MÜNCHENER
UNIVERSITÄTSREDEN

NEUE FOLGE HEFT 30

Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander

von

Jacques Albert Cuttat

MAX HUEBER VERLAG
MÜNCHEN

Jacques Albert Cuttat

Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander

Vortrag, gehalten im Rahmen des Studium Universale auf Einladung der Universität München am 10. Mai 1961

MAX HUEBER VERLAG
MÜNCHEN

Gesamtherstellung: Buchdruckerei Wiedemann, München

Die folgenden Ausführungen gehen zunächst von der soziologisch und anthropologisch bedeutsamen Tatsache aus, daß die Menschheit, wenn man sie vom Standpunkte ihrer geistig-religiösen Struktur betrachtet, in zwei „Hemisphären" zerfällt, die asiatische, spezifisch östliche, und die biblische oder monotheistische, vorwiegend (aber keineswegs ausschließlich) abendländische Hemisphäre. Die Hauptreligionen der asiatischen Hemisphäre sind Hinduismus, Buddhismus, Confuzianismus, Taoismus und Shintoismus, diejenigen der biblischen Hemisphäre sind Judentum, Christentum und der von beiden abhängige Islam. Sie umfassen nach den jüngsten Statistiken je annähernd die Hälfte der Weltbevölkerung. Ferner bilden sie zwei spirituelle Struktureinheiten, die sich klar voneinander abheben, ja antithetisch zueinander verhalten. Mit anderen Worten, die fünf genannten Religionen der asiatischen Hemisphäre unterscheiden sich, bei all ihren spezifischen Eigenarten, letztlich nur gradmäßig voneinander, aber *wesensmäßig* von den drei aus der Bibel hervorgegangenen Religionen. Dieser Strukturunterschied sei vorläufig, rein typologisch, damit angedeutet, daß der „Weise" und der „Yogi" die geistigen Vorbilder oder spirituellen Archetypen der gesamten asiatischen Hemisphäre darstellen, der „Prophet" und der „Heilige" dagegen die spirituellen Idealtypen der monotheistischen Hemisphäre. Metaphysisch kommt die Antinomie darin zum Ausdruck, daß die Gottheit im asiatischen Raum als letztlich unpersönlich, im biblischen Raum als letztlich persönlich *gedacht wird*. Diese Strukturunterschiede haben die Menschen in Ost und West geistig und psychisch in einer Weise geprägt, die weitgehend bestehen bleibt, auch wenn sie religiös indifferent, agnostisch oder gar atheistisch sind.

Zum Verständnis des Nachfolgenden muß ein Zweites vorausgeschickt werden. Der Yoga, d. h. der hinduistische Weg zum „göttlichen Selbst", ist m. E. nicht nur die Quintessenz der indischen Vergeistigungswege, sondern zugleich typisch, vielleicht sogar historisch vorbildlich, für die gesamte Spiritualität Asiens im Unterschied zu den monotheistischen oder biblischen, d. h. jüdischen, christlichen und islamischen Wegen zu Gott. Diese drei (vorwiegend westlichen) spirituellen Wege finden ihrerseits im christlichen Heiligungswege, d. h. in der „Umgestaltung in Christus" – ich sage nicht in der christlichen Mystik – ihren vorbildlichen Ausdruck. Einerseits ist nämlich der Buddhismus, der von Indien aus ganz Asien erorbert hat, im Grunde nichts anderes,

als ein zur Weltreligion gewordener Yoga, und zwar mit Einschluß des Zen-Buddhismus, der sich heute in Amerika und Europa besonderer Beliebtheit erfreut. Andererseits enthält die christliche *Sanctificatio* alle heiligenden, spezifisch monotheistischen Werte der beiden anderen biblischen Spiritualitäten, nämlich der jüdischen und der islamischen, und bringt sie m. E. zur vollen Entfaltung. Ich muß es mir im beschränkten Rahmen dieses Vortrages versagen, diese Behauptungen im Einzelnen zu begründen. Denn das Thema dieser Ausführungen ist vor allem das Verhältnis der asiatischen Spiritualität als Ganzes zur Gesamtheit der vorwiegend westlichen spirituellen Grundhaltungen. Im ersten Teil dieser Betrachtungen möchte ich daher dieses Thema zunächst auf folgende Fragestellung zurückführen: in welchem Sinne ist der Yoga als Kernstück der asiatischen Geistigkeit im Vergleich zur *Sanctificatio,* dem Kernstück der biblischen Spiritualität, etwas Analoges und zugleich etwas anderes, vielleicht etwas ganz anderes. Wie verhalten sich die beiden spirituellen Grunddimensionen der Menschheit zueinander?

Die sachliche Prüfung dieses inneren Verhältnisses scheint mir unerläßlich, bevor wir im zweiten Teil an die Frage herantreten, was die beiden „Hemisphären" heute einander zu sagen und zu geben haben, eine Frage, welcher die sogenannte „Entwicklungshilfe" ganz neue Aktualität verleiht.

I

Die geistige Grundhaltung Asiens und ihre innere Beziehung zur abendländischen

Die Frage der Beziehung der östlichen Geistigkeit zur biblischen drängt sich schon seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts, d. h. seit unserer Entdeckung des inneren Antlitzes Asiens, immer unausweichlicher auf. Mit dem Schrumpfen der Distanzen und dem Ineinandergreifen der Kulturen ist, wie Raymond Schwab treffend bemerkt, „Asien als unsichtbarer Gesprächspartner in das europäische Denken eingetreten . . . ; es ist, als stelle Asien uns erneut vor uns selbst, ein Unbekanntes umgreift uns und fordert uns auf, unser Bekanntes zu revidieren". Der abendländische Skeptiker, der zum biblischen Glauben kein spontanes Verhältnis mehr aufbringt, steht nicht mehr bloß, wie früher, vor der Alternative: Monotheismus oder Atheismus, er sucht oft im Yoga oder im Buddhismus das, was er in seiner säkularisierten Umgebung nicht mehr finden zu können glaubt. Viele entchristlichte Abendländer erwachen überhaupt erst zu echter Spiritualität dank ihrer „Entdeckung" des geistigen Ostens. Denn während der östliche Nationalismus die Ausbreitung des Christentums in Asien fanatisch bekämpft, entfalten umgekehrt heute im Westen Buddhisten und sogar Hindus eine ausgesprochen missionarische Tätigkeit. Dieses Inein-

andergreifen der Religionen birgt nicht etwa nur Gefahren, es ist in spiritueller Hinsicht zugleich heilsam und wertvoll, denn „wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch". Es schwächt nicht nur den geistig Schwachen, es stärkt auch den geistig Starken, denn es fordert vertiefte religiöse Entscheidung. Wie ich mehrmals feststellen konnte, nehmen Asiaten, die nach ernsthafter Auseinandersetzung mit dem Christentum an ihrem östlichen Heilswege festhalten, unbewußt und gleichsam unwiderstehlich christliche Werte – insbesondere ethische, personale – in diesen Heilsweg auf; ihre innere Haltung – etwa zum Nächsten, wie bei Gandhi – wird gleichsam unbemerkt eine christliche in östlichem Gewande. Umgekehrt kann ein Christ, der nach tieferem Eindringen in den positiven Inhalt östlicher Spiritualität sich erneut für das Christentum entscheidet, dies nur mit gutem Gewissen tun, wenn er vorerst die Universalität des Christentums als noch umfassender als bisher – als erweitert um asiatische Dimensionen – erkannt und erlebt hat, und diese Erweiterung des spirituellen Horizontes geht ihrerseits Hand in Hand mit einem tieferen Eindringen in die biblische Offenbarung. Die geistige Begegnung von Ost und West reißt uns aus der Behaglichkeit unserer pseudo-religiösen Mittelschicht heraus und zwingt uns in die Tiefe jener *„zweiten conversio"*, die zum Wesen echter Spiritualität gehört.

A. Spiritualität als menschliches Grundphänomen Ablehnung von Exklusivismus und Synkretismus

In Asien ist, ähnlich wie im frühen Christentum „geistig" gleichbedeutend mit „spirituell". Spiritualität nun ist ein Grundphänomen, eine urmenschliche Tatsache. Es hat immer und überall Menschen gegeben, die sich mit dem rituellen oder ethischen Minimum ihrer Religionsgemeinschaft nicht begnügen konnten und heroisch danach strebten, das Überirdische dem Irdischen hier und jetzt in methodischer Weise vorzuziehen, und zwar auch Menschen, denen es im Irdischen gut ging, wie etwa Abraham, Buddha oder der heilige Franz von Assisi. Es muß denn auch eine *Umschreibung der Spiritualität* geben, die auf den Menschen als solchen und daher auf alle Religionen anwendbar ist. Ich schlage folgende Formulierung vor: Spiritualität bezeichnet *planmäßige, kontrollierbare geistige Schritte und Haltungen* des *ganzen Menschen*, die die Einung mit der *höchsten Wirklichkeit* zum Ziele haben. Im Yoga sowohl wie in der Heiligung ist das geistige Streben nicht bloß passiv und sporadisch, wie beim religiösen Minimum, sondern *planmäßig*, d. h. konstant und zielbewußt; ferner sind die spirituellen Schritte im Unterschied zu den allgemein religiösen *kommandierbar* und bis zu einem gewissen Grade *kontrollierbar*, d. h. dergestalt, daß der geistige Fortschritt anhand objektiver Kriterien bzw. „Früchten" feststellbar ist, zumal insofern jede Spiritualität –

auch wenn sie ein Weg der Gnade ist, wie im Christentum – menschliche Kooperation vorausetzt; außerdem erfaßt die Spiritualität, ob östlich oder westlich, den *ganzen* inneren und äußeren *Menschen,* nicht bloß einseitig das Denken (wie Theologie und Philosophie), noch nur den Willen (wie Askese), noch bloß das *Fühlen* (wie ein tiefes religiöses Erlebnis); schließlich erstrebt sie in Ost und West *nicht bloß die Verhütung grober Verfehlungen,* auch nicht bloß vorübergehende innere Erlebnisse, sondern die möglichst *ununterbrochene Einung* mit einem geistigen Jenseits, das jeweils als *höchste Wirklichkeit,* als Absolutum angesprochen wird.

All diese Merkmale treffen sowohl auf die *jüdisch-prophetische* Frömmigkeit, auf die *islamische* Mystik und auf die *christliche Heiligung* zu, wie auch auf den Yoga, die *buddhistische Versenkung,* die *taoistische Mystik* und die *Zen-Übungen.* Es gibt somit in der östlichen Spiritualität etwas, das auch in christlicher Sicht authentisch und für die christliche Spiritualität wesentlich ist und umgekehrt. Daher ist der religiöse *Exklusivismus,* zu dem der Abendländer neigt und dem so viele Christen im Osten gehuldigt haben, entschieden abzulehnen, denn was der radikale Exklusivist in der asiatischen Spiritualität ausschließt, ist ja zugleich eine urmenschliche, auch dem christlichen Heilswege zugrundeliegende Haltung. *Abzulehnen* ist nun aber auch das umgekehrte Extrem, der *Synkretismus,* zu dem der Asiate und die abendländischen Enthusiasten östlicher Mystik neigen. Der spirituelle Synkretismus betrachtet von vornherein alle Religionen als bloße Ausdrucksformen oder „beschränkte Aspekte" ein und derselben „unaussprechlichen Wahrheit"; er verwischt die wesentlichen, unreduzierbaren Unterschiede, die etwa zwischen der Menschwerdung Christi und der mythischen „Herabkunft" *(avatara)* Vishnus als Krishna bestehen, oder zwischen christlicher Liebe und hinduistischer *bhakti* bzw. buddhistischer *maitrî,* oder zwischen dem Yogi und dem Heiligen.

Er beruht auf der *Verwechslung des Gemeinsamen mit dem Höchsten* und Eigentlichen. Der Synkretist übersieht, daß obige Definition, gerade weil sie alle Spiritualitäten umfaßt, noch gar nichts aussagt über den spezifischen Inhalt, über das innere Antlitz jeder einzelnen. Er hält das *Allgemeine für das Innerste,* er behandelt den *Boden,* als wäre er der *Gipfel.* Wie vordergründig diese Haltung ist, zeigt z. B. schon die Tatsache, daß das Wort „Einung mit Gott" zwei völlig verschiedene, ja antithetische Bedeutungen hat. Einung kann ein onotologisches Einswerden, ein Aufgehen in der göttlichen Substanz, also Identität oder Verschmelzung mit der höchsten Wirklichkeit ausdrücken; Einung kann aber auch Einswerden mit dem göttlichen Willen aussagen, also Aufgehen in der göttlichen Intention, d. h. Gemeinschaft, *communio.* Einung im ersten Sinn ist, wie ich dartun möchte, ein Wesenszug der asiatischen Spiritualität, Einung als *communio* ein Wesensmerkmal der monotheistischen.

Wenn dem so ist, dann muß auch die „höchste Wirklichkeit", mit der sich der Mensch zu einen trachtet, dem östlichen Mystiker etwas anderes bedeuten, als dem Monotheisten. Unter diesen Umständen müssen aber auch die entsprechenden „inneren Schritte und Haltungen", die geistigen Wege, also die östliche und die monotheistische Spiritualität im engeren Sinne, grundverschiedene, ja divergierende Züge aufweisen. Das synkretistische Postulat, das diese ost-westlichen Gegensätze auf „gleichwertige Wege zum selben göttlichen Gipfel" reduziert, ist wissenschaftlich unseriös, spirituell konfus und geistig anmaßend.

