur völligen Leere führen und lehnt jede Konkretisation oder Objektivation usw. als Zerstreuung ab. Sätze von sich überschlagenden Negationen sind nach Ueda typisch: „Weder Sein noch Nichts, weder Nicht-Sein noch Nicht-Nichts“, „von allem abgeschieden und von der Abgeschiedenheit selbst abgeschieden“, „jenseits der hundertfachen Negation“, „mit Worten kannst du die Wahrheit nicht begreifen; ohne Worte kannst du die Wahrheit auch nicht begreifen.“

„Ein Mönch fragte Dschau-Dschou (einen der Meister des Zen-Buddhismus aus dem 9. Jht.): Was ist der Sinn davon, daß vom Westen her der Patriarch gekommen ist? Dschau-Dschou erwiderte: Eichbaum vor dem Garten!“ In dieser Antwort liegt die Zurückweisung jeder Festlegung; irgendwie wird alles verneint: die Absicht des Patriarchen, der Sinn seines Kommens nach dem Westen, der Sinn der Antwort auf die Frage und der Sinn der Frage selbst. „Hinter dem ‚nicht‘, so schreibt Ueda, steht also nicht etwas, sondern ein unendliches ‚nicht‘, das ein jegliches schon in seinem Selbst-Sein verneint.“ Buddhistische Meditation aber möchte nach dem Japaner den Menschen in diese Tiefe hinabführen, in der

¹ Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1965). 174 S., Ln. DM 24,-.

alles aufgeht in die reine Einheit, die man ebensogut Nichts, Sein, Beziehung, Wesen, Unwesen oder wie auch immer nennen kann.

2. Die zweite Arbeit des deutschen Jesuiten Heinrich Dumoulin über „*Ostliche Meditation und christliche Mystik*“² verdient schon deshalb eine Erwähnung, weil der Professor an der Sophia-Universität in Tokio einen weit über den christlichen Raum hinausreichenden, internationalen Ruf als Fachmann in buddhistischer Spiritualität genießt. Sein Buch trägt die Spuren der Entstehung aus verschiedenen Aufsätzen an sich, korrigiert aber durch ein interessantes Register deren etwas willkürliche Zusammenstellung. Aus der Fülle der angeschlagenen Themen, die einen Eindruck vom verwirrenden und zugleich einheitlichen Reichtum östlicher Religiosität vermitteln – stets mit reichen Quellenzitaten belegt und auf Vergleichen mit christlicher Aszese, Mystik und Theologie aufgebaut – soll ein Zweifaches herausgenommen werden.

Eine Typologie der östlichen Vorstellung von Meditation könnte vielleicht von den spekulativen Bewegungen des eben erwähnten Mahāyāna-Buddhismus, dem „großen Fahrzeug“, ausgehen; aus ihm entstand in China unter dem Einfluß des Taoismus „der originale Meditationsweg des Zen-Buddhismus“. Der Amida-Buddhismus denkt stärker in dem Vorstellungsschema „nach oben“ als in der Bewegung „nach innen“; deshalb scheint er, wie H. de Lubac in zwei wichtigen Büchern erarbeitet hat, dem theistischen Gottesglauben am nächsten zu stehen. Kennzeichnend für ihn ist die Anrufung des Namens der Gottheit, eine Praxis, die dem Jesus-Gebet des Hesychasmus (vgl. den bekannten „Bericht des russischen Pilgers“) nahesteht; die Tendenz zur Magie, also zu einer mechanischen Verknüpfung der übernatürlichen Wirkungen mit gewissen religiösen Praktiken, die ihm innewohnt, sollte für den Christen ein Anlaß zur eigenen Gewissensforschung, nicht aber ein hochmütiges Aburteilen fremder Geistigkeiten bedeuten. Als weiteres muß die Komponente der körperlichen Übung berücksichtigt werden, ein altes, vom Yoga ererbtes Gut des Buddhismus, in der klassischen Art Theravāda-Meditation genannt; hierin soll der Mensch bis zur „Zerstörung der Ich-Vorstellung“ geführt werden; wenn der Christ in diesen Methoden ein – ausgesprochenes oder unausgesprochenes – Erzwingen des Göttlichen, der Intuition oder des Einheitserlebnisses vermutet, wäre vielleicht auch eine Reflexion auf Züge der „Werkgerechtigkeit“ im eigenen religiösen Leben wichtiger als eine Kritik an schwer zu verstehenden östlichen Frömmigkeitsformen. Das Erbe des Yoga zeigt sich auf der einen Seite in einer recht gewaltsamen Technik, die alle spontanen Lebensäußerungen durch ihr Gegenteil unterdrückt: Essen – Hungern, Ehe – Zölibat, Freude – Leid usw., um den Menschen freizumachen von allen Leidenschaften, um ihn im Letzten, das viele Namen tragen kann, aber von keinem wirklich ausgesagt wird, untergehen zu lassen. Einer anderen Art der Meditationstechnik, wie sie heute in burmesischen Klöstern geübt wird, ist alle Gewaltsamkeit fremd; sie möchte den Menschen zur Konzentration führen. Die Aufmerksamkeit des Beters richtet sich auf einen organischen Lebensvorgang, auf die Bewegung des Unterleibs – die Adepten einer ostchristlichen Mönchs-