Wenn wir aber den *Exklusivismus* sowohl wie den *Synkretismus* ablehnen, d. h. mit anderen Worten, wenn die asiatische und die monotheistische Spiritualität sich weder ausschließen noch gleichgeordnet und beziehungslos nebeneinander hergehen, so drängt sich die Frage auf, welche innere Beziehung diese beiden spirituellen Pole der Menschheit miteinander verbindet. Daß auf den ersten Blick die Kontraste, ja die Divergenzen zu überwiegen scheinen, hindert keineswegs, daß sich beide Spiritualitäten auf tieferer und höherer Ebene gegenseitig befruchten, ganz im Gegenteil, denn in der Welt des Geistigen ist es die klare Unterscheidung, welche wahrhaft eint, ohne zu vermischen, während die grenzverwischende Gleichschaltung in Wirklichkeit trennt, da echte Werte nie gleichwertig, nie aequivalent bzw. auswechselbar sind. Die erste Frage lautet daher: gibt es in der asiatischen Geistigkeit eine spirituelle Grundhaltung, eine zentrale Dimension, welche sich *komplementär* verhält zur monotheistischen Grundhaltung, zum zentralen Element der biblischen Heiligungswege? Ist es möglich, diese beiden Urdimensionen der menschlichen Geistigkeit „unvermischt und ungetrennt" zu einer spirituellen *Spannungseinheit* zu verbinden? Wenn ja, dann ruft diese Frage sogleich eine zweite hervor: da diese komplementäre Beziehung, diese ost-westliche Spannungseinheit kein Nebeneinander, sondern nur ein hierarchisches Übereinander sein kann, gilt es zu prüfen, welche von diesen beiden letzten authentischen Dimensionen — Yoga lato sensu, und *Sanctificatio* — imstande ist die andere *einzuschließen,* ohne ihren positiven Gehalt zu verstümmeln, d. h. welche umfassend genug ist, um die andere von innen her *aufzufangen* und zu *vollenden?*

B. Die acht Stufen des Yoga im Vergleich zum christlichen Heilswege

Eine objektive Antwort auf diese Frage verlangt, daß wir den Yoga als Archetyp der asiatischen Spiritualität und den christlichen Heiligungsweg als Archetyp der monotheistischen Spiritualität näher in den Blick nehmen. Beim Yoga sind wir in der glücklichen Lage, einen autoritativen Text zu besitzen, der die Struktur dieses Befreiungsweges eingehend beschreibt, nämlich die

berühmten Merksprüche Patanjâlis (die Yoga-Sûtras). Dieser sogenannte „klassische Yoga" zerfällt in acht Stufen oder Glieder (yogângas), die ich der aufsteigenden Reihe nach kurz betrachten möchte.

1. Östliche und biblische Ethik

Die zwei ersten Stufen – *yama* und *niyama* – gehören zusammen. Sie umfassen sittliche Haltungen und vor allem Enthaltungen. Zum *yama* gehören: Nichtschädigen, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Freiheit von Gier. *Niyama* zerfällt in Reinheit, Genügsamkeit, Askese (Zucht, Selbstbeherrschung), Erforschung der heiligen Schrift, Gottergebenheit (Hingabe an den Herrn).

Schon diese zwei ersten Yogastufen, obwohl gerade sie dem Heiligungsweg am nächsten stehen, zeigen folgende Kontraste zur christlichen Grundhaltung.

Die ethischen Haltungen bilden im Yoga die zwei untersten Stufen, es sind Vorstufen, erste Zubereitungen zur mystischen Versenkung, d. h. zu den drei höchsten Yoga-Stufen, in denen die ethischen Haltungen zwar vorausgesetzt, aber nicht mehr erwähnt sind, also nicht zu weiterer Entfaltung gelangen. In der Sanctificatio ist dieses Verhältnis genau umgekehrt. Wo sie sich mit Mystik verbindet – was durchaus nicht unerläßlich ist – da ist die mystische Versenkung der ethischen Vervollkommnung untergeordnet. Exstase, Weltentrückung, auch als dauernde Zustände, sind nie als solche Kriterien der christlichen Erfahrung oder gar der Heiligkeit; Kennzeichen der letzteren ist immer nur ein Mehr an Demut, Glauben, Hoffnung und vor allem an Liebe sowohl zu Gott wie zum Nächsten. Denn der Gott der Bibel ist nicht nur ein transzendentes Wesen, das Güte *hat,* er *ist die* Güte. Er selbst *ist* die unendliche Liebe, die absolute Gerechtigkeit, die volle Wahrheit in Person; daher sind die christlichen Tugenden nicht, wie im Yoga, Mittel zur Weltentrückung, sondern letztes Ziel; es sind diese Tugenden selbst, die den Christen heiligen, d. h. in den Gott-Menschen umgestalten.

In zweiter Linie fällt bei den *yama*-Haltungen die negative Formulierung auf: Nichtschädigen, Nichtlügen, Nichtstehlen, Enthaltsamkeit, Gierlosigkeit. Im Gegensatz zum Christentum wird hier nicht der sittliche Wert als positive und objektive Wirklichkeit betont, sondern die negative Seite, weil die ethischen Haltungen im Yoga letztlich nur Mittel zur Loslösung vom Irdischen darstellen. Dem Abendländer, der mit geistigen Indern verkehrt, fällt es auf, daß sie z. B. die Gewaltlosigkeit, die Geduld oder die Toleranz zwar weit mehr als wir bejahen und bis zum Heroismus üben, aber nicht als Wertantworten an Gott, sondern als asketische Befreiung von der Bindung an die Welt.

Was schließlich die *niyama*-Tugenden betrifft, so ist ihr Grundzug eben *niyama*, d. h. „Selbst-Zucht", „Selbstbeherrschung". Bei der Umgestaltung in Christus ist dagegen durchaus nicht Selbstbeherrschung sittlicher Höchstwert, sondern Hingabe (d. h. konkrete ethische Wertantwort). Nun wird allerdings die Hingabe an Ishwara, den „Herrn", unter den niyama-Haltungen aufgeführt; allein, wie wir sehen werden, diese Hingabe ist wiederum nur ein vorübergehendes Hilfsmittel zur Erreichung des samadhi, wo jede Zweiheit und somit jeder Gegenstand der Hingabe, auch „Gott" als Du, überstiegen werden soll. Schließlich stelle ich vorläufig fest: Unter den Yoga-Tugenden fehlt die Demut und unter den Hindernissen der Vergeistigung fehlt das zentrale Hindernis der Heiligung, der Hochmut.

In Ost und West ist der moralische Akt ein Tun *in* der Welt; allein in der spirituellen Ethik Asiens ist es, wie wir sehen, ein *Tun von der Welt weg*, ein „wunschloses Handeln" (nihskama-karma), wie die B. Gîta sagt, genauer noch, das „Nicht-Handeln" des Taoismus, dank welchem „nichts ungetan bleibt", was selbst auf den sog. „Yoga der Tat" (Karma-Yoga) noch zutrifft, den dieser vergeistigt nicht so sehr durch das Tun, als trotz des Tuns. Demgegenüber ist die biblische Ethik ein Tun *zur Welt hin*, was sie in östlicher Sicht als weltlich erscheinen läßt, während uns die asiatische Moral vorkommt, als wäre sie überhaupt keine Ethik. Diese Divergenz erklärt sich daraus, daß in den asiatischen Kosmogonien der Weltprozeß eine Emanation ist, keine Schöpfung; die Welt entströmt dem „göttlichen" Urgrund zentrifugal, bzw. gottesflüchtig, so daß sie sich im Maß ihrer Entfernung von der zentralen Seinsfülle zur seinsarmen Peripherie hin seinsmäßig entwertet, weshalb die Weltbejahung im selben Maße „Gott"-Verneinung darstellt und umgekehrt *Weltabgewandtheit* sich ipso facto der „göttlichen" Seinsquelle zuwendet. In östlicher Schau ist die Welt nicht eigentlich gottgewollt. Im Gegensatz dazu verläuft die biblische Schöpfung, weil wesenhaft gottgewollt, gleichsam vom Nichts über den Menschen zu Gott hin.

2. Analogie und Divergenz inbezug auf die Rolle des Körpers, des Atems und der „Abtötungen"

Die dritte Yoga-Stufe betrifft die heute allgemein bekannten Körperhaltungen *(asânas)*, deren Grundzug und Hauptzweck – im Gegensatz zu unseren profanen Turnübungen – die völlige *Entspannung* des Körperbewußtseins ist. Es sind wirksame, in ihrer Art geniale Hilfen, die dem verkrampften, weltverstrickten Abendländer wertvoll sein können; R. P. Déchanet empfiehlt sie als Vorbereitung zum christlichen Gebet. Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese entspannenden Körperhaltungen in den Yoga-Sutrâs nicht als

Vorbereitung zur Hingabe an Gott oder zum Gebet gedacht sind, sondern als Vorstufe zur „Glättung" und „Neutralisierung" des Ich- und Welt-Bewußtseins. Sie gehen davon aus, daß der Körper einerseits der Sitz des Ich-Bewußtseins, der Individuation ist, und andererseits ein Mikrokosmos, eine „Welt im Kleinen". Bei entspanntem Körpergefühl vergesse ich, daß dieser Leib mein Körper ist, mein Bewußtsein erweitert sich zum ichlosen Weltbewußtsein, wodurch jenes All-Bewußtsein gefördert wird, das auf den nächsten Stufen in das „göttliche" *Selbst*-Bewußtsein übergehen soll. Der Körper dient als Stütze, um sich vom Körper und dadurch von der Welt, vom Nicht-Ich, loszulösen, also um sich, gestützt auf die körperlich-kosmische Peripherie, von dieser weg nach innen zu vergeistigen, zu „entweltlichen". Vergleicht man die wichtigste Yoga-Haltung, die von den Buddhastatuen her bekannte Lotos-Haltung, mit den monotheistischen Gebetshaltungen, so ist die *Gegenläufigkeit* der inneren Richtungen unverkennbar: jene lenkt das Bewußtsein von jedem Außen zurück nach innen, diese wenden es hinauf nach vorne, d. h. von innen über Ich und Welt zum göttlichen Du.

Hier kommt folgender Kontrast zum Ausdruck: was uns in biblischer Sicht von Gott trennt ist nicht, wie im Osten, die Endlichkeit unseres Ich, noch diejenige der Welt, (da beide von Gott erschaffen, also gottgewollt sind). Die Endlichkeit *unterscheidet* uns nur von Gott, von Ihm *trennen* kann uns allein die Abkehr von Seinem Willen; diese freie Abkehr, nicht die Welt ist das Böse. Im Hohepriesterlichen Gebet zum Vater sagt Christus, als warne er vor der gnostischen und auch östlichen Schau, wonach die Welt als solche böse und die Geburt ein Sturz in die Individuation sind: „Ich bitte nicht, daß Du sie hinwegnimmst von der Welt, sondern daß Du sie bewahrst vor dem Bösen!" (Joh. 17, 15). Heiligung ist Befreiung vom Bösen durch Erlösung, Yoga ist Befreiung von der Welt durch Vergeistigung.

Die vierte Yoga-Stufe, die „Atemzügelung" *(prânâyâma)*, ist ein weiterer Schritt zur erwähnten Glättung des Denkens, Fühlens und Empfindens durch Ausdehnung des Bewußtseins ins Kosmische. Denn für die Weltanschauung des Yoga besteht zwischen der Luft, dem undifferenziertesten unter den vier Elementen, und dem Geiste nicht nur eine ferne Analogie, wie im Monotheismus, sondern eine ontische Kontinuität. Die Regulierung des Atmens fördert den Blutkreislauf, die Ruhe und die Konzentration. Das *Anhalten* des Atems bereitet das letzte Ziel des Yoga vor, nämlich die „Vernichtung der Bewußtseinsschwankungen", wie die klassische Definition des Yoga lautet. *Nirvâna* – ein Wort das sowohl in den Yoga-Sûtras wie im Buddhismus den höchsten Zustand bezeichnet – bedeutet wörtlich „Entatmen". Nun spricht auch die christliche Mystik oder Seelenführung zuweilen von einem „Durchatmen zur Tiefe" oder von einem „Atemanhalten vor Gott", aber dieses ist eben immer

ein Atemanhalten des Ichs *vor* Gott, niemals ein ichloses Entatmen in Gott. Auch hier kommt in der Konvergenz selbst zugleich die unabdingbare Divergenz zwischen Yoga und *Sanctificatio* klar zum Ausdruck.

Sie wird noch deutlicher sichtbar in der fünften Yoga-Stufe, dem „Einziehen" oder „Einholung" *(pratyâhâra)* der Wahrnehmungssinne. Hier gilt es, alle Sinne von ihren äußeren Gegenständen abzuwenden, zurückzuziehen und nach innen zu kehren, bis sie ihre Tätigkeit einstellen und nur noch das reine Bewußtsein *(citta)* in seiner nackten Eigengestalt zurückbleibt. Synkretisten meinen, das monotheistische Fasten, Schweigen, die mönchische Abgeschiedenheit seien „im Grunde" auch ein *pratyâhâra*. Das trifft nur auf der Oberfläche und gerade nicht „im Grunde" zu, denn die monotheistischen Abtötungen, vornehmlich die christlichen, tragen wesenhaft den Charakter einer Oblation. Diese soll uns daran erinnern, daß die entsprechenden Wahrnehmungsobjekte letztlich unverdiente, wie wir selbst aus dem Nichts erschaffene Geschenke des Schöpfers sind, also endliche, als solche gottgewollte *Werte*, die wir deshalb Gott darbieten dürfen, während sie im Yoga wegen ihrer Endlichkeit *Unwerte* sind, von denen wir uns abwenden sollen. Das „Einziehen" der Sinne mag die christliche Askese erleichtern, es droht zugleich, sie ihrer heiligenden, in Christus umgestaltenden Wirkung zu berauben, es sei denn, daß dieser Gefahr methodisch vorgebeugt wird. Ob und wie dies möglich ist, soll später geprüft werden. Hier gilt es vor allem, die komplementäre Gegenläufigkeit der geistigen Richtungen unverhüllt zu erkennen. Wir sahen, daß in östlicher Schau der Weltprozeß, weil eigentlich nicht gottgewollt, als solcher gottesflüchtig ist. Aus der fünften Yoga-Stufe, dem „Einziehen der Sinne", erhellt, daß der Yoga aus dieser Schau folgerichtig diese weitere Konsequenz zieht: die Vergeistigung besteht darin, den deifugalen *Weltprozeß* innerlich *rückgängig* zu machen, die Welt in das Selbst „hereinzuholen", und nicht etwa die Schöpfung ihrem Schöpfer darzubieten, wie im christlichen Opfer.

3. Hinduistische und buddhistische Versenkung als „konzentrisches Hereinholen der Welt"

Das soeben angedeutete „Hereinholen" erreicht seine Vollendung in den drei letzten Yoga-Stufen: *dhârahâ* (das „Fixieren" der Aufmerksamkeit), *dhyâna* (die „Meditation" oder kontemplative Versenkung) und *samâdhi* („Einfaltung" oder „Enstase"). Sie bilden eine Dreieinigkeit, die im Gegensatz zu den fünf bisherigen, „Außenglieder" genannten Stufen, „Innere Glieder" *(antaranga)* heißt und auch gesamthaft als *samyama* („totale Tiefenbesinnung", „All-Zucht") bezeichnet wird. Der beste Sammelbegriff für die drei

höchsten Yoga-Stufen scheint mir „Konzentration" im weitesten und zugleich wörtlichsten Sinne dieses Wortes zu sein, bedeutet doch absolute Konzentration eine *konzentrische* Bewegung des Geistes von der äußersten Peripherie des Bewußtseins bis in seine innerste, allbeherrschende Mitte. *Dhâranâ* ist das „Festhalten" eines inneren Objektes unter Ausschluß aller anderen; im *dhyâna* vertieft sich der Bewußtseinsstrom zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem zu einem ununterbrochenen Kontinuum („wie sich ein Faden fortspinnt" Y. S. III, 2), wobei Subjekt und Objekt aber immer noch geschieden sind, im *samâdhi* schließlich ist die „Subjekt-Objekt-Spaltung" restlos überwunden: *samâdhi* heißt sowohl „Zusammenfall" (samapattih) von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand, wie auch „Einfaltung" aller inneren Objekte jenseits des empirischen Ego im ich-losen, allumfassenden *Selbst (âtmâ),* also – in scharfem Kontrast zu unserer „Exstase" – *„Enstase"* von Ich und Nicht-Ich in jener Tiefe, die die Yogasûtras als undifferenzierte, weltbefreite, ich- und du-lose *Geistmonade* (purusha) beschreiben. Aufschlußreich sind nun die konkreten Gegenstände dieser bis zur radikalen Einfaltung gesteigerten Konzentration. Der betont „technische" Hathayoga erwähnt die Nasenspitze, den Punkt zwischen den Augen, den Atem (die „transparente" Luft), den berühmten Nabel; der „magische" Tantrayoga empfiehlt die Konzentration auf sakrale, konzentrische Symbole *(Mandalas);* der klassische Yoga dagegen nennt ausschließlich innere Gegenstände, z. B. „Wahlgottheiten" (etwa Ishvara, der „Herr") und vor allem die sakrale Einsilbe OM, wohl das in Indien und Tibet meistgeäußerte Wort, dessen mystische Bedeutung den Kern des Yoga erschließt: OM, eine Kontraktion von A, U, M, symbolisiert das All in 4-facher Aufstufung: A entspricht dem voll entfalteten, im Wachzustand erlebten Weltall (also die erste bis vierte Yoga-Stufe); U bedeutet das unkörperliche manifestierte, analog zur Traumwelt erlebte Universum (fünfte Stufe); M (dessen Schriftzeichen ein Punkt ist) die in ihre unausgedehnte Ur-Mitte zusammengezogene, analog zum Tiefschlaf erlebte Welt (sechste Yoga-Stufe), das Schweigen, in das OM aus- bzw. einmündet, entspricht dem Weltall im restlos vergeistigten Zustand völliger „Einfaltung" *(samâdhi).* Kurz, *jeder* im inneren Horizont auftauchende Bewußtseinsinhalt kann und soll Gegenstand der die Welt in ihrem vorweltlichen Urgrund „hereinholenden" Konzentration werden. Der Zustand des vollendeten Yogi heißt *kaivalya,* ein geistiges „Für-sich-Sein"; das Selbst des Yogi ist die radikal verinnerlichte Welt.

Diese Verinnerlichung durch „Entgegenständlichung" der Bewußtseinsinhalte kommt drastisch zum Ausdruck in den vier höchsten Stufen der *buddhistischen* Versenkung *(jhâna),* die eine Ausgliederung des *samâdhi* darstellen. Sie heißen: „Raumunendlichkeit", raumlose „Bewußtseinsunendlich-

keit", überbewußte „Nicht-Irgendetwasheit", und schließlich „Weder-Bewußtheit noch Nichtbewußtheit". In dieser radikalen *theologia negativa* ohne Gott ist das „Weder-Noch" bezeichnend und ebenso kennzeichnend für die ethische indifferente östliche Spiritualität, wie das „Entweder-Oder" charakteristisch ist für den unüberholbar ethischen Urgestus des biblischen Weges zu Gott. Nâgârjuna, der große „Patriarch" des im Fernen Osten vorherrschenden Mahâyâna-Buddhismus, aus dem sich der Zen-Buddhismus entwickelt hat, hat dieses innere „Weder-Noch" zu einer unüberbietbar objektflüchtigen, d. h. „rücksteigenden" mystischen Dialektik gesteigert; für ihn, d. h. für den Erleuchteten, „Erwachten" (buddha), gibt es „weder Seiendes noch Nichtseiendes", noch „sowohl Seiendes wie Nichtseiendes" noch „keines von beiden". Höchste Wirklichkeit ist die als „leer" (shunya) erkannte und erfahrene Welt. Jeder irgendwie auftauchende, auch jenseitige Bewußtseinsinhalt soll methodisch durch einen inneren Gegenakt neutralisiert, zum „ne utrum gebracht werden. Die Originalität des heute im Westen so beliebten Zen-Buddhismus besteht m. E. bloß darin, daß er diese mit den höchsten Yogastufen eng verwandte Grundhaltung, diesen neutralisierenden inneren Gegenakt auf alltägliche Situationen anwendet. Hier nur drei Beispiele zenistischer Koan-Übungen, die die „plötzliche Erleuchtung" auszulösen bestimmt sind: „Hast Du einen Stock, ruft der Zen-Meister dem Schüler zu, so geb' ich Dir einen; hast Du keinen, so nehm ich ihn Dir weg". Oder: „Ein Löwe offenbart 1000 Löwen, 1000 Löwen offenbaren einen Löwen . . . hier ist mein Stock, und wer ist dieser eine Löwe?" Hier wie im Yoga gilt es, durch ein entspanntes inneres „Loslassen" alle empirischen Gegensätze aufzuheben, in sich selbst zur *coincidentia oppositorum* zu bringen, in das Selbst hereinzubringen, wie aus folgenden Zen-Beispielen hervorgeht: „Die Fahne weht", sagt ein Mönch. „Der Wind weht" berichtigt ein anderer. Der 6. Patriarch entscheidet wie folgt: „Nicht die Fahne bewegt sich; nicht der Wind bewegt sich; der Geist weht."

C. Die radikale Verinnerlichung, Ziel und Grundzug der asiatischen Geistigkeit

Es drängt sich wohl seit einiger Zeit folgende Frage auf, die ich bis jetzt zurückgestellt habe: Wo bleibt denn schließlich die objektive Außenwelt, die der Yogi zwar in *sein* Selbst „eingefaltet" hat, die aber für alle Unerlösten weiterbesteht, was denn auch keine östliche Metaphysik bestreitet? Besteht sie nicht auch für den vollendeten Yogi als objektive Wirklichkeit irgendwie weiter? Auf diese Frage geben die Yogasûtras bezeichnenderweise zwei sich völlig widersprechende Antworten. Einerseits behaupten sie, im Befreiten finde ein restloses Einswerden der Wahrnehmenden mit allem Wahrgenomme-

nen statt, ein objektiv wirkliches Zuammenfallen von Subjekt und allen Objekten im Selbst (Y. S. I, 41); andererseits heißt es im selben Text (IV, 34), daß die objektive Welt, „wenn sie für den Yogi keinen Zweck mehr zu erfüllen hat", in die Urmaterie *(prakriti)* „zurückfällt", aus welcher der Befreite als „Für-sich-Sein" *(kaivalya)*, als reine „Geistmonade" *(purusha)* emporsteigt. Die erste Behauptung ist ebenso radikal monistisch, wie die zweite radikal dualistisch ist. Die Yoga-Metaphysik schlägt vom extremen Monismus, wonach die undifferenzierte Einheit letztlich allein wirklich ist und jede Zweiheit aufhebt, plötzlich um in extremen Dualismus, wonach zwei absolute *Urwirklichkeiten (purusha* und *prakriti)* einander ewig unverbunden gegenüberstehen. Im Yoga bleibt dieser Widerspruch metaphysisch und existentiell ungelöst. Der Yogi ist gleichsam theoretisch absoluter Monist und zugleich faktisch absoluter Dualist. Nachdem ein Yogakundiger uns eines morgens die Alleinwirklichkeit unseres körperfreien, glückselig wunschlosen, geistigen Selbstes ausführlich „bewiesen" hatte, erklärte er bedenkenlos zur Essenszeit: „Und jetzt hat *mein* Körper Hunger". Diesen das Ich gleichsam aufspaltenden Widerspruch hat im 8. Jahrhundert Shankarachâya, der größte Metaphysiker des Ostens, dadurch zu lösen versucht, daß er alle vielheitliche, empirische Welt als illusorisch *(mâyâ)* erklärte, d. h. als nur vorletztlich real, letztlich aber Schein, trügerische Übermalung und Verschleierung einer Gottheit, die – da sie alleinwirklich ist – auch wir selber sind. In uns selber steckt auch die Wurzel jenes Wahnes, jenes Unwissens, das hier ein ungöttliches Ich und dort ungöttliche Welt für wirklich hält: Es genügt die ununterbrochene Erkenntnis *aham Brahmasmi:* „Ich bin Brahma" (das einzig Wirkliche), um diesen Wahn wörtlich aus der Welt zu schaffen; so wie es genügt, zu erwachen, um untrüglich zu wissen, daß die Traumgestalten im Grunde nichts anderes sind, als der Träumende selbst, oder so wie ich bei Tagesanbruch weiß, daß das Seil, das ich im Zwielicht für eine Schlange hielt, durchwegs nur Seil und in keiner Weise Schlange ist. So wie die Welt *mâyâ* ist, so ist Brahma *mâyin*, wörtlich der „Zauberer" einer Scheinwelt, die die Erkenntnis: „Ich bin Brahma" restlos entzaubert.

Diese Schau ist großartig; indes, sie ruft im Abendländer fast unwiderstehlich den Verdacht hervor, die Welt werde durch die Illusionslehre des Vedanta weniger erklärt als vielmehr wegerklärt. Allein, darauf möchte ich nicht eingehen, denn unser Anliegen ist ja nicht die philosophische Kontroverse, sondern die Einfühlung in die östliche Spiritualität, das verstehende Nachvollziehen des inneren Gestus des asiatischen Bruders, ob Yogi, Bodhisattwa, Taoist oder Zenist, der doch offenbar deswegen, oft in heroischer Askese, in *samâdhi*, im *nirvâna*, im *satori* das Absolute zu erleben sucht, weil er wie wir nach dem Ebenbild desselben Gottes geschaffen ist. Um ihn ganz zu verstehen, müssen wir vor allem unser eigenes Gottes- und Weltbild ein-

klammern, d. h. provisorisch vergessen. Nur dann sind wir überhaupt imstande, die asiatische Perspektive vorurteilslos, d. h. als östliche Schau in den Blick zu nehmen; erst dann sind wir in den Augen der Wahrheit zuständig und im Angesicht der Liebe legitimiert. Nachher werden wir die monotheistische Offenbarungsschau wieder ausklammern, dazu aber sind wir auch im Namen von Wahrheit und Liebe verpflichtet. Nehmen wir demnach provisorisch an, die Yogasûtras hätten recht und Shankâras Maya- und Nicht-Zweiheitslehre, die den Yoga metaphysisch unterbaut, hätte uns überzeugt. Nehmen wir also an, das Selbst des Yogi könne so sehr einswerden mit dem alleinwirklichen und somit allgegenwärtigen Urgrund der Welt, daß er folgerichtig über jede Siddhis oder „Wundermächte" verfügt, die die Yogasûtras oder andere Texte wie eine Selbstverständlichkeit aufzählen, und die da sind: Erkenntnis von Vergangenem (z. B. frühere Existenzen) und Zukünftigem, Durchschauen der Herzen der anderen Menschen, federleicht werden und Riesendistanzen schwebend durchlaufen, andern aus der Ferne zu erscheinen, sich klein wie Atom oder groß zu machen, daß Sonne und Mond berührbar werden, Dinge hervortreten, verschwinden zu lassen und wieder aufbauen zu können, u. s. f. Nehmen wir ferner an, daß dieser Yogi, der Weisung derselben Texte gehorchend, auf die Ausübung dieser Mächte verzichte, weil sie ein Hindernis darstellen auf dem Wege zum einzig erstrebenswerten Ziel: dem Identischwerden mit jenem unendlichen Ozean von „Sein, Bewußtsein, Glückseligkeit", wo „der Weise alle Dinge (auch Gott) als in seinem Selbst verweilend erkennt". All dies vorausgesetzt, stelle ich die Frage: woher kommt es, daß dieser Zustand des im Leben vom Leben Befreiten, diese Welt unendlicher Abgeklärtheit und heiterer Abgeschiedenheit, uns einerseits geheimnisvoll anzieht, in einer zarten Bewußtseinsschicht berührt, uns aber zugleich in derselben Schicht vorkommt, als fehle ihr eine zentrale geistige Dimension? Was ist es, das dabei in derselben Tiefe zugleich fasziniert und befremdet? Wie kann etwas spirituell so Positives, dem Geistigen so Transparentes uns unwiderstehlich anmuten, als gingen gerade durch diese radikale Transparenz natürliche und übernatürliche Höchstwerte verloren? Ich möchte hier vorerst das Positive eindeutig betonen. Es wäre völlig verfehlt, dieses Hereinnehmen des Objektiven, dieses konzentrische Zurück von außen nach innen zu verwechseln mit gewöhnlicher Introversion, d. h. mit einer Flucht vor der Welt in eine egozentrische Geborgenheit. Der Yogi kehrt keineswegs dem Nicht-Ich rundweg den Rücken zu. Die Konzentration ist nicht bloß dem Subjektiven zugewandt, sie richtet sich auf innere Gegenstände, die sie als echte Objekte bejaht und *ab intra* „realisiert", Objekte, die vom Ich Besitz ergreifen, es mit aufsaugender Gewalt durchdringen, nachdem sie, gleichsam transparent geworden, ihre Wesensform *(svabhava)* aufleuchten ließen. Das Bewußtsein muß erst so sehr ichlos werden, daß es gleichsam dem Kosmos