² Freiburg–München, Karl Alber (1966). 339 S., Ln. DM 38,80.

schule wurden wegen ähnlicher Praktiken ‚Nabelbeschauer‘ genannt –, auf den regelmäßigen Vorgang des Ein- und Ausatmens usw. Von hier her dringt der Mensch zur großen All-Eins-Intuition durch, die den Höhepunkt und das letzte Ziel dieser Übungen bildet. Buddhistische Gegner werfen diesen Methoden Selbsthypnose vor. Eine Differenzierung könnte von dem eben erwähnten Ziel her aufgezeigt werden, je nachdem, ob man dieses Letzte eher als eine Erleuchtung der Einheit des Ichs mit dem All oder als ein Erlöschen jeglichen Bewußtseins interpretiert. Andere Unterschiede, eine mehr ethische oder mehr ontologische Betrachtungsweise, sind für unsere Reflexionen wohl weniger wichtig.

Dumoulin versucht auf diesem reichhaltigen Material einen Vergleich mit der christlichen Mystik aufzubauen: „Alle Religionen suchen irgendwie Erlösung vom Leiblichen. Aber eben diese Erlösung wird unter verschiedener Rücksicht erstrebt“ (61). „Die Befreiung vom Leib hat in der Mystik des gottgläubigen Menschen einen andern Sinn als in den pessimistischen Religionssystemen“ (64), denn für den Christen ist der Leib nicht böse, sondern gut. Verbindendes Moment aber in all diesen Religionen soll eine Geistmetaphysik sein. Für Dumoulin spielt sich die Mystik, wie er mit Mager und vielen Zeugen der christlichen Tradition feststellt, in der Mitte der menschlichen Seele ab, wo sie „als reiner Geist ohne Bindung an die Leiblichkeit tätig ist“ (56). Diesen Punkt der „Befreiung des Geistes“ – wie eine Kapitelüberschrift lautet – zu erreichen, ist nach Dumoulin Ziel der östlichen und auch der westlichen Meditation und Aszese; hier findet er einen zentralen Ansatzpunkt, um die Weisheit des Ostens in das Christentum zu überführen. „Die beiden großen spanischen Mystiker stimmen darin überein, daß der mystische Aufschwung die Überwindung und Ausscheidung alles Sinnlichen zur Voraussetzung hat“ (70). Hier also sollen sich anscheinend Christentum und Buddhismus begegnen.

Unsere kurzen Zitate können natürlich nicht den Reichtum der Ideen des Buches von Dumoulin wiedergeben, scheinen aber den Wesenspunkt seiner Überlegungen zu treffen. Daß wir uns mit diesem Versuch nicht identifizieren können, soll der zweite Teil dieses Berichtes erweisen.

3. *P. Lasalle SJ*, der den japanischen Namen *Enomiya* angenommen hat, versucht im Gegensatz zu Dumoulin den „Zen-Buddhismus“³ nicht theoretisch, durch religionswissenschaftliche Vergleiche usw., sondern gleichsam von unten her, aus der konkreten Erfahrung einer Zen-Meditation, zu beschreiben. Von hier her baut Enomiya sein Thema – natürlich immer auch auf literarische Quellen und theoretische Untersuchungen gestützt – weiter bis zu den anthropologischen, geistesgeschichtlichen und metaphysischen Hintergründen des Zen aus, versucht die „christliche Mystik“ in ihren ähnlichen geschichtlichen Erscheinungen zu charakterisieren und bietet zum Schluß eine sehr klare Konfrontation des christlichen Betens mit der Zen-Meditation. Stilistisch ist seine Arbeit einheitlicher als die Sammlung gelehrter Aufsätze Dumoulins; doch sie hat Längen, und manches ist zu sehr in die durch Gebet und Exerzitien geprägte Atmosphäre eines

³ Enomiya, Hugo M.: *Zen-Buddhismus*. Köln, Verlag J. P. Bachem (1966). 449 S., Ln. DM 40,-.

Klosterräume statt in das Verständnis des Christen überhaupt hineingesprochen. Ein Register schließt auch dieses Buch auf.

Ähnlich wie Dumoulin zeigt Enomiya die Verwandtschaft der buddhistischen „Religiosität“ mit der Erfahrung christlicher Mystik; auch er sieht klar den Unterschied zum Christentum: „Ein Christ darf es bei der Zen-Meditation nicht unterlassen, sich immer wieder auf das göttliche Du hin auszurichten, damit er sich nicht im Es verliert“ (404). Da aber sein Zugang zu den Phänomenen nicht so sehr die dahinterstehende Metaphysik, sondern die Methodik und die praktische Erfahrung ist, sind einige Akzente anders gesetzt: so scheint nach ihm die konkrete Übung der Meditation leichter von dem „Überbau“ an Spekulationen abzulösen zu sein als bei Dumoulin; er lokalisiert nach meiner Meinung auch den Höhepunkt der Zen-Meditation, die er übt und zugleich geschenkte „Erleuchtung“, das Satori, konsequenter als Dumoulin in dem rein natürlichen Bereich der Selbsterfahrung; die Frage nach der Liebe wird von ihm nicht gestellt; dafür schildert er aber in begeisterten Worten die reife Menschlichkeit, in die eine Zen-Meditation einführen kann.

Mit beiden Büchern ist uns ein nicht wertvoll genug einzuschätzender Zugang zur Spiritualität des Ostens gegeben. Die Korrekturen des zweiten Teils unserer Ausführung, die einen bei Dumoulin und Enomiya im wesentlichen gleichbleibenden Ansatz betreffen, müssen daher als dialogischer Beitrag verstanden werden, durch den das von beiden Autoren wahrscheinlich eigentlich Gemeinte klarer herausgestellt werden soll.

4. Als viertes soll auf die überaus aufschlußreiche Untersuchung von J.-A. Cuttat über „Christliche Erfahrung und östliche Spiritualität“⁴ hingewiesen werden.

⁴ J.-A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, mit einem tableau synoptique; in *La Mystique et les Mystiques*, sous la Direction de A. Ravier SJ (S. 825–1095), Bruges, Desclée de Brouwer (1965). 1122 S., Ln. 500 FB; aus dem Sammelband verdient die Einleitung von H. de Lubac, 7–39, hervorgehoben zu werden; gegen die Vorstellung einer Mystik als Identifikation mit dem höchsten Sein zeigt er die innere Beziehung einer echten Mystik mit dem Mysterium, dem Geheimnis; eine hypostasierte mystische Selbstschau, bei der also das „exstatische“ Moment nicht stärker ist als das „entatische“ (27), ist im Grund „la forme la plus profonde de l’athéisme“ (24). Christlich aber bedeutet dieses „exstatische Moment“ Begegnung mit der Schrift: „Das mystische oder geistige Verständnis der Schrift und das mystische oder geistige Leben sind im Grunde ein und dasselbe“ (29). „Die mystische Erfahrung ist keine Vertiefung von Sich (de Soi), sondern eine des Glaubens (de Foi)“ (26). Die weiteren Aufsätze beschäftigen sich mit der jüdischen, der russisch-orthodoxen, der mohammedanischen, der buddhistischen, der taoistischen, der brahmanischen Spiritualität. Eine einleitende Untersuchung von A. Ravier versucht das christliche Moment zu erarbeiten. Überaus interessant sind die Arbeiten über die Spiritualität der Primitiven von J. Götz und über die ersten christlichen Jahrhunderte von I. Hausherr. Neben dem Beitrag von Cuttat ist die Untersuchung von H. Jäger über die protestantische und anglikanische Mystik quantitativ die längste. Ein in dieser Breite völlig aus der Zielsetzung des Buches fallendes Literaturverzeichnis zeigt, daß es Jäger um eine womöglich vollständige Aufzählung geht. Leider ist der Begriff der „protestantischen Mystik“, den Jäger selbst oft genug mit „Spiritualität“ gleichsetzt, so eng gefaßt, daß letztlich nur die pietistischen Richtungen und die „mystischen Randerscheinungen“ behandelt werden. Das – nach unserer Meinung – eigentliche Anliegen einer Würdigung der