koextensiv wird und diesen wie den eigenen Körper erlebt, denn dann erst kann plötzlich einmal das überkosmische Selbst in zeitlosem Jetzt als mein Selbst aufleuchten. Hier wird eine Seelentiefe erreicht, von welcher der Durchschnittschrist keine Ahnung hat und die ihm den Atem rauben würde, wenn er sie erführe. Ein solcher Christ, mit dem ich die mit Recht berühmte (und vom großen Ramana Maharshi gepriesene) „Yogînî" Ananda Mayi besuchte, erklärte sich von ihrem Blick so aufgewühlt, daß es ihm war, er sähe in diesem Blick sein eigenes Antlitz in veredelter Form. Der in Südindien 1950 verstorbene Ramana Maharshi hat die meisten seiner Besucher, ob Christen oder Nichtchristen, in einer Weise beeindruckt, die Baron v. Veltheim-Ostrau folgenderweise plastisch wiedergibt: „Während meine Augen sich in die goldenen Tiefen derjenigen des Maharshi versenkten, ereignete sich etwas, das ich nur mit Zögern und Demut beschreiben darf . . . die dunkle Hautfarbe seines Körpers wurde allmählich weiß. Dieser weiße Leib wurde immer lichthafter, wie von innen erleuchtet und begann zu strahlen. Ich war so erstaunt . . . daß ich erst an Suggestion oder Hypnose dachte. Daher nahm ich gewisse Kontrollen vor, blickte z. B. auf meine Uhr, las in meinem Notizbuch usw. . . . erneut blickte ich auf den Maharshi, der nicht aufgehört hatte, seinen Blick auf mich zu richten; mit denselben Augen, die in meinem Notizbuch gelesen hatten, sah ich seine auf dem Tigerfell sitzende leuchtende Gestalt . . . alles war so einfach, so natürlich, so unproblematisch." Künstler und Dichter, glaube ich, erleben diese Sphäre in der Phase ihrer schöpferischen Inspiration, wenn jene Macht in ihnen wirkt, die sie wertsichtig macht für zeitlose Wirklichkeiten, die nur dem gewöhnlichen Bewußtsein unwirklich scheinen. Ich denke an Goethe, Hölderlin, Rilke, Novalis, insbesondere an die großen Romantiker. Wird nicht in Dichtung und Musik, ähnlich wie im *samâdhi,* die *Innerlichkeit* als *allgegenwärtig* und das All als eigene Tiefe erfahren? Noch positiver erscheint die Welt des echten Yogi, wenn wir ihre Verwandtschaft feststellen mit der islamischen oder christlichen Mystik, insbesondere mit der rheinischen; drückt sich doch ein Meister Eckhart oft in einer Weise aus, die fast wörtlich mit Shankara übereinstimmt („Als ich noch in der Erstursache war . . . ").

D. Der Kern des Gegensatzes: einseitige (einsame) und wechselseitige (intersubjektive) Innerlichkeit. Die biblische Du-Bezogenheit als Merkmal vollen Personseins

Und dennoch fehlt dem christlich Geprägten in der östlichen Mystik etwas Wesentliches. Dem was da fehlt, kommen wir vielleicht näher, wenn wir die früher aufgezählten inneren Objekte der höchsten Konzentration näher betrachten. Es sind, wie wir sahen, Punkte des Körpers, der Atem, konzentri-

sche Figuren, bewußte oder unbewußte kosmische Kräfte, sakrale Formeln, Pflanzen, Tiere, kurz alles, nur nicht die Person des Mitmenschen als Du, erst recht nicht Gott als absolute Person, denn auch Ishwara, „der Herr", dessen thematische „Fixierung" und Verinnerlichung als „Wahlgottheit" übrigens fakultativ ist, wird letztlich nur als persönlicher Aspekt des unpersönlichen *Brahma nirguna* bejaht. Die Wesenheiten, in die sich der Yogi versenkt und die er in sein Selbst „versenkt", sind zwar echte geistige Objekte, doch sind sie durchwegs dem „kosmobiologischen" Bereich entnommen, der in monotheistischer Schau noch infrapersonal oder vorpersönlich ist, d. h. der Welt des Raumes und der Dinge. Sind aber diese Betrachtungsthemen bewußte Wesen oder Mächte – etwa das empirische Ego des andern oder sein eigenes, oder „Götter" – dann konzentriert er sich auf diese so, *als ob* sie zu jenem apersonalen Bereich gehörten; d. h. er entpersönlicht sie. Er muß sie ja entpersönlichen, wenn auch unbewußt und gleichsam ahnungslos an der Person vorbeigehend, denn der Nächste, der Mitmensch (und *a fortiori* Gott) ist und bleibt genau in dem Maße Person, als er ein anderer ist, d. h. nicht in mir, sondern unüberholbar *vor* mir steht als Du, das je und je über mich (mit Einschluß meines innersten Selbstes) hinausweist und eben dadurch mit mir als seinem wahrhaft personalen Du in wechselseitige Beziehung auf höchster Stufe treten kann. Es gehört zum paradoxen Wesen des personalen Du, ein „Innen" zu sein, das mir in seiner unerschöpflichen Innerlichkeit gegenübersteht. Es ist mit anderen Worten rundweg unmöglich, den andern als Person im Vollsinn des Wortes – ob Mensch oder Gott – in sein Selbst kontemplativ hereinzuholen. Im andern als anderm stößt die identifizierende Konzentration der drei höchsten Yogastufen auf ihre unüberwindliche Grenze. Genau genommen kann ich mich *auf* den anderen als Du (d. h. als volle Person) nicht *konzentrieren*, ich kann mich nur *vor* ihm sammeln, denn Konzentration *stricto sensu* ist einseitige, Sammlung dagegen wesenhaft gegenseitige Innerlichkeit. Wer den als echtes Du erkannten andern konzentrisch in sein noch so geistiges Selbst hereinholen und zu seiner Modalität dieses eigenen Selbstes reduzieren wollte, beginge nicht nur einen flagranten Widerspruch, er würde sich zugleich in frevelhafter Weise vergreifen am freien Personkern des andern, müßte er doch diesen Personkern zum bloßen Mittel zu seiner eigenen Vergeistigung „instrumentalisieren". Da nun keine Spur einer derart zynischen Selbstsucht beim Yogi vorzuliegen scheint, läßt sich sein monistisches Ideal eines jedes Nicht-Ich transzendierenden Selbstes nur noch erklären aus einer metaphysischen Schau, die zwar keineswegs personfeindlich, wohl aber wertblind ist für die volle Person überhaupt, für die göttliche, für die mitmenschliche, und somit auch für die eigene. Denn da Person nur mit andern Personen ist, genauer: da die Du-Bezogenheit das Personale letztlich konstituiert, bin ich schon als reines Dasein – ob bewußt oder unbewußt –

Lapsolik: Person wird nur von Person erkannt

ein du für Gott und erwache nur im Maße dieser intersubjektiven Konfrontation zu meinem eigenen Personsein. Anders ausgedrückt: die Bejahung des Nächsten und Gottes als Person ist im natürlichen und im übernatürlichen Bereich das Maß meines Erwachens zu mir selbst. Hier wird verständlich, weshalb Yoga, niemals aber die *Sanctificatio,* eine spirituelle „Technik" genannt werden kann. Denn die befehlende, kausal auslösende Haltung ist nur inbezug auf das Dinghaft-Apersonale möglich und legitim, während dem Personalen gegenüber immer nur eine vorwiegend bittende und geschenkhaft empfangende, aufblickende und „anbetende" Haltung zulässig und wirksam ist. Der Yogi oder Bodhisattwa erlebt sein eigenes Ich sowohl wie das der andern nur als Mikrokosmos, d. h. als bewußte Synthese aller apersonalen Werte des Weltalls; ein solcher vorpersönlicher Kosmos bräuchte denn auch zu seiner Entstehung keinen personalen Schöpfer. Nur Personen und ein auf Personen ausgerichteter Kosmos bedürften als Entstehungsgrund einer göttlichen Ursache, die selbst eminent persönlich ist, und dessen Allmacht zugleich ein freier Entschluß sein muß, ein „Fiat", das die Welt vorsätzlich aus dem Nichts in das Sein ruft, d. h. erschafft. Eine apersonale Welt kann ohne Widerspruch einem unpersönlichen Urgrund in zyklischem Kreislauf „entströmen"; daher ist in der östlichen Weltschau auch der Mensch nicht einmaliges Geschöpf, sondern eine endlos von Geburt zu Wiedergeburt wandernde „Emanation". Diesem trostlosen Kreislauf kann er denn auch nur dadurch entrinnen, daß er den Weltprozeß geistig aufhebt und damit auch den eigenen Personkern in einem Du-losen Jenseits auflöst.

In christlicher Schau bedeutet das nun Folgendes: einerseits bewegt sich der Yogi wohl in der Richtung einer geistigen Tiefe, die gleichsam an der Schwelle des vollen Erwachens zur Person, ja zur Heiligkeit steht; denn gerade von diesem „Herzinnenraum" aus öffnet sich der nach Heiligkeit Strebende dem absoluten Du und wird so sich selbst als gottähnliche Person ganz geschenkt: „Wer seine Seele (sein Selbst) um Meinetwillen verliert (d. h. an Gott verliert), der wird sie gewinnen". Andererseits aber erreicht der Yogi paradoxerweise diese geistige Tiefe und Höhe auf Grund einer methodischen, „konzentrischen" Aufhebung des Du-Bewußtseins, eines wachsenden Verweilens im unkonfrontierten Selbst, wodurch er sein Erwachen zur Personmitte genau in dem Maße vereitelt, wie er sich dieser nähert: „Wer seine Seele (sein Selbst) gewinnt (für sich behält), wird sie verlieren". Der Yogi ist eine Geistmonade. Die paradoxe Verbindung von allumgreifendem Monismus und isolierendem Dualismus stempelt den Yoga zum „Monadismus" (von *monas:* allein, einzig, einsam"). Die asiatische Spiritualität erschließt eine echte, hochgeistige Tiefe, aber es ist eine einsame Tiefe, einsam, inbezug auf Gott, und deshalb einsam inbezug auf den Nächsten. Als ich am Fuß des Himalaya den ehrwürdigen Asketen Purshottomananda besuchte, der vor seiner Höhle, in der er 20 Jahre

lang als Einsiedler fast ohne Nahrung gelebt hatte, im Kreise seiner Schüler stundenlang unbeweglich meditierte, waren beide erwähnten Dimensionen der östlichen Geistigkeit deutlich zu spüren: einerseits eine abgründige Innerlichkeit, die das greise Antlitz des Meisters durchgeistigte und eine leuchtende Ruhe verbreitete, andrerseits das restlose „Für-sich sein" *(kaivalya)* des Meisters wie der Schüler, ihre völlige innere Beziehungslosigkeit zueinander. Auf meine wiederholte Frage, ob denn wirklich nicht die geringste wechselseitige Beziehung bestehe zwischen dem innersten Selbst des einen Yogi und dem innersten Selbst eines andern, erhielt ich immer wieder die Antwort: auf dieser Stufe ist jede Beziehung ausgeschlossen, das Selbst aller Befreiten ist ein einziges zweitloses Selbst, da sind auch Christus, Shankara und Buddha ununterscheidbar derselbe bzw. dasselbe. Dieser radikale Monadismus der asiatischen Geistigkeit scheint mir im Osten allen echten zwischenmenschlichen Beziehungen, wie Freundschaft und Liebe das paradoxe Gepräge latenter Einsamkeit zu verleihen. Zahlreiche in Indien lebende Europäer – selbst solche, die den Hinduismus dem Christentum vorziehen – gestanden mir, sie hätten sich vergeblich bemüht, mit noch so nahestehenden und liebenswürdigen Indern jenen Grad von seelischer Intimität zu erreichen, der uns als das Wesen von Freundschaft und Liebe erscheint: es sei, als entziehe sich der Asiate gerade in seiner tieferen Seelenschicht fast unwillkürlich dem Ineinanderblick. Fürchtet er sich davor, sich im Du seiner radikalen Endlichkeit voll bewußt zu werden?