Der Schweizer Diplomat hat sich durch Bücher und Aufsätze den Namen eines der verständnisvollsten Kenner der östlichen Mentalität erworben; auch buddhistische Meister erkennen sein ehrliches Bemühen an. Kurz formuliert lautet seine Grundthese: die östlichen Meditationstechniken bewegen sich alle auf eine „intériorité solitaire“, auf eine „einsame Innerlichkeit“ hin, während christliche Meditation zwar „Innerlichkeit“ will, aber eine „intériorité réciproque“, eine, wie man übersetzen kann, „Innerlichkeit der Begegnung“. Letzter Grund der Differenz ist, daß im Buddhismus – auch in der Form des Amida-Buddhismus – der Wert der Person nirgendwo in der unüberbietbaren Absolutheit reflex geworden ist, wie es das Christentum als Grunddogma voraussetzt. Von daher kann Cuttat zeigen, daß es vom Buddhismus her unmöglich ist, die positive Eigenart des Christlichen zu verstehen, oder auch nur anzuerkennen und zu würdigen; immer steht für den wahren Buddhisten im Hintergrund die Meinung, daß das eigene „Ich“ und das gegenüberstehende „Du“ letztlich doch sich auflösen müßten in der unpersönlichen Harmonie irgendeines „Theopanismus“. Umgekehrt aber ist es dem Christentum recht gut möglich, die Qualitäten des Buddhismus sich ganz und gar zu eigen zu machen. Ein Beweis dieser These liegt nach Cuttat z. B. darin, daß es viele ausgezeichnete Studien gläubiger Christen über den Buddhismus gibt, in denen sich der Buddhist voll verstanden fühlt, daß es aber umgekehrt keine Studie eines gläubigen Buddhisten über den christlichen Glauben gibt, worin wir unsere Religiosität ungeschmälert wiederfinden.

Cuttat stellt zuerst scharf und klar die Gegensätze einander gegenüber. Dann geht er einzelne Haltungen durch, zeigt wiederum prägnant die Unterschiede, um dann dennoch den Ort innerhalb des christlichen Denkens und Lebens zu finden, an dem der fernöstliche Ansatz ganz und gar aufgehoben und im Christlichen integriert ist. Tabellarische Überblicke schließen seine nicht leicht lesbare Studie ab.

Für Cuttat ist es selbstverständlich, daß wir Christen vieles von diesen östlichen Religionen und ihren Meditationsweisen zu lernen haben; doch dieses „lernen“ muß ein Hinaufführen des buddhistischen Ansatzes zur vollen Christlichkeit sein. Die Frage nach der „Offenheit“ des Buddhismus für den christlichen Glauben ist wohl die bedrängendste der ganzen Diskussion. Und hier zeigt Cuttat, daß ein großer Unterschied – man möchte fast von einem Wesensunterschied sprechen – zwischen dem östlichen, gelebten Buddhismus und der vom Westen her usurpierten und systematisierten Weltanschauung des Buddhismus besteht. Médard Boss, ein Schüler C. G. Jungs und ein Freund Heideggers, hat in Indien z. B. die Beobachtung gemacht, daß die europäischen Schüler der hinduistischen Meister, der Gurus, einer wie der andere, stolz und selbstüberheblich sind: „Wenn sie um meine geistliche Führung bätzen, würde ich sie zuerst ein Jahr lang Leprakranke pflegen lassen“ (947); bei den geborenen Indern aber fand er – statistisch ebenso eindeutig – eine bescheidene, zurücktretende Haltung, die immer wieder zum wahren Dialog führte. Das originär Buddhistische ist nach Cuttat offen für die Offenbarung; bei einem im Abendland großgewordenen Menschen, der also

protestantischen Spiritualität müßte sich um Begriffe wie „Sprache“ oder „Existenz“ bewegen. Symptomatisch für Jägers Beitrag ist es, daß er nach Ausweis des Sach- und Personenregisters einen Mann wie Kierkegaard überhaupt nicht erwähnt.

durch Erziehung und Umwelt vom personalen christlichen Denken geprägt ist, wird die buddhistische Weltanschauung aus einer letzten Offenheit zur Abkapselung gegenüber Gott und dem Mitmenschen, aus der „einsamen Innerlichkeit“ zur Egozentrik der Einsamkeit werden.

II. Fernöstliche Meditation

1. Intériorité solitaire oder Intérieurité réciproque

Das Geheimnis der buddhistischen Gelassenheit, das Enomiya mit begeisterten Worten für den japanischen Zen-Buddhismus schildert – Ruhe und Sicherheit, Beherrschung der Leidenschaften, Genügsamkeit und Hilfsbereitschaft –, beruht nicht zuletzt auf der Innerlichkeit, wohin diese Meditation führt. Der Mensch soll sich sammeln, soll die auseinanderstrebenden Leidenschaften beiseitestellen, soll zu einer Mitte zurückfinden, wo es kein Auf und Ab der Stimmungen mehr gibt, wo die Bilder der sinnlichen Welt vergehen, wo zuletzt auch Wollen und Denken aufhören und der Mensch zurücksinkt in das reine „Nichts“, wie es der Japaner darstellt. Der Weg der Meditation führt, um es in einem anderen Bild zu beschreiben, dorthin, wo das Ganze der menschlichen Beziehungen, Gott und Welt, Du und Ich, sich auflöst in ein reines Innen, wo das Ich verschmilzt mit der großen All-Einheit, die ebensogut ein Nichts-Sein heißen kann. Nicht zuletzt aus dieser religiösen Wurzel ist der Gleichmut und die durch nichts zu erschütternde Freundlichkeit des Asiaten entsprungen.

Cuttat aber macht deutlich, daß die „einsame Innerlichkeit“ des Asiaten offenstehen kann zu einer „Innerlichkeit der Begegnung“. Auch wir Christen dürfen und müssen uns in die eigene Innerlichkeit hineinversenken, um dort den Gott zu finden, der nach Augustinus „innerlicher als mein Innerstes“ ist. Aber für den Christen gilt ebenso eindeutig – die Inkarnation verstärkt dieses Moment –, daß Gott auch derjenige ist, „der mir objektiver und unabhängiger gegenübersteht als alles andere, was mir gegenübersteht“, wie man das augustinische Oxymoron in moderner Sprache ausdrücken kann.

2. Heiligkeit oder Mystik

Das klassische Yoga-System, der Yoga-Sutra, kennt in einem für die buddhistische Tradition grundlegenden Text acht Stufen des Aufstiegs. Die beiden ersten lehren moralische Verhaltensweisen. Aber „die moralischen Tugenden werden auf den höheren Stufen zwar vorausgesetzt, doch nicht mehr erwähnt, nicht mehr ausgebaut und vertieft“ (Cuttat). Diese höheren Stufen möchten den Menschen immer mehr in sich selbst zurücknehmen, bis zur letzten Konzentration, Meditation und Versenkung (Dumoulin), oder wie Cuttat die Fachtermini übersetzt: bis zur „Fixierung der Aufmerksamkeit“, zur „Meditation“ oder dem „kontemplativen Aufgehen“ und zur „völligen Rücknahme aller Äußerlichkeit oder Entase“.

Christlich gesehen aber ist die Wertung genau umgekehrt: Mystik und Meditation, selbst Gottschauen und ekstatisches Verweilen beim letzten Ziel sind nur Vorläufigkeiten und contingente Mittel für das Einzige, was Endgültigkeit besitzt, für die Entscheidung des Menschen, für sein christliches Leben; die Empfehlung

von Enomiya, „daß nämlich wenigstens jeder Ordensmann und jede Ordensfrau bis zu den Anfängen des mystischen Lebens gelangen müßte...“ (407), scheint uns deshalb einen verfänglichen Unterton zu haben.

Grund der christlichen Stufenordnung ist die Hochschätzung der Person, die in ihrem Tiefsten in der Möglichkeit, sich frei für Gott zu entscheiden, aufgerufen wird. Kein Erleben und keine „Mystik“⁵ sind innerlicher und personaler als das freie Ja für Gott.

3. Sammlung als Leerwerden oder als Einsammeln

Man könnte dem zuletzt Gesagten entgegenhalten, daß auch im Buddhismus die moralischen Tugenden eine beherrschende Rolle spielen, und vielleicht sogar boshhaft anmerken – wenn nicht die Geschichte der letzten 30 Jahre manchen Japan- oder Indien-Schwärmer desillusioniert hätte –, daß die christliche Liebe durch den östlichen Gleichmut besser gewährleistet sei als durch den stolzen Personalismus der Europäer. De Lubac hat aber gezeigt, daß die sogenannte buddhistische Liebe mit ihren drei klassischen Äußerungen: Wohlwollen, Mitleid und Geben, keine personale Liebe ist. Im Grunde zeigt sich auch in dieser Liebe – wenn wir sie von der Theorie her betrachten – der Prozeß des Entwerdens, des gleichmütigen Aufgehens im Wellenschlag des Alls. Cuttat formuliert kurz: „Den Nächsten ebensowenig lieben wie sich selbst“; also „ebensowenig“. Weil das Selbst aufgegangen ist in die Harmonie des Kosmos, braucht es sich nicht mehr den Menschen, Tieren, Dingen entgegenzustellen, sondern findet überall sich selbst oder besser: sein eigenes Nicht-mehr-sein wieder, aufgegangen im Gleichklang mit allem und mit jedem und mit dem Nichts.