Wie dem auch sei, so sehr die radikale Verinnerlichung das Kennzeichen der asiatischen Spiritualität ist, so fremd bleibt ihr das Wesensmerkmal der monotheistischen Spiritualität, ich meine die *gegenseitige Innerlichkeit.* Um eine ferne Analogie zu gebrauchen: der Osten scheint nicht ganz einzusehen, daß das Kind im Mutterleibe der Mutter wohl innerlich ist, daß aber die Innerlichkeit eine qualitativ unvergleichlich tiefere ist, wenn es mit 6 Jahren der Mutter in die Augen schaut, obwohl es körperlich nicht mehr mit ihr verschmolzen ist. Unverständlich erscheint denn auch dem Asiaten auf den ersten Blick die Krone des Christentums, die Dreifaltigkeit, die Ich-Du-Beziehung *in Gott* selbst, das unendliche, wechselseitige Gegenüber in absoluter Tiefe. Wo aber die innergöttliche Dreipersönlichkeit abgelehnt oder mit drei bloßen Attributen des qualitätslosen Brahma verwechselt wird (weil der personblinde Monadismus in einer Zweiheit oder Dreiheit nur eine, die Einheit beschränkende Vielheit, nicht aber eine die Einheit vertiefende *communio* zu erblicken vermag), da muß auch die Menschwerdung unverstanden bleiben. Der ganze außerchristliche Osten reduziert einmütig die Inkarnation auf eine „avatarische", zeitlos-zyklische Emanation. Selbst die bedeutendsten asiatischen Religionshistoriker zitierten fast ausschließlich Christi Ausspruch: „Ich und der Vater sind eins",

und zwar so, als ob Einheit und Einung nur Identität oder Verschmelzung bedeuten könnten, und als ob Christus die Gegenseitigkeit höchster Innerlichkeit nicht eindeutig ausgesprochen hätte in Worten wie: „Ich bin nicht allein, sondern Ich und der Vater . . . " (Joh. 8, 16), oder: „Ich bin im Vater und der Vater in mir . . . " (Joh. 14, 18), „Verweilet in Mir und ich in euch" (Joh. 15, 3).

1. Die biblische Spiritualität als Einbeziehung und Erfüllung der östlichen

Ich stellte eingangs die Frage: ist es möglich, die asiatische und die biblische Spiritualität als komplementäre Pole einer Spannungseinheit anzusprechen, und wenn ja, ist einer dieser Pole imstande, den anderen in sich aufzunehmen und zu „polarisieren", ohne dessen geistige Höchstwerte auszuschließen oder zu vermindern? Auf Grund des Gesagten lassen sich wohl beide Fragen in folgender Form bejahen: *Erstens:* die östliche Vergeistigung ist außerstande, die biblische Spiritualität zu überwölben, weil die einsame Verinnerlichung die gegenseitige Innerlichkeit notgedrungen auf letzter Stufe völlig ausschließt. *Zweitens:* der monotheistische, in gegenseitiger Innerlichkeit gipfelnde Heiligungsweg ist imstande, die in einsamer Verinnerlichung gipfelnde östliche Spiritualität aufzufangen und zu vollenden, vorausgesetzt, daß er die asiatische Innerlichkeit aus der Einsamkeit ihrer Tiefe hinausführt und hineinhebt in die Konfrontation mit den Tiefen der absoluten Person.

Um dies einsichtig zu machen, muß die *Sanctificatio* vor allem in ihre spezifisch biblische, metaphysische Grunddimension gestellt werden, nämlich in die *heilige Urdistanz* zwischen Geschöpf und Schöpfer. Die Distanz zwischen Mensch und Gottheit, die die östliche Vergeistigung durch inneres Übersteigen des Kosmos allmählich aufzuheben sucht, ist für den Christen absolut und somit unübersteigbar; er will sie ja gar nicht aufheben, im Gegenteil, er bejaht restlos die Unendlichkeit dieser Urdistanz zum Schöpfer aus dem Nichts als dem Atemraum der übernatürlichen Liebe, als unerläßliche Dimension einer gleichsam noch unendlicheren Liebe Gottes zu seinem Geschöpf. Heiligend, gottverähnlichend ist, im Gegensatz zu den östlichen Befreiungswegen nicht Verinnerlichung Gottes, sondern Hingabe an Gott, nicht Konzentration auf Gott, sondern Sammlung vor Ihm, nicht Entwerden aus dem Körper, sondern gesamtpersonale Umgestaltung, kurz: nicht überweltliche *Gottverwirklichung,* sondern in der Welt heiligende *Gottverherrlichung.* Nun liegt es auf der Hand, daß der metaphysische Ort des Yogi, Bodhisattwa, taoistischen oder zenistischen Meisters nicht außerhalb dieser absoluten Urdistanz liegen kann — denn ein solches Außen gibt es nicht — er muß sich irgendwo innerhalb dieser Urdimensionen befinden; also muß im geistigen Raum der *Sanctificatio* irgendwo ein Platz sein für das innerste Selbst des östlichen Asketen;

alle positiven Werte der Ostmystik müssen irgendwie vom Radius der Heiligung eingeschlossen und nur das Negative davon ausgeschlossen sein. Folglich muß die durch jene Urdistanz hindurch herabsteigende Gnade den Getauften in einer Tiefe berühren, die zwar vorbewußt ist, aber noch innerlicher liegt, als das Selbst des Yogi. Dieser innere Ort oder Punkt, den die Heiligung voll bewußt macht, ist das freie Personenzentrum, d. h. der Mensch als *imago Dei,* als persönliches Ebenbild des Schöpfers, der die Schöpfung auf den Menschen hingeordnet hat. Als Bild Gottes ist die Person bereits über den Stufenkosmos hinausgehoben, ein in sich stehendes Universum, und braucht daher den Kosmos nicht erst zu übersteigen, um sich Gott zu nähern. Heiligung nun ist Heranwachsen der *imago Dei* zur *similitudo Dei,* und d. h. immer freieres und bewußteres Erfüllen und Vollenden dessen, was Gott seit Beginn der Schöpfung vom Menschen erwartet, nämlich – in christlicher Schau – die *Umgestaltung in Christus.*

Sofern die Heiligung überhaupt methodische – nicht etwa technische – Schritte und Haltungen voraussetzt, möchte ich sie umschreiben als ein wachsendes *Erlauschen und Erfüllen* des *göttlichen Willens.* Die christlichen Mystiker reden viel vom Aufstieg zu Gott und Verinnerlichung, aber das christliche Gegenstück zum Yoga ist eben nicht die Mystik, sondern die Heiligung, und Heiligung ist primär nicht Aufstieg, sondern Antwort, und heiligende Antwort ist das immer freiere Vorsetzen des göttlichen und Nachsetzen des eigenen Willens. Dies bedeutet: Veränderungsbereitschaft in jeder Situation, ob allein oder unter Menschen, ob die Lebensform kontemplativ oder aktiv ist. In Christus umgestaltend ist weder Kontemplation noch Aktion als solche, es ist das veränderungsbereite Ja zum jeweiligen Liebeswillen Gottes. In den metaphysischen und mystischen Texten des Ostens ist nie die Rede vom Willen als Ort und Organ freier Wahl und Entscheidung, ist doch das Ziel der Vergeistigung eine Ichlosigkeit, in der nichts mehr gewollt noch gewünscht, sondern nur noch die Identität des Selbstes mit Gott „erkannt" wird; Yoga ist Vergeistigung nicht Umgestaltung: der Befreite ist und bleibt als geistiges Selbst, was er schon ewig war: er bleibt auch als Ego unverändert, nur daß er sich von seinem Ich, wie von einer abzustreifenden Hülle, distanziert, desolidarisiert. Substrat der Heiligung dagegen ist gerade das zur Auferstehung in verklärtem Leibe mitbestimmte, konkrete Ich mit seinem natürlichen Erkennen, Wollen und Wünschen irdischer und göttlicher Werte und mit seinen Versuchungen. Im lauschenden, veränderungsbereiten Gegenüber zu Gott, das maximal im Stehen vor Christus erfolgt, wird die Personmitte zugleich bewußt und gottoffen. An diesem innersten Punkt der konkreten Person geht der Yogi, weil er die Konfrontierung mit Gott zu übersteigen trachtet, methodisch vorbei; er „übergeht" sein eigenes Personzentrum. Hier greift die Sanctificatio vollendend ein. Sie sammelt gleichsam alle vorpersönlichen Tiefen-

dimensionen des östlichen „Selbstes" um seine eigene latente Personmitte und hebt diese mit Einschluß von Selbst und Ich hinein in die unendliche Konfrontation; dieses gesamtpersonale Gottoffen-werden führt das innerste Selbst durch das dunkle Tor einer den Personkern selbst umwandelnden Prüfung, durch ein dem Osten unbekanntes „stirb und werde", durch die „metaphysische Angst", sich selbst als Allumfassendes zu verlieren; doch was er zu verlieren meint, ist gar nicht die All-Einheit, es ist nur sein letztes Alleinsein, und dieses verliert er nicht schlechthin, denn er verliert es *an* Gott.

Daß der Gott der Bibel sich seinen Freunden auch außerhalb des biblischen Raumes offenbaren kann, ist selbstverständlich, doch bleiben uns diese Fälle meist verborgen. Desto wertvoller ist das Beispiel Râmânujas, des großen Gegners Shankaras aus dem 11. Jahrhundert und einzigen asiatischen Theologen von Rang, der den klassischen „Weg der Erkenntnis", d. h. die radikale Verinnerlichung dem vishnuitischen „Weg der Liebe" untergeordnet hat. Râmânuja wirft dem Monadismus Shankaras vor, in einem „Winkel des Selbstes zu verweilen", dort die eigene Tiefe „für sich allein" zu verkosten und dadurch „nicht teilzuhaben an der Glückseligkeit des göttlichen Herrn". Dieses Beispiel einer ausgesprochenen übernatürlichen Gnadenwirkung des biblischen Gottes im außerbiblischen Raum scheint mir indirekt den Weg zu weisen zur Lösung der Frage, unter welcher Voraussetzung der Yoga *als Vorstufe* dem Heiligungswege förderlich ist. Nur dann, glaube ich, wenn der einseitigen Verinnerlichung eine komplementäre Gegenbewegung unablässig so entgegenwirkt, daß die Einkehr in sich selbst und die Selbsthingabe an Gott, Rückwendung und Hinwendung, sich *ständig* die Waage halten. Beide sind unerläßlich, denn ohne Einkehr in die Tiefe bleibt die Hinwendung vordergründig – hiezu neigt der Abendländer – ohne Hingabe an ein absolutes Du aber bleibt die Rückwendung selbstbezogen, hier droht die östliche Gefahr. Um aber beide Gefahren zu beschwören, ist es unerläßlich, die östliche Versenkung nicht erst auf höchster Stufe, sondern *von Anfang an* in die Urdistanz absoluter Konfrontierung zu stellen. Geschieht das jedoch, dann ist die östliche Geistigkeit mit der biblischen nicht nur vereinbar, dann schenkt sie der Begegnung mit dem persönlichen Gott eine kosmische Weite und geistige Tiefe, die unserer Frömmigkeit so oft abgeht, obwohl ein Franziskus von Assisi sie uns so plastisch vorgelebt hat; denn das Mitvollziehen und Einbeziehen des östlichen Gestus zwingt gleichsam den Christen, den inneren Ort seiner heiligenden Begegnung mit Gott in eine immer tiefere Schicht seiner Seele zu verlegen.

1. Die hesychatische und die augustinische Synthese „östlicher" Versenkung und christlicher Hingabe

Dafür gibt es nun im Christentum zwei große Beispiele: in der Ostkirche das hesyastische Jesusgebet, im westlichen Christentum die augustinische Synthese. Wir sahen, daß Râmânuja als erster ausdrücklich die Liebeserkenntnis über die radikale Versenkung in das Selbst gestellt hat. Während aber dieser hinduistische Mystiker beide Haltungen als selbständige und vollgültige Wege nebeneinander bestehen ließ, verbindet sie der *Hesychasmus* zu zwei komplementären Phasen der „Theôsis", der „Umwandlung in Gott", wie der christliche Osten die Heiligung nennt. In der ersten Phase wird der mit dem Atem verschmolzene und unter Ausschluß aller andern Bewußtseinsinhalte angerufene Namen Jesu in den gottoffenen Herzinnenraum rhythmisch hereingenommen, „herabgeführt vom Kopf in das Herz", vom Herzen gleichsam eingeatmet; eine dem Yoga sehr ähnliche, konzentrische „Einfaltung". In der zweiten, von der ersten untrennbaren Phase öffnet sich nun gleichsam der von Christus restlos erfüllte Herzinnenraum in die Richtung der absoluten Transzendenz des göttlichen Vaters, und zwar folgt die anbetende Hingabe immer wieder und immer unmittelbar auf die Versenkung ins Herz, weil der „eingeatmete" und zugleich angerufene Name des Gott-Menschen, (des unübersteigbaren Du *kat'exochên)* die Gegenwart eines *Konfrontationspoles* im „Abgrund des Herzens" darstellt; so ist die unablässige und eminent heiligende Umwendung und Hinwendung zu Gott aus der je erreichten Versenkung gewährleistet. Der Hesychast erlebt Christus sowohl als *Symbol* im östlichen Sinne des Wortes, d. h. als sakralen Spiegel seiner eigenen vor- und überbewußten Tiefen, wie auch als die objektive, das innerste Selbst je und je unendlich überragende Wirklichkeit dieses Sinnbildes. Ist doch Christus Spiegel Gottes und Gott in einem: im Gottmenschen — und nur in Ihm — *zeigt* Gott, was Er ist und *ist,* was Er zeigt: Vater, Sohn und heiligender Geist. Der Geist, sagt Paulus, ist das Innen des Menschen sowohl wie das Innen Gottes. Im Heiligen Geiste vom „Abgrund des Herzens" eingeatmet, öffnet Christus das in Ihm umgestaltete Herz dem „Abgrund des Vaters".