Genau dieses „Entwerden“, im Gegensatz zum christlichen „Selbstwerden“, drückt sich auch in den buddhistischen Betrachtungsmethoden aus. Alles Üben und Sich-Bemühen ist darauf gerichtet, Sinnesbilder, Gedankenvorstellungen, das Denken selbst und auch den Vollzug des Meditierens abzulegen in ein völliges Leerwerden hinein. Gewiß, das sind Bilder; kein Mensch kann in Wirklichkeit „sich-entwerden“. Vielleicht steht sogar hinter dem als „Entwerden“ gedeuteten Prozeß eine großartige menschliche Selbstverdung. Aber es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die Theorie und Methode des Meditierens als ein „Leerwerden“ diametral zur christlichen Meditation steht, die die ganze Wirklichkeit einsammeln möchte in das existentielle Ja zu Christus. „Sammlung“ darf christlich keine Lösung von Sinnesbildern, Gedanken, Vorstellungen und Willensanregungen sein, sondern ein Hineinsammeln in die Mitte der Person, um in dieser gesammelten Innerlichkeit Gott in Christus Jesus zu begegnen. (Hier täte eine kritische Untersuchung der traditionellen christlichen Spiritualität not, die viel stärker von neuplatonischen Elementen durchsetzt ist, als man es wahrhaben möchte.)

Aber in ihrem konkreten Vollzug betrachtet, stehen christliche und buddhistische Sammlung dennoch nicht als unvereinbare Gegensätze gegeneinander; das

⁵ Zu den schwierigen Begriffsbestimmungen vgl. den in Anm. 4 genannten Aufsatz de Lubacs, oder GuL 37 (1964) 145–153; 387–393.

Entwerden seiner selbst ist auch Botschaft des Evangeliums: „Wer seine Seele nicht verliert, wird sie nicht gewinnen“. Vielleicht muß man sogar sagen, daß die von uns geprägte Begrifflichkeit: Leerwerden – Einsammeln, noch immer nicht den genauen Unterschied trifft, sondern daß dieser Unterschied heißt: Jesus Christus, Person Gottes, die uns in ihm unwiderruflich entgegentritt und das eigene Personsein zur Sammlung, zur Selbstwerdung, zur wahren Würde erhebt.

4. Theopanismus oder Metaphysik der Person

Erst von der Gottesbegegnung her kann der Unterschied der Meditationsmethoden richtig erfaßt werden. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß nirgendwo außerhalb der Offenbarungsreligionen des Judentums, des Mohammedanismus und des Christentums die Personalität Gottes in ihrer nur dialektisch zu fassenden Wirklichkeit rein erkannt wird: Gott ist zugleich derjenige, der mir ganz unbedingt als Richter und Herr gegenübertritt, so unbedingt, daß die Ewige Verdammung dem Menschen als Möglichkeit offensteht; und Gott ist derjenige, der mein ganzes Sein hält und durchdringt, so sehr, daß alles, auch die eigene freie Entscheidung gegen ihn, von seinem Wissen und Willen getragen und durchseelt ist.

Für den frommen Buddhisten heißt Meditation, sich dieser letzten Seite der Gottesbegegnung zu nähern, aufzugehen in dieser einzigen und letzten Wirklichkeit, von der wir wissen, daß es Gott ist. Cuttat nennt diese Haltung „Theopanismus“, nicht „Pantheismus“, um das Element des Göttlichen, wir würden sagen des Frommen, des Geistlichen in der buddhistischen Meditation zum Ausdruck zu bringen. Christlich gesehen kann dieses Aufgehen in der Atmosphäre des Göttlichen, dieses Sich-Verlieren im Meer der Gottheit (wie eine traditionelle Definition des christlichen Betens lautet), einen guten Sinn bekommen, wenn ebenso absolut und unbedingt die andere Seite der Gottesbegegnung verwirklicht wird: das personale freie Gegenüberstehen, wohin uns die Meditation führen soll.