Bemerkenswert ist nun im Hesychasmus der folgende, noch drastischere Unterschied zur östlichen „Einfaltung" in das „Herz". So wie die hesychastischen, größtenteils den Kirchenvätern entnommenen Texte den „Ort des Herzens" auch „Ort Gottes" nennen, so bezeichnen klassische Schriften des hinduistischen und buddhistischen Ostens das Innerste des Herzens *(hrid)* als „Stätte Brahmas" oder als geistiges Organ und zugleich unausgedehnten Raum des *nirvâna* oder der Erleuchtung *(bodhi).* Während aber der östliche Asket, sobald und insofern er die Mitte des Herzens erreicht hat, schon grundsätzlich am Ziel ist, sich ebenfalls als dem Zugriff des „Bösen" entzogen

erlebt (da für ihn im restlos weltentrückten Innern nur lautere Reinheit und Güte herrschen können), betonen die hesychastischen Texte, im Herzinnenraum fange vielmehr der eigentliche Kampf erst an. Im selben „Abgrund des Herzens", wo der Yogi oder Buddha den Sieg des Geistes über das Fleisch jubelnd feiert – „Weltenerbauer, nie wieder baust Du mir ein Haus!" – und seine Weltentrücktkeit bald schweigend verkostet, bald majestätisch herabsteigend verkündet, da entdeckt der hesychastische Mönch neue Dimensionen des „ganz Andern", des Absoluten in Person. Erst im Lichte dieses Gegenüber wird der Blick frei für ungeahnte, vorbewußte Formen unserer Solidarität mit dem Bösen, über welche der Yogi gleichsam global nach innen hinwegschaut. Wo der „östliche" Kampf von Hoch und Niedrig, von Innen gegen Außen aufhört, da beginnt auf einem ganz neuen, eigentlich *übernatürlichen* Schlachtfeld das entscheidende Ringen zwischen Gut und Böse, vor allem der eigentlich *ethische* Kampf gegen den geistigen Hochmut, d. h. gegen das gnostisch-luziferische, gottfeindliche Aus-sich-selber-sein-wollen. Hier erst setzt jene im biblischen Raume zentrale, im Yoga dagegen unthematische „Tugend" ein: die Demut, d. h. das ständig neu erlebte und bejahte Geschaffensein aus dem Nichts.

Bei Augustinus erreicht die Polarisierung der „östlichen" Innerlichkeit durch die absolute Transzendenz Gottes ihre metaphysische Vollendung: die Spannungseinheit dieser Pole wird zur Definition der Person. Person *ist* für Augustinus Du-bezogene Innerlichkeit, hingewandtes Innen, gottoffene Tiefe, untrennbar *in se* und *ad Deum,* – „in sich" als Memoria, Er-innerung (permanente Identität des Geistes mit sich selbst in der Zeit), „zu Gott hin" als *imago Dei,* d. h. vor allem als freier Wille. Für uns bedeutsam ist der Umstand, daß er zu dieser für das abendländische Denken entscheidenden Synthese durch gigantische Überwindung der „einsamen Innerlichkeit" gelangte; denn die sogenannte plotinische Ekstase, die Augustinus vor seiner Bekehrung mehrmals erlebt hat, ist in Wirklichkeit eine dem indischen *samâdhi* zutiefst verwandte „Enstase" oder „Einfaltung", so wie der Stufenbau des plotinischen Mikro- und Makrokosmos mit dem vedantischen erstaunlich übereinstimmt. Diese innere Welt war es, die Augustinus in genialem Ringen hineinhob in die Konfrontation mit dem Gott der Bibel. So entstand unter vielen andern ein an Bedeutung unerschöpflicher Ausspruch, der m. E. das letzte Wort der christlichen und zugleich der ost-westlichen Spiritualität bleibt: „Du aber, Herr, warst mir innerlicher als ich mir selbst, und höher als mein Höchstes". Es scheint mir bezeichnend für die geheime Neigung des kontemplativen Menschen zur radikalen Verinnerlichung, daß auch Christen, insbesondere mystisch veranlagte, dieses Zitat aus den Confessiones oft unter Auslassung der drei ersten Worte: „Du aber, Herr . . ." wiedergeben, d. h. von Gott als *interior intimo meo* in dritter Person sprechen. Mit Gott als einem Er bin ich

aber schon nicht mehr voll konfrontiert, nicht in der Haltung der Bekenntnisse, dieses ersten theologischen Werkes, das vom Anfang bis zum Ende nicht über Gott, sondern zu Gott hin geschrieben ist. Dadurch wird die paradoxe, zutiefst personbildende Spannung verwischt, die Augustinus meint, nämlich daß das göttliche Du *als Du* mir innerlicher ist, als ich mir selbst. Diese Urbeziehung zu Gott erschließt einen Raum für eine Beziehung zum Nächsten (als *imago Dei),* die mich nicht nur nicht veräußerlicht, wie der Osten meint, sondern mich vielmehr mich selbst immer näher bringt. Gott als *Er* läßt sich von meinem Geiste schon leichter hereinholen und übergreifen, Er weist schon in die Richtung Gottes als *Es,* als neutrales Brahma, das mir gar nicht innerlicher ist als mein Innerstes, sondern nur dieses Innerste selbst, ein unkonfrontierbarer Gott, der mich sein läßt, was ich schon ewig bin. Augustinus läßt uns erkennen, daß in der echt christlichen Haltung als solcher der Yoga eigentlich schon vorgezeichnet und einbezogen ist. Denn der Heiligungsweg ist wesenhaft nichts anderes, als ein unablässig wiederholtes Zurück; zurück aus der Rückwendung zur Hingabe. Die benediktinische Formel dafür lautet: „in der Demut des Gehorsams zurück zu Dem, den wir in der Trägheit des Ungehorsams verlassen".

II

Was können und sollen Ost und West voneinander empfangen?

Wir stehen damit vor dem eigentlichen Thema dieses Vortrages: Was bedeutet das geistige Asien für uns? Was hat uns Asien zu geben? Diese Frage ruft sofort eine zweite hervor: Was bedeutet das christliche Abendland für Asien? Was können und sollen wir dem Osten geben? Mit einem Wort: Was ist der historische Sinn, der immer unaufhaltsamer werdenden, wechselseitigen, inneren und äußeren Begegnung und Durchdringung von Ost und West?

A. Der dreifache Aufruf Asiens an das heutige Abendland

Die Antwort auf die erste Frage – was bedeutet Asien für uns? – möchte ich anhand einer Gegenfrage nahelegen, oder vielmehr eines Einwandes gegen meine These. Wenn die christliche Geistigkeit die asiatische so eindeutig überragt, einschließt und vollendet, wie kommt es dann, daß die abendländische Zivilisation mehr Kriege und andere Greuel als die asiatische hervorgebracht hat, und daß ein verschwindend kleiner Prozentsatz des religiösesten Volkes der Erde, der Inder, sich dem christlichen Heiligungswege zugewandt hat? Die Antwort liegt leider eindeutig im berühmten *corruptio optimi pessima.* Es gehört zur Tragik der geistigen Beziehungen von Ost und West, daß die Begegnung Asiens mit dem abendländischen Christentum zu Beginn

der Neuzeit immer durchgreifender wurde, d. h. genau dann, als die europäische Kultur sich zunehmend entchristlichte. Was den Asiaten meistens gezeigt wurde, ist alles andere als das wahre Antlitz der abendländischen Kultur, alles andere als deren Kernstück: die geistig schöpferische, weil freie und hingabefähige, d. h. gottebenbildliche Person; es war eher die individualistische Karikatur der Person, ihr prometheisches, selbstgerechtes oder verbürgertes Zerrbild, mit rühmlichen, aber erschreckend seltenen Ausnahmen. Westliches Christentum ist für die Mehrzahl der Asiaten untrennbar mit Kolonialismus, d. h. mit wirtschaftlichem und machtpolitischem Expansionsdrang verbunden, mit einer Haltung, die lediglich den materiellen Nutzeffekt oder das nationale Prestige anerkennt, für die nur Dinge in Betracht kommen, die man sehen und anfassen, herstellen und konsumieren kann, mit kulturellem Superioritätsdünkel, moralisierender Selbstgerechtigkeit; dazu bei Christen meist mit einem lieblosen Prahlen mit dem antiken und christlichen Erbe als der wahren Quelle des westeuropäischen Fortschrittes, kurz mit der Haltung eines geistigen Neureichen. Da der Asiate sich ohnehin gerne als unsern geistigen Ahnherrn und die Christen als religiöse Parvenus betrachtet, reagiert er darauf mit höflicher *Verachtung;* oder, wenn ihm trotz allem spezifisch christliche Werte aufleuchten, mit dem *Ressentiment* des Ausgeschlossenen. Beides vertieft die spirituelle Kluft zwischen Ost und West. Auf den Inder, dem selbst das Banalste sakral ist, wirkt bei gläubigeren Christen besonders bedenklich ein gewisser trivialer Zug, der sich so oft in ihre Frömmigkeit mischt, als hätte ihnen die Taufe das Privileg verliehen, sich von der gemütlichen, sentimentalen, philiströsen *Mittelschicht* aus dem biblischen Gott anzubiedern, den sie so hoch über Brahma, Vishnu und Shiva stellen. Das Beieinander vorchristlicher Tiefe und ex-christlicher Untiefe hat dem Christentum in Indien den Ruf einer Religion für niedere Kasten eingebracht. Dort eine Innerlichkeit ohne Gegenüber, hier ein Gegenüber ohne Innerlichkeit.

Aus diesem bedenklichen Fazit ergibt sich eine dreifache Antwort auf unsere erste Frage.

1. Das „Nachholen" der christlichen Bejahung des Asiaten

Unsere wachsende Begegnung mit dem geistigen Osten ist in erster Linie für uns ein Aufruf, das Versäumte nachzuholen, und zwar auf Grund der biblischen Urdimension: die gegenseitige Innerlichkeit. Immer wieder höre ich von westlichen Kollegen oder Besuchern, es sei für den Westen dringlich, in Indien den verlorenen Boden wiederzugewinnen. Keineswegs! Es geht ganz einfach darum, den Aisaten in geistiger Tiefe zu bejahen. Dringlich ist es, den nicht-christlichen Bruder in Gott in christlicher Liebe anzusprechen, das heißt: in ein spirituelles Gegenüber zu ihm zu treten aus unserer ureige-

nen, monotheistischen, letztlich konfrontierten Innerlichkeit, wo allein die Begegnung mit ihm in seiner *östlichen* Tiefe überhaupt möglich ist. Diese versäumten Stadien christlicher, d. h. weltweit-menschlicher Brüderlichkeit nachzuholen, das ist die Lehre des Ineinandergreifens von Ost- und West, eine zunächst *für uns* providentielle Lehre. Unsere geistige Schuld am Osten beginnt denn auch vielen Abendländern plötzlich aufzugehen, so sehr und so plötzlich, daß eine andere Gefahr droht, nämlich dieses gültige Schuldgefühl umschlagen zu lassen in einen sterilen Schuld*komplex*. Unsere Kulturpessimisten sehen wohl ein, daß wir unser spirituelles Erbe verschleudert haben, bringen aber den erlösenden Mut des verlorenen Sohnes nicht auf, demütig heimzukehren. Ein Schuldkomplex ist ein an sich echtes, aber im verletzten Hochmut steckengebliebenes Schuldgefühl. Hochmut und Kleinmut bedingen sich gegenseitig in der psychischen Mittelschicht genau so wie Demut und Großmut sich in der seelischen Tiefenschicht berühren.

2. Wiederbelebung der Quelle unserer Werte

Dieses demütige und großmütige Nachholen der versäumten Tiefenbegegnung erfordert offensichtlich in erster Linie eine gründliche Rückbesinnung auf Quelle und Ursprung aller kulturellen Werte des Abendlandes, also die Wiederbelebung der christlichen Kontemplation, jenes inneren Schweigens vor jedem Tun und Denken, um Gottes jeweiligen Willen zu erlauschen, des nackten Stehens vor dem Absoluten in Person — vor Christus — als Grundhaltung jeder Entscheidung. Das ist der zweite Aufruf des bei aller Modernisierung zutiefst kontemplativ geprägten Asiaten an den extrovertierten, rastlos dem empirischen, peripheren Ich verfallenen Abendländer. Wir vermögen uns vor dem Ostmenschen geistig nur zu behaupten, wenn wir unsere eigenen religiösen Grundakte, den Glauben und die Liebe von einer der östlichen Innerlichkeit ebenbürtigen Seelenschicht aus zu vollziehen trachten. Asien ist gerade durch seinen spirituellen Kontrast zum Monotheismus der Schlüssel zum Selbstverständnis des Abendlandes. Ich kenne persönlich mehrere Europäer, die religiös verflacht nach Indien kamen und dort auf Grund ihres bloßen Verweilens unter Hindus unversehens eine spontane Beziehung zu Christus fanden. Das unerwartete und geheimnisvoll herausfordernde Beispiel hinduistischer Bekannter und Berufskollegen, die täglich fünf Stunden meditieren und ungezwungen von ihrem Guru (Seelenführer) sprechen, stimmte sie unmerklich kontemplativ und zwang sie gleichsam zum Neuvollzug des christlichen Urgestus, den sie völlig vergessen hatten, und zwar weil sie an die verweltlichte Peripherie derselben europäischen Kultur geglitten waren, deren Mitte jener Urgestus ist. Denn ohne die Vermählung der griechisch-römischen Objektfreudigkeit mit der biblischen Bejahung der Welt als einer

dem absoluten Du Gottes zugewandten Schöpfung wären weder europäische Sittlichkeit und Gesellschaftsordnung, noch die abendländische Kunst, noch die exakten Wissenschaften und die moderne Technik möglich gewesen.