Wenn wir aber unsren westlichen Hang zur logischen Systematisierung aufgeben, kann man den buddhistischen Ansatz noch positiver aufnehmen. Cuttat macht darauf aufmerksam, daß „der östliche Impersonalismus keineswegs anti-personal, nicht einmal un-personal ist, sondern vor-personal. Offensichtlich hat die gleiche Behauptung, Gott ist un-persönlich oder über-persönlich, eine verschiedene, ja sogar divergierende Tragweite, je nachdem sie von einem westlichen oder einem östlichen Intellektuellen aufgestellt wird; bei ersterem bedeutet sie Ablehnung oder Verneinung der Personhaftigkeit des Gottes der Bibel, der sein Gott ist, bei letzterem heißt es, daß er diesen Gott nicht kennt. Und da er ihn nicht kennt, ist die Struktur des Denkens keineswegs ‚gottflüchtig‘ wie bei dem westlichen Agnostiker, sondern bewahrt ihre naturgegebene, gottesförmige, von der Seinsstruktur her theozentrische Ausrichtung; seine Seele bleibt grundsätzlich offen für die überweltliche Person Gottes“ (875).

5. Meditationsmethode als Selbstzweck oder als Mittel

Auf eine weitere Frage macht Cuttat im Zusammenhang mit dem auch in Deutschland verbreiteten Buch von *P. Déchanet* über den *Yoga* (vgl. diese Ztschr. 30 [1957] 442 f.) aufmerksam: Nach Déchanet kann man den Eindruck gewinnen, als

sei das Inhaltliche, der „Theopanismus“, vom Methodischen, den Haltungen und Übungen des Yoga, ohne weiteres zu trennen; der Christ habe also nichts anderes zu tun, als sich die Meditations- und Konzentrations-Übungen anzueignen und die inhaltlichen buddhistischen Deutungen abzulehnen.

Doch Methode und Inhalt der buddhistischen Meditation sind viel enger verbunden, als eine Popularitätsliteratur wahrnehmen möchte. In gewissen Ausprägungen des Buddhismus ist die Meditationsmethode selbst schon die inhaltliche Aussage. Meditieren heißt dann „Sich-freimachen“. Es beginnt beim Körperlichen: Abgeschiedenheit von der Umwelt und Stille; Sich-versenken in den Rhythmus der eigenen Körperlichkeit. Hier soll der Meditierende sich selbst vergessen, das eigene Ich immer grundsätzlicher aufgeben. Die Sinnesbilder der Phantasie, egoistische wie altruistische Gedankengänge werden beiseitegestellt; man verzichtet auf Wollen und auf Nicht-wollen und versinkt in einem überpersönlichen Rhythmus, der sich immer mehr vertieft zum All-Rhythmus des Ganzen, das ebensogut Gott wie Welt, Sein wie Nicht-Sein heißt. In dieser mit vielfältigen Namen benannten Identität von Mikrokosmos und Makrokosmos ist aller Eigenstand und alle Persönlichkeit nur ein Hindernis, nur eine trügerische Oberfläche, die zur Eigentlichkeit zurückgeführt werden muß.

Aus einer solchen Methode kann eine Gelassenheit entstehen, die, wie Cuttat berichtet, im wörtlichen, greifbaren Sinn „ausstrahlt“. Aber diese Methode führt ganz eindeutig schon als Methode vom Christentum weg; ja die Methode ist selbst schon inhaltliche Aussage und religiöses Ziel: Leer-werden. Die Konfrontation mit Gott, die Entscheidung wird methodisch in den Hintergrund gedrängt. Man kann dies deutlich greifen im Verhältnis zum „Bösen“. Schon von der Methode her ist „das Böse“ alles, was von außen kommt, zuerst die sündhaften Leidenschaften, dann aber auch die Sinnesbilder, das Materielle und zuletzt auch das Verharren und Bestehen auf dem eigentlichen Ich.

Von den beiden Seiten des Gottesverhältnisses: „Gott innerlicher als mein Innerstes“, und „Gott freier mir gegenüberstehend, als alles andere, was mir gegenübersteht“, wird nur die eine Seite methodisch ergriffen. Christliche Meditation muß demgegenüber ein „Mehr“ sein; kein „Mehr“, das man addieren kann, sondern ein „Mehr“, das die eine Seite der Innerlichkeit von Anfang an durchdringt und durchformt, das schon methodisch die Stellung zum göttlichen „Du“ miteinbezieht in den Gang der Meditation.

6. Der Ort der Begegnung von buddhistischer und christlicher Meditation

Zuletzt muß noch einmal die Frage aufgegriffen werden, wo denn der Ansatzpunkt im Buddhismus ist, der sich zum Christentum hin öffnen kann. Es ist einsichtig geworden, daß eine säuberliche Trennung von Methodik des Meditierens und spekulativem Überbau der Methode nicht weiterhilft. Aber auch die „Geistigkeit“, in der Dumoulin – viel differenzierter sprechend, als wir hier zeigen können – die Berührungsstelle sieht, kann nicht weiterhelfen. Ist es tatsächlich Meinung des Christentums, daß der Geist vom Leiblichen zu erlösen sei? Spielt die Mystik sich wirklich in dem Seelenfunklein ab, wo die Seele „als reiner Geist ohne Bindung an die Leiblichkeit tätig ist“? Die großen Mystiker des Christen-

tums korrigieren ähnlich klingende Aussagen sofort mit der Behauptung, daß der menschgewordene Sohn Gottes in seiner inkarnatorischen Konkretheit eine wesentliche Rolle dabei spielen muß; eine Korrektur, die für unser heutiges Denken die erste Behauptung von der „Leibfreiheit“ eigentlich wieder aufhebt. Reine Geistigkeit, Losgelöstsein vom Leiblichen, kann kein geeigneter Ansatzpunkt für eine christliche Begegnung mit dem Buddhismus sein.

Wenn man aber die Berichte von Dumoulin und Enomiya durchstudiert, ist man oft genug bestürzt von der Demut, mit der gerade die großen Meister des Zen-Buddhismus ihren Weg beschreiben. Vielleicht ist die ganze Spekulation um das „Nichts“, die wir bei dem Japaner Ueda fanden, nur ein Versuch, diese Demut vor dem Letzten zu formulieren. Hier aber liegt das Christentum fast greifbar nahe. Nicht so, als sei es nun die Macht, die den letzten Vorhang vor dem Geheimnis zurückzöge: Christentum entschleiert keine Mysterien, sondern führt zu dem letzten, nie zu ergründenden, aber immer beglückenden Geheimnis: Gott, der uns in seinem Sohn nahe geworden ist. Aber die „buddhistische Demut“ trägt in sich die Offenheit für eine Antwort, zu der sich das Geheimnis verdichtet und die wir Gott nennen. Christentum als Offenbarungsreligion heißt doch: wir können nicht greifen und begreifen, sondern es muß uns gesagt werden, Gott muß zu uns sprechen und wir müssen „hören“. Hören-wollen aber ist doch eigentlich nur der moderne Ausdruck für das, was die christliche Tradition „Demut“ nannte. *Den Menschen kann der Ruf Gottes treffen, der sich demütig-ehrfürchtig vor dem letzten Geheimnis neigt und auf Gottes Begegnung zwar nicht wartet – was wiederum ein Greifen-wollen wäre –, aber offensteht.* Wenn diese Demut, dieses Hören-können, dieses Offenstehen fehlt, stehen wir genau vor den okkulten Wissenschaften, die sich durch Magie und Zauberei des Göttlichen versichern, die Gott besitzen möchten, seine Vorsehung mit Horoskop und Aberglauben durchschauen und mit irgendwelchen Praktiken manipulieren wollen.

Es ist verständlich, daß die östliche Geistigkeit leicht in eine solche Technisierung des Spirituellen hineingerät, sobald sie in westliche Hände kommt. Doch auch diese Fehlformen können uns klarmachen, mit welcher Weite sich der echte Buddhismus zum Christentum öffnet; es ist die Weite einer alles umgreifenden Ehrfurcht vor dem Geheimnis, vor dem sich nach Paulus alle Knie beugen, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt.

Umgekehrt aber – und dies ist vielleicht noch wichtiger – sollte einen die Beschäftigung mit buddhistischer Geistigkeit zur Reflexion über die eigene Frömmigkeit führen; es wäre kein schlechtes Ergebnis, wenn am Ende einer solchen Überlegung die überraschende und beschämende Erkenntnis stände, daß manches von dem, was man an dieser fremdartigen Frömmigkeit ablehnt und als Gefahrenmoment der buddhistischen Meditationsmethode erkannt hat, sich in die eigene Frömmigkeit einschleichen möchte, während der reiche positive Beitrag des Buddhismus kaum gesehen und noch weniger verwirklicht worden ist.