3. Die Entwicklungshilfe beginnt bei uns selbst

Damit sind wir beim dritten Geschenk Asiens an den Westen angelangt. Unsere geistige Auseinandersetzung mit dem technisch und wirtschaftlich unterentwickelten Osten zeigt uns immer deutlicher, gleichsam in konzentrischer Umkreisung, den spirituellen Ort, die geistige Mitte, wo unsere vielbesprochene *Entwicklungshilfe* ansetzen muß, eine Mitte, die in uns selber liegt. Spirituell sind nämlich wir selbst entwicklungsbedürftig, spirituell ist es daher zunächst der zum ständigen Gesprächspartner gewordene Osten, der uns „hilft, uns selber zu helfen", wie der Leitsatz der Entwicklungshilfe lautet, mit andern Worten: der uns aufruft, „bei uns selber anzufangen", wie der Leitsatz der Seelenführung lautet, der östlichen wie der westlichen.

Das sei an folgendem Beispiel veranschaulicht. Zum berühmten Guru Nanak, dem Begründer der Sikh-Religion, kam eines Abends eine Mutter, die ihrem Kind das Naschen abgewöhnen wollte. Als sie ihr Anliegen dem Meister vorgebracht hatte, schwieg dieser eine Weile und bat sie dann, am nächsten Abend mit dem Kinde wiederzukommen. Beim zweiten Besuch war das Kind nach wenigen Worten des Gurus schon überzeugt und versprach, seine Neigung abzulegen. Auf die Frage der Mutter, warum er denn diese Worte nicht gleich beim ersten Besuch dem Kinde gesagt habe, antwortete Guru Nanak: „Ich neige selbst zum Naschen und habe es mir seit gestern abgewöhnt. Sonst hätte mir die moralische Autorität gefehlt, um dem Kinde wirksam zuzusprechen." Das innere Vorzeichnen und Mitvollziehen des vom asiatischen Bruder erwarteten Gestus geht heute jeden Abendländer an, desto mehr, je drohender die geistige Weltlage ist.

Wie erschreckend fremd diese Erkenntnis gewissen Vertretern der westlichen Entwicklungshilfe ist, zeigt unter vielen andern folgendes Beispiel: in einem bedeutenden, von westlichen Industriellen errichteten Stahlwerk Indiens haben die europäischen Arbeiter und Ingenieure den Seelsorger, der zu ihrer Betreuung aus Europa nach Indien gekommen war, wörtlich vor die Türe gestellt. Milliarden hat der Westen in steriler, ja schädlicher Weise im Osten vergeudet wegen des wertblinden, ja wertfeindlichen Vorurteils, auf die innere Haltung und Absicht des Gebens komme es nicht an, sondern nur darauf, dem Kommunismus finanziell und technisch im Kampf um den asiatischen Markt oder um die östliche Freundschaft zuvorzukommen. Als ob der

feinfühlige Asiate den geistigen Abgrund nicht merkte zwischen der Wirtschafts- und Bildungshilfe aus echter Partnerschaft und derjenigen, die aus bloßer Angst vor dem Kommunismus erfolgt. Letztere verrät eine Haltung, die dem Schicksal des farbigen Volkes gegenüber gleichgültig, ja überheblich ist, also eine innerlich kolonialistische Haltung, die das antiwestliche Ressentiment schürt, das sie zu schlichten wähnt. Der Westen, sagt treffend ein türkischer Kenner, gleicht in dieser Hinsicht einem Millionär, der vor lauter Geschäftigkeit keine Zeit zur Erziehung seiner Kinder findet, sie in ein teures, aber schlechtes Internat schickt und sich dann wundert, daß der Sohn, statt sich zu bessern, nur immer mehr Geld verlangt. Die berühmte Undankbarkeit des Asiaten ist oft nur Ausdruck der Selbstverteidigung dessen, der sich vom Gönner, auf den er angewiesen ist, unverstanden, ja unehrfürchtig behandelt fühlt.

Zum Glück beginnen wir seit einigen Jahren die Notwendigkeit radikalen Umdenkens in dieser Hinsicht einzusehen. Daß der Westen – d. h. 30% der Menschheit – 70% des Welteinkommens bezieht, während die halbe Menschheit hungert, kann unser Gewissen allmählich nicht mehr aushalten. Die Erkenntnis, daß der Weiße der Hüter seines Bruders ist, durchbricht die Grenzen von Staat und Kontinent und wird weltumspannend. Es gehört zu den geistesgeschichtlich bedeutsamsten Ereignissen dieses Jahrhunderts, daß führende Staatsmänner Europas und Amerikas offiziell erklärten, der entscheidende Antrieb zur Entwicklungshilfe solle nicht politischer, wirtschaftlicher oder philanthropischer, sondern ethischer Natur sein, und zwar auch von Staat zu Staat. Die Kriterien dieser völlig neuen Haltung schwanken noch zwischen Begriffen wie „Solidarität" oder „Partnerschaft mit den farbigen Völkern", „Schicksalsgemeinschaft mit dem Osten", „Pflicht der Gerechtigkeit", ja weltweites „Gebot der Nächstenliebe". Bedenkt man, daß diese Kriterien von der materiellen zur moralischen und zur geistigen Sphäre des Menschen aufsteigen und daß sie sich wechselseitig bedingen, und versucht man, sie zusammenzudenken, so ergibt sich das Bild des christlichen Menschen in seiner spirituellen Tiefe, d. h. eine interpersonale Tiefenbeziehung planetarischen Ausmaßes von Mensch zu Mensch. Machthaber unterwerfen zum erstenmal die Machtpolitik – die bisher „sakro-sankte" Staatsraison – der höheren Macht der Bruderliebe. Die jahrhundertelang von Politik und Wirtschaft verbannte spirituelle Haltung tastet sich durch zum realpolitischen Faktor. Im internationalen Kräftespiel dämmern interreligiöse, d. h. sakrale Dimensionen, nicht nur als Tarnungen egoistischer Absichten oder als fromme Wünsche, sondern als das, was sie sind: die größte Kraft auf Erden. Noch sind wir weit vom Ziel, aber daß dieses Ziel maßgebenden Lenkern der Weltpolitik und Weltwirtschaft überhaupt aufleuchtet und von ihnen verkündet wird, das hat in Ost und West mehr Menschenherzen, als es scheint unhörbar auf-

jubeln lassen in der heiligen Stille der gottoffenen Personmitte, wo sich Abendländer und Asiaten als Ebenbilder desselben Gottes wiedererkennen.

Der königliche Weg zu diesem Ziel ist steil und dornig. Dies umso mehr, als sich der Osten selbst der echten Begegnung mit dem biblischen Westen immer noch weitgehend verschließt, und zwar im Namen seiner eigenen Spiritualität, die, wie wir sahen, dem Du des Mitmenschen sowohl wie dem göttlichen Du nicht letztlich offen ist.

B. Was darf und muß der Osten geistig von uns erwarten?

Damit ist die zweite Frage angetönt: Was ist die providenzielle Bedeutung der Christenheit für Asien? Was kann und soll der Osten geistig von uns empfangen, vorausgesetzt, daß unsere Haltung die soeben skizzierten Bedingungen erfüllt?

1. Die spirituelle Bedeutsamkeit des Objektiven und des Ethischen

Ich habe die Antwort bereits angedeutet. Die Bibel hat die inter-personale Sphäre und die spirituelle Werthaftigkeit des Objektiven in einer Weise erschlossen, die dem Du- und Objekt-flüchtigen Osten unbekannt und ihn auch spirituell zu bereichern imstande ist. Dagegen wenden Hindus und Buddhisten – aus einer meist unbewußten Verteidigungsreaktion – häufig ein, diese biblischen Werte und Anschauungen seien alle in ihrer eigenen Tradition längst schon enthalten, und zwar in vertiefter Weise; Christus sei wohl ein großer Yogi oder eine Herabkunft des Liebesgottes Vishnu, aber Ramakrishna habe ihn nicht nur gepredigt oder nachgeahmt, wie unsere Heiligen, sondern seine Göttlichkeit restlos „verwirklicht", und Gandhi habe die Bergpredigt besser vorgelebt, als je ein Europäer. Sie sagen uns gleichsam: „Eure materielle Hilfe nehmen wir gerne an, sie gebührt uns ja, nachdem ihr uns solange ausgebeutet und niedergehalten habt, aber eure spirituellen Geschenke braucht Indien, die Wiege der höchsten Spiritualität, in keiner Weise". Das bedeutet eigentlich: „Gebt uns die Produkte eurer materiell zweifelsohne fortgeschrittenen Zivilisation, behaltet aber die religiös-kulturellen Werte zu Hause, die diese Produkte hervorgebracht hatten und diese Zivilisation geistig untermauern". Ein bedenklicher Kurzschluß! Denn dem heutigen Hinduismus fehlen bei all seinem Reichtum gerade diejenigen geistigen Kategorien, dank welchen der materielle Fortschritt und die technische Tätigkeit der inneren Vervollkommnung dienstbar gemacht werden können, ich meine die biblisch-ethischen Kategorien, die die endlichen Werte nicht ablehnen oder global übersteigen, sondern auffangen, geistig assimilieren und in Gott – den Inbegriff aller Werte – ausmünden lassen. Kategorien ohne welche die moderne Zivilisation unaufhaltsam dem Materialismus verfällt. Die besten

Kenner des modernen Ostens bestätigen, daß der asiatische Arbeiter oder Ingenieur zwei Phasen durchläuft. In der ersten zeigt er eine für uns verblüffende Beziehungslosigkeit zur Materie, die schon Millionen an Materialschaden gekostet hat. Sei es, daß er die Bedienung eines Hochofens aus rituellen Gründen vorzeitig unterbricht, sei es, daß er, weil Brahmane, eine dringende Reparatur gelassen aufschob, da kein Arbeiter der Dienerkaste zugegen war, um ein Werkzeug vom Boden aufzulesen oder einen Tisch wegzurücken. In der zweiten Phase erwirbt er zur Maschine oder zum Lehrstoff ein natürliches Verhältnis, zeigt sogar ausgesprochene Begabung für Technik oder Wissenschaft, wird aber im Maße dieser Umprägung völlig unreligiös und materialistisch. Im biblischen Raume kann ein qualifizierter Fabrikarbeiter als solcher „heilig" werden, im spirituell weltabgewandten hinduistischen Raume dagegen kann er auf Grund dieser technischen Tätigkeit kein Yogi werden, er kann sich nur verweltlichen. Ein tragisches Dilemma, wenn man bedenkt, daß der Inder – dessen monatliches Durchschnittseinkommen sich auf 20 DM beläuft – die Industrialisierung braucht, um nicht zu verhungern. Indien ist entweder geistig oder physisch zum Tode geweiht, wenn es keine geistige Mitte findet zwischen Weltentrücktheit oder Weltverstricktheit. Diese Mitte gibt es. Die Lösung liegt aber nicht darin, wie gewisse ahnungslose Christen glauben, daß man den angeblich unvermeidlichen Zusammenbruch des Hinduismus unter den Hammerschlägen der Industrialisierung einfach abwartet in der Hoffnung, das Christentum werde dann von selbst in die religiöse Lücke treten, denn dieses Vakuum droht eher vom Kommunismus ausgefüllt zu werden, gegen den der Inder, weil apersonal geprägt, geistig vielleicht weniger „allergisch" ist als wir. Die rettende Mitte zwischen Weltentrücktheit und Weltverstricktheit liegt m. E. einzig und allein in der Vermählung der östlichen Innerlichkeit mit der biblischen, Du- und Objektbezogenen Geisteshaltung.

2. *Die grundsätzliche Aufnahmebereitschaft Indiens in neuester Zeit*
Vivekananda

Es gibt denn auch maßgebende Inder, die diese Lösung anstreben. Der Pionier eines solchen interreligiösen Austausches spiritueller Werte ist m. E. eine eigenartige Gestalt aus Calcutta, deren Charakterbild in der Geistesgeschichte schwankt, ein Mystiker der, wie alle Bengalis, affektiv überbetont war, glühend und sogar hinreißend, obwohl nach unseren Begriffen kein bedeutender Denker. Ich meine den Lieblingsjünger des großen Ramakrishna: *Vivekananda*. Mit ihm ist, vor etwa 80 Jahren, der geistige Osten zum erstenmal mit der Christenheit in ein eigentlich religiöses Zwiegespräch getreten; ein Novum, das umso bedeutsamer ist, als es entscheidend beitrug zu Indiens Aufstieg zur

nationalen Unabhängigkeit. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts lebten nämlich die monotheistischen Gemeinschaften – Juden, Christen und Moslems – neben den Hindus und Buddhisten her, geduldet, jedoch ohne geistliches Verhältnis zueinander. Im duldsamen Indien gab und gibt es nichts, was der 13 Jahrhunderte anhaltenden chinesischen antichristlichen Tradition vergleichbar wäre. Ob nun die jüdischen, christlichen oder mohammedanischen Gemeinden durch Einwanderungen, Bekehrungen oder kriegerische Einfälle entstanden, stets war das Verhältnis des Monotheismus und der asiatischen Spiritualität in Indien das zweier oder mehrerer koexistierender Monologe. Im 16. Jahrhundert veranstaltete der Kaiser Akbar – nach Max Müller „der erste, der ein vergleichendes Studium der Weltreligionen wagte"[1] – interreligiöse Gespräche. Sie wurden jedoch von seinen Nachfolgern nicht fortgesetzt und hatten keine nachhaltigen Auswirkungen. Im 17. Jahrhundert wurde der kühne Versuch des Jesuitenpaters *De Nobili* einen vollen christlich-hinduistischen Dialog aufzunehmen, durch seine dominikanischen Gegner in Rom niedergehalten.

Die wirkliche Begegnung der Hinduspiritualität mit dem Christentum begann, wie gesagt, gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts mit *Vivekananda,* und zwar unter folgenden Bedingungen. Von dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 als geistlicher Heros empfangen, überbrachte Vivekananda dem Westen die Botschaft von der Universalität des Hinduismus, in dem ihm alle Religionen wie in einer supra-religiösen spirituellen Synthese zusammen zu fließen schienen. Dieser Erfolg löste in Indien ein ihm bisher unbekanntes geistiges Selbstvertrauen aus; und dieses Erwachen zum Bewußtsein seiner *interreligiösen* Sendung förderte gleichzeitig Indiens Erwachen zum Bewußtsein seiner *internationalen Persönlichkeit.* Zugleich aber übernahm Vivekananda vom geistigen Westen einige ihm neue, echt biblische Perspektiven, zum Beispiel die Erkenntnis, daß die vom Hinduismus vernachlässigte zwischenmenschliche, d. h. gemeinschaftliche und soziale Sphäre ein Kräftefeld höchster Vergeistigung werden könne, wenn die höchste Beziehung zu Gott nicht nur auslöschende Verschmelzung, sondern umgestaltende Begegnung, verklärende Gemeinschaft ist. Die biblische Welt enthüllte ihm den spirituellen Grund des erschreckenden hinduistischen Paradoxes, das er selbst wie folgt formuliert hat: „Keine Religion der Erde verkündet die Würde des Menschen in so erhabenen Tönen wie der Hinduismus, und keine Religion der Erde tritt die Armen und die Niedrigen so mit Füßen wie der Hinduismus". Es ging ihm die für den Hinduismus vitale Notwendigkeit auf, die drei bis dahin *unverbundenen* „Wege zu Gott", nämlich den Weg der verinnerlichenden Erkenntnis *(jnâna-marga),* den Weg der mysti-

1) Zitiert nach Dr. Radhakrishnan: East and West in Religion, 4th edition 1958, p. 32.

schen Liebe *(bhakti-marga)* und den Weg des selbstlosen, Gott dargebrachten Tuns *(karma-marga)* in einer gelebten Einheit zur Konvergenz zu bringen. Die Auseinandersetzung mit der Christenheit öffnete ihm den Blick für die seit Jahrhunderten von der hinduistischen Tradition vernachlässigte Tatsache, daß diese Konvergenz in der Bhagavad-Gîta bereits angelegt ist; denn wie mir jüngst ein anerkannter Interpret dieser zentralen Schrift der Hindus sagte, der Kern der Gîta-Lehre liegt in folgendem Aufruf Krishnas an Arjuna: Handle um Meinetwillen, dann wirst Du Mich lieben, und durch diese Liebe wirst Du Mich erkennen.

Hier liegt ein providentieller Anknüpfungspunkt für unsere Begegnung mit dem Inder *in der Tiefe des Hinduismus selbst,* für einen gegenseitigen bereichernden Dialog, in welchem das Evangelium die Bhagavad-Gîta providentiell ergänzt, so, daß der Hindu dadurch, daß er mehr er selbst wird, sich christlichen Werten öffnet. Denn was ist das volle Christentum anderes als eben diese von der Gîta angestrebte Synthese von Erkenntnis, Liebe und Tun, als dieses liebesbeschwingte, gottverähnlichende Vollziehen des Jetzt und Hier erkannten göttlichen Willens? Diese unsere christliche *Präsenz* in Asien, nicht unsere christliche Predigt ist es, was der Asiate von uns benötigt und erwartet, um seine eigenen verschütteten, geheimnisvoll adventisch-christlichen Dimensionen wieder zu beleben, zu voller Entfaltung zu bringen und dadurch seine spirituellen sowohl wie sozialen Probleme zu bewältigen. Der Inder braucht und erwartet dieses Vorleben voller Christlichkeit meist ohne es zu wissen oder zuzugeben. Allein, nicht darauf kommt es an, daß er diese interpersonalen Werte als christliche Werte anerkennt, sondern daß er sie (auf dem ihm allein gangbaren Wege) tatsächlich aufnimmt und so vielleicht neue Dimensionen der Christlichkeit aufschleiert, die wir Abendländer ebenso wenig ahnen können, wie die frühen Christen die Gestalt der Kathedralen vorausschauen konnten, deren Fundamente sie legten. Dabei kann sich *auch die Technik positiv* auswirken: einerseits dadurch, daß sie den einseitig weltabgewandten Blick des Asiaten dem realen Objekt zuwendet und ihn auf diesem Umwege, d. h. durch allmähliche Rückwirkung auf die Seele, wertsichtig macht für die unübergreifbare Wirklichkeit des objektiv Gegebenen, für den Anderen als anderen, für den Mitmenschen und für Gott als unerschöpfliches, unübersteigbares Du; und andererseits dadurch, daß Wissenschaft und Technik vieles als natürlich enthüllen, was früher als Wunder angesprochen wurde, eine Erkenntnis, die das Übernatürliche reinigt von der pseudo-spirituellen Sphäre des Magischen.

3. Aurobindo, Tagore, Gandhi, Nehru. Die gemeinsame Aufgabe

Der von Vivekananda eröffnete Dialog mit der biblischen Welt ist von Persönlichkeiten weitergeführt worden, die das moderne Indien geistig, sozial

und politisch entscheidend geprägt haben. Ich erwähne hier zunächst *Shri Aurobindo,* der zum erstenmal den Versuch unternahm, die biblische Schau der aufsteigenden Schöpfung (der ascending evolution) mit vedantischen Perspektiven zu verbinden. Ferner *Rabindranath Tagore,* von dem Pandit Nehru schreibt, er habe dem Westen die Botschaft Indiens gebracht und zugleich die abendländische Botschaft zu seinem eigenen Volke heimgetragen. Tagores hinreißender Lobpreis des Lebens als eines großen Geschenkes und seine Schau der Liebe als geistiger Höchstwert klingen für weltliche Ohren mehr biblisch als hinduistisch, und doch ist es ihm gelungen, sie als tiefste Intention der Upanishaden aufzuweisen. Der bedeutendste, schöpferischste Exponent dieser aus urindischer Tiefe dem Biblischen aufgeschlossenen Haltung ist *Mahatma Gandhi* und sein heutiger Vertreter Vinobha-Bhare. Es ist zwar falsch, zu behaupten, Gandhi habe seine politische Lehre von der Gewaltlosigkeit aus der Bergpredigt übernommen. Denn er zitierte, als er 1909 von Rev. Doke nach dem Ursprung seines *ahimsa* Begriffes gefragt wurde, die folgenden alten Hinduverse, die er im Elternhaus in der *Gujarati*-Sprache gelernt hatte: „Für einen Trunk gibt eine ganze Mahlzeit, für einen Gruß gibt Ehren ohne Zahl . . . Der wahrhaft Edle kennt nur Brüder, Übel vergilt er mit Wohltaten." Andererseits hat aber Gandhi auch geschrieben: „Ich kann von mir sagen, daß Jesus in meinem Herzen den Platz eines der großen Lehrer einnimmt, die einen erheblichen Einfluß auf mein Leben ausgeübt haben." Dieses Wort kommt dem Beweis nahe, daß Christus dem Baumeister des freien Indien zum mindesten geholfen hat, eine uralte Dimension des Hinduismus wieder zu beleben, sie mit der Bergpredigt zu verbinden und diese Lehren – als erster in der Weltgeschichte – zu einer Maxime der konkreten Politik zu machen.

Gandhis Schüler und Nachfolger, Pandit *Nehru,* der noch vor kurzem als Skeptiker, ja Agnostiker galt, wiederholt in letzter Zeit immer wieder in seinen Ansprachen, Wissenschaft ohne Spiritualität sei amoralisch und ruft dringend auf, beide zu vereinen. Jüngst erklärte er mir, die spirituelle Begegnung von Asien und Abendland stehe im Zentrum seines Interesses. Spiritualität ist heute mehr denn je ein Faktor des Weltgeschehens. Wir alle, ob Theologen oder Politiker, Wirtschaftsführer oder Diplomaten, Professoren oder Studenten, Philosophen oder technische Experten, Asiaten, Afrikaner oder Abendländer, stehen vor einer nie da gewesenen Aufgabe, die wir nur gemeinsam lösen können.

Es hat mich zutiefst beglückt, an höchsten Regierungsstellen Deutschlands, der Schweiz und Indiens wachstes Interesse für dieses Aufgabe zu finden. Daß ich von der Münchener Universität eingeladen wurde, über dieses Thema zu sprechen, darf ich zum Anlaß nehmen, Ihnen, verehrte Zuhörer, insbesondere

der Jugend, in deren Hand die Zukunft liegt, die hinreißende Schönheit dieser Aufgabe aufleuchten zu lassen. Ich kann nicht glauben, daß das Sicherheitsidol, der Arbeits- und Verdienstkult, der kleine Realismus, der blind ist für die geistigen Dimensionen der Wirklichkeit, Sie voll befriedigt. Sie wissen, daß gefahrlose Siege ruhmlos bleiben, Sie sehnen sich nach echten Werten und weltweiten Zielen, an die sich der Mensch ganz verlieren kann, um sich ganz zu finden. Ihre geistige Mission am neu erwachenden Asien ist ein solches Ziel. Vor 1½ Jahrtausenden, beim Ausklang der von Barbaren bedrohten Antike, lag die Zukunft des christlichen Abendlandes in den Händen einer kleinen spirituellen Elite. Auch Sie sind in eine schicksalsschwere, ungeborgene, je nach unserer Entscheidung tragische oder verheißungsvolle Zeit hineingeboren. Nicht zuletzt Ihnen ist es aufgetragen, dem geistigen Asien das geistige Antlitz des Abendlandes zu zeigen und dadurch beiden zu helfen sowohl näher zueinander wie auch tiefer zu sich selbst zu finden.

Münchener Universitätsreden

Neue Folge

erschienen im Max Hueber Verlag, München 13

Heft 1: Michael Schmaus
Beharrung und Fortschritt im Christentum
Groß 8°. Mit einem Bild des Verfassers, 24 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 2: Bruno Huber
Das Prinzip der Mannigfaltigkeit in der belebten Natur
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —.70

Heft 3: Hugo Grau
Gedanken über die gegenwärtige Sicht der Anatomie am Beispiel des Nervensystems
Groß 8°. Mit 4 Abbildungen, 20 Seiten, geh. DM 1.20

Heft 4: Hans Nawiasky
Max von Seydel
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 5: Theodor Maunz
Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 6: Aloys Wenzl
Immanuel Kants bleibende Bedeutung
Groß 8°. 12 Seiten, geh. —.80

Heft 7: Karl von Frisch
Symbolik im Reich der Tiere
Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 8: Alfred Marchionini
Die moderne Klinik innerhalb der universitas literarum
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 9: Emil K. Frey
Chirurgie, Forschung und Leben
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 10: **Rede des Rektors Prof. Dr. Alfred Marchionini**
Ehrenpromotion von Prof. Dr. Pasteur Vallery-Radot
und
Rede des Herrn Professors Dr. Pasteur Vallery-Radot-Paris
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 11:

Erich Valentin
Mozart in seiner und unserer Zeit
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 12:

Übergabe der Verwaltung des Maximilianeums
Melchior Westhues
Über den Schmerz der Tiere
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 13:

Feier des 150. Geburtstages von Adalbert Stifter
Hermann Kunisch
Mensch und Wirklichkeit bei Adalbert Stifter
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 14:

Nikolaus Monzel
Was ist Christliche Gesellschaftslehre?
Groß 8°. 24 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 15:

Die Schweizer Gastvorlesungen
vom 7. bis 9. Mai 1956 in der Universität München
Groß 8°. 36 Seiten, geh. DM 2.50

Heft 16:

Romano Guardini
Das Licht bei Dante
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 17:

Ansprache des Rektors Melchior Westhues beim
484. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 18:

Friedrich Klingner
Würde der Dichtkunst
Groß 8°. 12 Seiten, vergriffen

Heft 19:

Sigmund Freud
Gedenkfeier anläßlich der 100. Wiederkehr seines Geburtstages
Groß 8°. 40 Seiten, geh. DM 2.50

Heft 20:

485. Stiftungsfest
der Ludwig-Maximilians-Universität München
am 22. Juni 1957
Ansprache des Rektors Friedrich Klingner
Festvortrag des Professors Rudolf Pfeiffer
Von der Liebe zu den Griechen
Groß 8°. 22 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 21:

Egon Wiberg
Vom Stein der Weisen
Groß 8°. 20 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 22: Alfred Marchionini
Selbstaufopferung im Dienste der praktischen und wissenschaftlichen Heilkunde
Groß 8°. 28 Seiten, geh. DM 2.—

Heft 23: 486. Stiftungsfest
der Ludwig-Maximilians-Universität München
am 5. Juli 1958
Ansprache des Rektors Egon Wiberg
Festvortrag des Professors Adolf Butenandt
Das Leben als Gegenstand chemischer Forschung
Groß 8°. 28 Seiten, geh. DM 2.—

Heft 24: Josef Pascher
Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.40

Heft 25: Friedrich Lütge
Geschichte, Wirtschaft, Wirtschaftsgeschichte
Groß 8°. 19 Seiten, geh. DM 1.60

Heft 26: Eugen Ulmer
Wege zu Europäischer Rechtseinheit
Groß 8°, 16 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 27: Johannes Theodorakopoulos
Philosophie und Religion
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 28: Thrasybulos Georgiades
Sakral und Profan in der Musik
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.20

Heft 29: Julius Speer
Wald- und Forstwirtschaft in der Industriegesellschaft
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 30: Jacques Albert Cuttat
Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander
Groß 8°. 35 Seiten, geh. DM 2.80

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN