



Information Nr. 27 Stuttgart VII/1967

„Weisheit des Ostens“

Die asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers^{*)}

von Siegfried von Kortzfleisch

Der Kundige denkt, wenn er die Religionen Asiens meint, vor allem an Buddhismus, Hinduismus und Islam, in zweiter Linie an Shintoismus, Taoismus und Konfuzianismus oder auch noch den Jainismus in Indien. Der alltägliche Sprachgebrauch aber spricht häufig einfach von der „Weisheit des Ostens“ oder von „der“ Religion Asiens. Dabei wird der Islam in der Regel ausgenommen. Das gibt uns einen wichtigen Hinweis. Der Islam, der uns an der Schwelle zur Neuzeit zweimal zutiefst erschreckte, als er mit militärischer Macht bis vor die Tore Wiens vorstieß, hat es nicht vermocht, den Abendländer in gleicher Weise exotisch zu faszinieren wie die Religionen des fernen und fernsten Asiens. Er stellte offenbar keine Verführung dar.

Die Muslime in Europa sind entweder Relikte aus der Zeit des türkischen Imperialismus (wie in Bulgarien, Albanien oder Jugoslawien), oder sie sind eingewandert im Zeichen des freien Handels und des offenen Arbeits- und Bildungsmarktes: Kaufleute, Diplomaten, Arbeiter und Studenten; vorläufig zumeist noch Bürger auf Zeit und entweder in gesellschaftlicher Exterritorialität lebend oder als Angehörige einer Helotenschicht, die wir uns für die niederen Arbeiten halten. Sie sind religiös hinreichend damit beschäftigt, ihre religiösen Traditionen in der neuen Umwelt zu retten. So vertreten, hat ihre Religion nur geringen appeal für ein noch immer vom Idealismus zehrendes Bürgertum, obwohl es in mancher Hinsicht „leichter“ sein könnte, ein Muslim zu sein als ein Christ. Zwar ist der Islam in Afrika in Form einer vereinfachten Ritualreligion unter der animistischen oder aus der Stammesreligion herausfallenden Bevölkerung eine gefährliche Konkurrenz für das Christentum geworden, doch ist er für Menschen, die gerade den konventionellen „Zwang“ eines als formalistisch erlebten Christentums mehr oder weniger abgeschüttelt haben,

^{*)} Dieser Beitrag ist erschienen in „Lutherische Monatshefte“ 7/1967.

nicht von Interesse. Zwar gibt es bei uns eine islamische Mission, aber sie wird lediglich von einer islamischen Abspaltung pakistanischen Ursprunges, der Ahmadiyya-Bewegung, betrieben, und der Schwung, mit dem sie in den fünfziger Jahren antrat, scheint inzwischen ziemlich schwach geworden zu sein; ihre Erfolge sind winzig und ohne Belang.

Wenn wir uns mit der Wirkung asiatischer Religiosität beschäftigen wollen, geht es also vor allem um die Ausstrahlungen der Religionen Indiens, Chinas oder Japans. Die beträchtlichen Unterschiede dieser Religionen dürfen wir dabei weitgehend außer acht lassen, nicht nur weil es gewisse Strukturen gibt, die der Mehrzahl asiatischer religiöser Systeme gemeinsam eigen sind. Wichtiger als dies ist die Erfahrung, daß alle asiatische Religiosität bei ihrer Ausstrahlung im Abendland prinzipiell gleichen Bedingungen unterworfen ist. Welches sind diese Bedingungen? Ich nenne zunächst drei Gruppen von Bedingungen:

I. Die asiatische Religiosität wird beim Übergang ins Abendland verfremdet

1. durch den Zwang zur begrifflichen Fassung,
2. durch den Gebrauch der Sprache des Abendländers,
3. durch die deutenden Erwartungen des Abendländers,

II. Die asiatischen Religionen unterliegen zusätzlich im Abendland dem Einfluß bestimmter sozio-kultureller Verhältnisse; genauer gesagt: sie treffen im Abendland auf eine Situation bzw. auf einen Prozeß, den wir Säkularismus nennen und der alle religiösen Erscheinungen einem tiefgreifenden Wandel unterwirft, also auch die einströmende östliche Religiosität.

III. Sie trifft im Abendland auf eine bestimmte geistige Verfassung, an die sie anknüpfen kann. So begegnet sie, um ein erstes Beispiel zu nennen, Menschen, die ein gebrochenes Verhältnis haben zu der technisch-industriellen sogenannten modernen Welt, die sie selber schufen und von der sie täglich profitieren.

Diese Bedingungen definieren sowohl die Chancen wie die Grenzen der Wirksamkeit asiatischer Religion im Westen.

I.

1. Das hat zunächst seinen Grund in der Struktur dieser Religionen selbst. Sie sind nicht in der Weise wie Judentum, Christentum und Islam Buchreligionen, auch wenn sie über heilige und sonstige kanonische Schriften verfügen. Sie haben ein anderes Verhältnis zum Wort als die Religionen vorderorientalischen Ursprunges. Das Wort ist in ihnen nicht ein notwendiges Mittel der Bezeugung des Glaubens. Von der eigenen Religion zu reden, gilt vielmehr vielfach selbst schon als

eine gewisse Entstellung und Verfremdung. Unzählige Anekdoten, die zwischen Mönchs-Meistern und ihren Schülern handeln, wollen besagen: solange du noch fragst, bist du noch weit entfernt vom Geheimnis. Im Nicht-Antworten, Nicht-Lehren wird eigentlich Religiosität vermittelt. Im Vollzug erst eignet man sie sich an. Ins Abendland hinein aber wurde asiatische Religiosität bis in die Jüngste Zeit ausschließlich nur durch Reden und Bücher, durch Textforschung etc. vermittelt.

2. Verfremdung ist ferner ein semantisches Problem. Der Hindu kommuniziert mit uns in englischer Sprache. Er sagt „God“. Aber er meint damit nicht, was wir bei „Gott“ mithören: den Gott der Bibel, Vater Jesu Christi, Schöpfer und Erlöser, den richtenden und gnädigen Gott, den ich personhaft erfahre. Er meint eine Seins-Wirklichkeit, der gegenüber alles Reden eitel ist, die vielmehr eine bestimmte geistig-seelische Haltung, eine Lebensweise herausfordert. Wenn der Hindu und ich „Gott“ sagen, mögen wir uns also technisch verständigt haben, aber vermutlich ohne uns wirklich zu verstehen.

Wir könnten versuchen, die Verstehensschwelle zu überwinden durch einen sorgfältig reflektierten Akt der Übertragung. Wir entwickelten also eine Hermeneutik. Wir gingen in diesem Sinne abendländisch begrifflich vor und analytisch. Wir gewönnen dann eine Essenz der untersuchten Religion, die losgelöst ist von ihrem Lebenszusammenhang, ohne den sie nicht mehr dieselbe religiöse Qualität besitzt, die sie an ihrem Ursprung hatte.

Es erweist sich bei dieser Überlegung erneut, daß die Religionen Asiens von Hause aus nicht angelegt sind auf eine Mission im biblischen Verständnis. Sie vermögen sich allerdings auszubreiten in der Gestalt einer Kulturmacht, die mancherlei Wandlungen unterworfen sein kann. Aber ein Missionsbefehl wie der von Matthäi am Letzten, der einen bestimmten unverrückbaren Begriff des Glaubens an die Person Jesu Christi einschließt, wäre in ihnen kaum vorstellbar.

3. Verfremdend wirken sich ebenfalls die Voreingenommenheiten des aufnehmenden Abendlandes aus.

Herder zum Beispiel verherrlichte bei den Hindus ihre „Mäßigkeit und Ruhe, ein sanftes Gefühl und eine stille Tiefe der Seele“ (1). Für Herder war die Beschreibung Indiens freilich vorwiegend ein Medium, sich mit der eigenen europäischen Geistigkeit pädagogisch-kritisch auseinanderzusetzen.

Nietzsche nennt den Buddhismus „hundertmal realistischer als das Christentum... Die einzige eigentlich positivistische Religion“ (2), denn: „In der Lehre Buddhas wird der Egoismus Pflicht“ (3). Nietzsche sah ebenso wie Herder an Indien also nur das, was ihn interessierte – und bestätigte, und nur das hat er seiner Umwelt vermittelt.

Bemerkenswerter dagegen ist Nietzsches Zukunftsschau für das 20. Jahrhundert: Er nennt als „Zeichen des nächsten Jahrhunderts: 1. das Eintreten der Russen in die Kultur, 2. die Sozialisten, 3. die religiösen Kräfte könnten immer noch stark

genug sein zu einer atheistischen Religion à la Buddha, welche über die Unterschiede der Konfessionen hinwegstriche, und die Wissenschaft hätte nichts gegen ein neues Ideal“ (4). Wir werden darauf zurückkommen.

So könnten wir die Geschichte des „Indienbildes deutscher Denker“, wie sie etwa Helmuth von Glasenapp geschildert hat, bis auf diesen Tag fortsetzen. Sie ist eine beispielhafte Geschichte der Mißverständnisse. Auch die Indologen selbst sind davon nicht ausgenommen, sobald sie aus ihrem Fachgebiet heraustreten und etwa zu einer vergleichenden Bewertung hinduistischer und christlicher Ethik antreten, wie Glasenapp selber in der Polemik gegen Albert Schweitzer (5).

Schlimmer noch und folgenreicher ist das Mißverstehen bei Gestalten wie der Helena Petrowna Blavatsky, der Gründerin der Theosophischen Gesellschaft, und ihrem abgefallenen Gefolgsmann Rudolf Steiner, der die Anthroposophische Gesellschaft schuf. Sie sind nicht gezügelt durch text-kritische wissenschaftliche Methoden. Sie wollen der westlichen Welt neue Heilsbotschaften übergeben und vermitteln dabei Elemente asiatischer Religion, eingeschmolzen in ein neues System. Die Umdeutung jener Elemente wird lehrhaft verfestigt.

Ein schönes Beispiel dafür ist auch die „Neugeist-Bewegung“ (New Thought). Sie nennt als die drei Quellen der „dynamischen Psychologie und Lebenskunst des Neuen Geistes“

1. das „Geistesgut des Deutschen Idealismus“,
2. das „Erkenntnisgut der christlichen und außerchristlichen Mystik“ (dies dient der Begründung eines Panentheismus; biblisches Denken ist nicht wirksam).
3. das „Willensgut des Vedanta“ (6).

Der deutsche Idealismus liefert dabei den synkretistischen Kitt. Er gibt die Richtung einer optimistischen Deutung der hinduistischen Tradition an. Fichte, Hegel, Schelling, Schiller, Goethe, Herder und Kant zählt Neugeist zu seinen idealistischen Vätern. Das hat seinen guten Grund. Seit dem 18. Jahrhundert haben sich vorzugsweise die Dichter und Denker mit der Geistigkeit Asiens beschäftigt, teils kokettierend – teils rezipierend. Hinzu kamen, zumal im 19. Jahrhundert, die Künstler und Musiker. Das erklärt, warum es bis heute als schicklich gilt für viele Gebildete, sich mit der „tiefen Weisheit aus dem Osten“ zu befassen. Das erklärt aber auch, was wichtiger ist, daß der Europäer weitgehend fixiert ist darauf, das Gute, Schöne, Edle darin zu sehen und das andere zu übersehen oder positiv-idealistisch umzu- deuten. Die Karma-Lehre also tritt zum Beispiel bei uns in Gestalt des Glaubens an die Reinkarnation nur fröhlich-hoffnungsvoll auf.

Ist das dann noch hinduistisch zu nennen? Zentrale Lehren des Hinduismus sind so sehr umgedeutet, daß sie als verwandelt gelten können – insofern ist die Frage zu verneinen. Dem Hinduismus entspricht aber (am Beispiel von Neugeist) der Monismus seiner Weltanschauung und die (wie Wolfgang Philipp sagen würde) Seins-Mystik; hinduistisch ist der primär individuelle Charakter des Heilszieles (und damit das a-geschichtliche Denken)

und die Bewertung des menschlichen Denkens und Verhaltens als Heilsquelle und Heilsweg.

Wir merken hier, daß die den Religionen Asiens zugrundeliegenden weltanschaulichen Elemente eine theologische Bedeutung haben. Es ist also nicht richtig, nur danach zu fragen, ob die Religionen Asiens auf der Ebene des Kultes und der speziellen religiösen Lehren im Abendlande Anhänger gewinnen. Es ist bereits recht wirkungsvoll, wenn die Weltanschauung oder das Seins-Gefühl des Asiaten vermittelt werden. Diese mögen häufig als ein bloßes Bildungsgut oder als bloße Lebenstechnik in Erscheinung treten oder eben nur als „Weisheit“ des Ostens, also als scheinbar säkulare, scheinbar a-religiöse Geistigkeit. Sie erlangen gleichwohl, wie die Erfahrung tausendfach belegt, bei uns wiederum einen theologischen und insofern religiösen Stellenwert. Es entstehen religiöse Gebundenheiten, die nicht über einen deutlichen Akt des Bekennens sichtbar und bewußt werden. Man konvertiert nicht – von den verschwindend wenigen Übertritten in eine buddhistische Gemeinde abgesehen –, aber man ist auf den Pfad der „Selbstverwirklichung“ (Neugeist und viele andere) oder der „Selbsterneuerung von innen her“ (7) getreten, ein Pfad, der in der „Lebendigen Einswerdung mit dem Unendlichen“ (8) als höchstes Ziel der lebenskundlichen Übungen und Methoden gipfelt.

Eine merkwürdig ambivalente Erscheinung haben wir hier vor uns: was da – zum Beispiel – in den Neugeist eingegangen ist an Geist der Veden, mag gegenüber dem Hinduismus in Indien abstrakt, verfremdet, fragmentiert und säkularisiert erscheinen – es haben sich darin doch gleichwohl phänomenologische Strukturen erhalten, die dem Hinduismus und teilweise auch den anderen Religionen Asiens eigentümlich sind. Dazu gehört nicht zuletzt auch die Bereitschaft zu einer im Effekt und in ihren Voraussetzungen synkretistischen „Koexistenz“ mit anderen Religionen, die auf eine Relativierung der historischen Religionen hinausläuft .

Was ergibt sich aus den Überlegungen zur Verfremdung asiatischer Religion beim Übergang ins Abendland?

a) Mit einer sozusagen kompakten Ausbreitung einer asiatischen Religion im Abendland brauchen wir nicht zu rechnen. Der religiöse Einfluß Asiens wird sich also kaum in einer Religionsstatistik niederschlagen. Der indirekte Einfluß aber kann umso leichter und unbemerkter eintreten.

b) Eine offene Begegnung zwischen den Religionen Asiens und dem Christentum ist, jedenfalls im Abendland, nicht sehr wahrscheinlich.

Im Jahre 1917 beschrieb Rudolf Otto eine phantastische Vision:

„Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die dogmatischen Krusten und Hüllen, um die historischen Zufälligkeiten und

gegenseitigen Unzugänglichkeiten, zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo Jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat und ob er was hat“ (9).

Wenn das nur eine Frage der technischen Kommunikation wäre, dann mag Rudolf Ottos Hoffnung auch die unsrige sein, ja dann findet längst einiges von dem statt, was Otto sich wünschte. Millionen Inder, Japaner etc. lesen die Bibel, ohne Christ zu sein oder es werden zu wollen, und ähnlich umgekehrt. Doch heißt das, ein Riesenringen der Religionen fände statt? Was lesen denn die einen bei den anderen? Hat nicht der große Radhakrishnan, der immerhin ein gelehrtes Leben lang sich mit den Religionen der Welt befaßte, das Christentum glänzend mißverstanden? Wie soll es dann besser sein bei Menschen, die weniger Zeit und Geist aufzuwenden haben?

Rudolf Otto unterschätzte die Verfremdung, da er die Religionen nur als Sonderformen *der* Religion schlechthin ansah. Ferner rechnete er nicht mit den indirekten Wirkungen der Religionen. Er ging von den missionarischen und bekennenden Großreligionen aus. Geistige Infiltration aber vollzieht sich fast unbemerkt. Im Abendland treten die Weltreligionen nicht wie in einer Arena zum Ringen mit dem Christentum an. Das erlebt freilich das Christentum auch mit anderen geistigen Kräften. Sie bilden nicht mehr Antikirchen; doch sie infizieren das Denken und nehmen das Herz der Menschen in Beschlag. Mitgliedschaften formieren sich kaum noch. Geistige Saalschlachten, das war der Stil der Apologetik noch in den zwanziger Jahren. Sie sind nicht mehr typisch für die Gegenwart. Geistige Auseinandersetzung heute ist eine Sache des täglichen Lebens geworden. Dort aber wird selten entschieden, meist nur erwogen und hin- und hergeschoben. Unbildung behindert jede Vertiefung. Also kann vielerlei religiöses Gut sich durch Infiltration ausbreiten. Allerdings wird es dabei auch entschärft.

II.

Das war unsere zweite These: Asiatische Religiosität tritt im Abendland unter den Bedingungen des Säkularismus auf, der auf *alle* religiösen Erscheinungen zutiefst verwandelnd einwirkt. Zu seinen wichtigsten Wirkungen gehören folgende fünf:

1. Große religiöse Körperschaften erleiden einen wachsenden sozialen *Funktionsverlust*. Eine religiös geschlossene Gesellschaft gibt es nicht mehr. Auch der Einzelne wird kaum noch in allen Lebensvollzügen von seinem Glauben bestimmt.
2. Die säkulare Welt verführt die Religionen zur äußeren *Anpassung*, die gelegentlich in ihre historische Substanz eingreift. Wenn man sich aus der Profanität der modernen Welt den Tod Gottes offenbaren läßt, müßte das zum Beispiel Folgen haben für Form und Autorität des Kultes.

3. Es wandelt sich auch die *innere* Form des Glaubens. Der Glaube wird flächiger. Die Bereitschaft, sein Leben dafür zu geben, nimmt offenkundig ab. Aus einer festen Überzeugung wird bloßes Dafürhalten – „*Meinungsreligion*“. Man hat auch wenig Kenntnis von seinem Glauben. Synkretismus ist eine Folge solcher Ungewißheit. Und auch Konversionen sind subjektiv leicht geworden.

4. Religiöse Gedanken und Lehren lösen sich von den Gläubigen und ihren Kirchen ab und geraten in die *Zerstreuung*. Sie bieten sich, über die Massenkommunikationsmittel, als allgemeines Konsumgut an und sie werden konsumiert. Dabei werden sie gewiß oft äußerlich säkularisiert, doch besagt das nichts über die Reichweite der Verbreitung und darüber, ob das Säkularisierte für die Menschen religiöse Bedeutung hat oder nicht.

5. Als Protestbewegungen gegen den Säkularismus beobachten wir die Sekten mit ihrer Fiktion einer doch noch möglichen einheitlichen geistig-religiös-sozialen Welt. Ihr Rigorismus zeigt, daß dies Bild einer „heilen“ monadischen Welt eine Utopie ist. Die Sekten sind – im Widerspruch gegen den Säkularismus – zugleich ein Produkt des Prozesses des Säkularismus. Typisch für die Gegenwart ist nicht mehr die Bildung streng abgegrenzter Sektengruppen, sondern die sektiererische offene Gruppierung oder sektiererische Neigung auch in den Kirchen. Diese *Tendenz zur Versektung* findet sich übrigens überall im geistigen und religiösen Leben. Wahrscheinlich sind die zuvor beschriebene Diffusion religiöser Ideen und die Versektung zwei einander bedingende und komplementäre Tendenzen.

Die asiatische Religiosität ist von alledem betroffen:

a) Während die Kirchen ihre mittelalterliche Monopolstellung eingebüßt haben, finden sich die Religionen Asiens, sofern es um die erfaßbaren Anhänger geht, von vornherein in ohnmächtiger Minderheit vor. Die Freiheit, indirekt auszustrahlen, ist freilich unbegrenzt. Profitieren können davon proportional am stärksten die fremden Religionen.

b) Das Christentum wurde in hohem Grade abgedrängt in die private und in die Freizeitwelt. Die östliche Religiosität ist ebenfalls beschränkt auf diese Sektoren des Lebens. Ihr Konsum-Charakter wird dadurch unterstrichen. Aber eine unübersehbare Literatur zeigt, wie sehr die Spiritualität Asiens sich verkauft.

c) Die Religionen Asiens bemühen sich auch bewußt um Anpassung:

Eine von drei Aufgaben des Ordens Arya Matreya Mandala ist „die Erarbeitung einer Methode, die den abendländischen Menschen gemäß ist“ (10). – Der Yoga, der im Hinduismus beheimatet ist, drapiert sich teilweise als eine rein säkulare Lebenstechnik. Etliche Yoga-Zentren betonen, Yoga habe mit Religion nichts zu tun. Vielfach wird ein für Europäer und Amerikaner präparierter Schnell-Yoga angeboten, den man unter Umständen in einer halben Stunde erlernen kann. Das hat zur Folge, daß

der Abendländer nicht deutlich erkennt, daß Yoga ein lebenslanges Bemühen ist. So bleibt er stecken in Atemübungen oder einem simplifizierten Hatha-Yoga, also der untersten Stufe.

d) Die Beziehung von Diffusion und Versektung gilt auch positiv:

Die deutschen buddhistischen Gemeinden und Vereinigungen, unter sich und mit dem Weltbuddhismus in Spannung lebend, sind mit weniger als tausend Mitgliedern offenbar abgesättigt. Sie klagen, ihre Vorträge fänden zwar Interesse, aber es würden dadurch keine neuen Mitglieder geworben (11).

Um 1900 hatten die Buddhisten in Deutschland angesetzt, gleichsam Kirche zu werden; damit folgten sie dem Trend jener Zeit: fast alle großen Sekten und Weltanschauungsgemeinschaften entstanden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Heute institutionalisieren sich religiöse Impulse dagegen in Propagandazentralen (Vedanta-Zentren, Yoga-Schulen, in vielen Verlagen, Schriften-Missionen, Beratungsstellen und Versandhäusern für „makrobiotische“ Ernährung etc.). Und auch die buddhistischen Gemeinden sind umfunktioniert worden zu Zentren der Verbreitung bloßer religiöser Ideen. So ist die „sektenhaft“ schwache Institutionalisierung des Buddhismus zu einem wirksamen Instrument des Ausstreuens buddhistischer Gedanken geworden.

Zwar gibt es ernsthafte Bemühungen, das neue Leben und Denken auch einzuüben: eine Meditations-Akademie (Geistige Erneuerungsbewegung), Exerzitien in Form von Arbeitslagern (Orden AMM), Dutzende von Yoga-Schulen, ein (buddhistisches) Haus der Stille in Roseburg/Holstein, Wochen des Beisammenseins (Utting), Seminare für Seinskunde etc. Doch dient dies vorwiegend der Pflege des ordensartigen Kernbestandes an Bekennern, nicht so sehr der Ausbreitung. Oder es ist – so in den Yoga-Schulen – das Gesetz der Verfremdung, von Anfang an, widerspruchsvoll eingebaut. Yoga-Schüler belegen – sie kaufen einen befristeten Kurs. Dann hat der Alltag sie wieder und der ist nicht religiös durchtränkt.

In verfremdeter Gestalt, zum Konsum verurteilt, übt asiatische Religiosität also eine beachtliche Breitenwirkung aus. In dieser Schicht ist sie in der Lage, das Denken der Menschen zu beeinflussen und neu zu orientieren. Die Tiefenwirkung aber ist begrenzt.

III.

Worin liegt aber das Faszinosum des östlichen Geistes? Daß er exotisch ist, daß er gelegentlich sich esoterisch ziert, erklärt nicht genug. Es sind vielmehr im Abendland selbst Momente zu vermuten, die dem östlichen Geist entgegenkommen.

Unsere dritte These besagte: die Religionen Asiens treffen bei vielen Menschen im Abendland auf ein gebrochenes Verhältnis zur modernen Welt. Daran knüpfen sie in der Tat an. Sie bieten dem Abendländer an, ihm Hilfe zu bringen. Das gibt der Propaganda asiatischer Religion einen pragmatischen, ja utilitaristischen Unterton. Der entspricht freilich auch ihrer theologischen Struktur, wie sich zeigen wird. Wir werden überhaupt sagen dürfen: das Faszinosum asiatischer Religiosität liegt wesentlich

darin begründet, daß sie anknüpft an die (1.) psychologische Situation des westlichen Menschen in seiner „modernen Welt“, aber auch (2.) an die Strebungen des abendländischen Humanismus sowie an die Wünsche, die sich in den Höchstwerten der modernen Gesellschaft ausdrücken, und (3.) an die Hoffnungen des, theologisch gesprochen, alten Adam.

Dies ist in kurzen Zügen zu illustrieren. Wir benutzen dafür Literatur mit hinduistischer, buddhistischer und taoistischer Prägung. Sie stammt aus deutschen Werbezentren. Die Unterschiede der dahinterstehenden religiösen Traditionen erweisen sich beim Lesen als für uns nicht signifikant. Die Motive verschwimmen synkretistisch ineinander.

1. Die Anknüpfung an den anti-säkularistischen, anti-zivilisatorischen und anti-wissenschaftlichen Affekt.

Die Fähigkeit des Menschen, so erfahren wir, in Frieden und glücklich zu leben, ist „seit der Einführung der modernen Zivilisation, die dualistisch, materialistisch, atomistisch, technisch ist, verschwunden“ (12). „Die gesamte Menschheit zittert vor Unsicherheit und lebt in der Furcht vor einem nahenden Krieg“ (13). Die Situation des Menschen wird mit dem Schlagwort von der „Vermassung“ beschrieben, dem gegenüber die Rechte des Individuums verfochten werden (14).

„Die Sänger sind verstummt“, dichtet ein deutscher Buddhist, „zermalmt in schrillen produzierenden Maschinenhallen, lemurenhafte Fortschrittsfallen – Zivilisation, so heißt das grindige Ereignis“ (15).

Die unpersönlichen Mächte der technischen Welt lösen ein Gefühl der Verlassenheit aus. Der Mensch erfährt sich als Winzigkeit und die Erde als Staub im Kosmos. Die östliche Religiosität verheißt ihm neues Selbstbewußtsein. Sie „stellt den Menschen wieder in die Mitte des Kosmos“ (16). Sie will ihm einen Weg zeigen, in einer so unheilen Welt und ihr zum Trotz als ein heiler Mensch zu leben. Sie vermag das durch die Annahme, daß (mit umgedeuteten, absichtsvoll gebrauchten christlichen Worten formuliert) „das Reich Gottes inwendig in uns ist“ (17); oder anders gesagt: Sie vermag es mit der Annahme einer „potentiellen Göttlichkeit“ des Menschen (18); dem „göttlichen Selbst in uns“, das die Quelle ist „alles Guten und *nur* Guten“ (19). Dieses göttliche Selbst gilt es zu entfalten!

Das *anthropologische Credo* heißt denn auch: „Der Mensch ist auf stetig fortschreitende Vervollkommnung und Selbstverwirklichung angelegt, auf stufenweise Entfaltung aller in ihm latent vorhandenen göttlichen Kräfte und Anlagen“ (20).

2. Was heißt dabei, im Gegensatz zur friedlosen Welt, „heil“? Die Begriffe, die es beschreiben, stehen in klarem Gegensatz zu Elementen und Zuständen des abendländischen Geistes. Indem die östliche Religiosität *ihr* Heils-Bild anbietet, widerspricht sie also dem Abendland und knüpft zugleich werbend an die vorhandenen Ressentiments der Abendländer gegen den abendländischen Geist an:

Der Zivilisation etwa wird „die Natur“ entgegengesetzt (daher „biologische Erziehung“ und natürliche Ernährung).

Dem analytischen Denken steht das synthetische gegenüber (21); dem „nur-intellektuellen Erfassen der Wahrheit“ das „positive Erlebnis“ durch „Atemgeschehen“ (22); oder überhaupt dem rationalen Denken ein neues Denken, und dieses neue Denken ist ein gerichtetes Denken (durch Konzentration auf die Innerlichkeit oder auf das Gute, in der Hoffnung, daß dadurch das Gute auch werde). Das Böse kann weg-gedacht werden. Aufgerufen wird nicht, das Leid zu ertragen, sondern durch Verinnerlichung zu überwinden.

Gegenüber der Differenziertheit des Denkens, also dem Pluralismus, dem Konfessionalismus, den Religionsunterschieden, wird die Einheit beschworen. „Die babylonische Sprachverwirrung des westlichen Geistes“, so schildert es Marcel Granet, „hat eine solche Desorientierung erzeugt, daß sich alles nach einfacher Wahrheit sehnt oder wenigstens nach allgemeinen Ideen, die nicht nur zum Kopf, sondern auch zum Herzen sprechen, die dem anschauenden Geiste Klarheit und dem ruhelosen Drängen der Gefühle Frieden geben“ (23).

Die tausendfach wiederkehrenden Kernbegriffe in der westlichen Fassung des östlichen Geistes sind, neben dem Frieden, Glück und Harmonie. Wie Gott sich zugleich im Universum offenbart (24) und im Menschen selber sich entfaltet, so hat auch die das Glück schaffende Harmonie eine kosmische und eine individuelle Dimension. „Sünde“ wird beschrieben als „Aussonderung aus der Harmonie des Alls“. Sünde ist aber auch das Leid, und Leid hat seinen Ursprung in der „Disharmonie von Körper, Seele und Geist“ (25).

Das Glück ist das positive Gegenstück zu Sünde oder Leid. Es wird beschrieben als „eine Sache der richtigen Einstellung, des inneren Einklangs mit dem Leben, der Harmonie mit sich selbst, mit dem Nächsten und mit dem Unendlichen“ (26). Glück ist das Hochziel der menschlichen Existenz. „Wir Menschen sind zur Freude geschaffen, zum Glücklichein bestimmt“ (27).

Es ist deutlich, daß der säkulare Wert „Glück“ im Angebot des östlichen Geistes eindeutig religiös qualifiziert wird. Der Abendländer aber, der aus einer einfachen humanen Sehnsucht heraus nach jenen Lehren greift, sieht in ihnen wohl zunächst nur das Versprechen, sein Leben werde schöner, leichter, glücklicher werden mit Hilfe einfacher Methoden oder Denkweisen; das Angebot sieht in seinen Augen „weltlich“, nicht religiös aus. Tatsächlich ist es, auch wenn es dem Konsumenten oft nicht bewußt ist, dennoch religiös im Ursprung, in der Begründung – und im Ziel. Die Zukunftsvision ist paradiesisch: „Welch eine herrliche Zeit, wenn wir einmal wissen werden, daß es uns im Grunde jederzeit freisteht, Liebe zu finden, zu Wohlstand zu kommen, Glück und Erfolg zu genießen – und alles, was wir uns wünschen!“ (28).

3. Die innerste Motivation für die Affinität von Menschen aus christlich geprägter Welt zur asiatischen Geistigkeit ist

vielleicht nur mit Begriffen christlicher Theologie zu fassen. Wir haben es zu tun mit einem Widerspruch gegen die christlichen Begriffe der Sünde, Vergebung und Erlösung. Der Widerspruch äußert sich allerdings nicht unbedingt mit einer ausdrücklichen Polemik. Für die meisten, die längere Zeit mit östlicher Religiosität umgegangen sind, gibt es die Frage nach der Vergebung der Sünden überhaupt nicht mehr. Sie stehen in keinem offenen Konflikt mehr zum christlichen Glauben. Sie kennen ihn auch gar nicht mehr, selbst wenn sie formell der Kirche angehören. Erfüllt sind sie längst von der Zuversicht, es berge der menschliche Geist oder sein Wille oder sein Tun eine theoretisch unbegrenzte Kraft der Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung. Oder anders: sie sind erfüllt von der Zuversicht, das Leben in seiner Tiefe und Breite meistern zu können, ohne auf fremde Hilfe, sei es Gottes oder der Menschen, angewiesen zu sein.

Das Angebot des östlichen Geistes läßt aus dieser Zuversicht eine Gewißheit, einen neuen Glauben werden. Und das ist – wir erinnern uns an Nietzsches Vision – ein Glaube ohne Gott und ein Glaube an die potentielle Göttlichkeit oder Gottartigkeit des Menschen.

Doch wir müssen noch einmal die kritische Frage stellen: ist das, was wir uns vor Augen geführt haben, nicht doch lediglich eine „sektiererische“, jedenfalls nicht sehr bedeutsame Erscheinung am Rande der Gesellschaft und des Lebens? Gegen diesen Verdacht sprechen zwei Überlegungen. 1. Es gibt gute Gründe für die soziologische Hypothese, wonach der extremen, aber publizierten Meinung eine vage, aber weitverbreitete, nur noch nicht publizierte Meinungsschicht der gleichen Richtung entspricht. 2. Die christliche Theologie fügt eine weitere Überlegung hinzu. Sie sagt, jeder Mensch bringe die Neigung zur Selbstrechtfertigung, Selbstbefreiung und Selbsterlösung mit. Das sei theologisch seine „Natur“. Wenn das so ist, wäre fortzusetzen: die östliche Religiosität kann daran anknüpfen, sie kann das natürliche religiöse Streben kultivieren. In den Höchstwerten der säkularen Gesellschaft – Glück, Erfolg, Sicherheit, Harmonie etc. – findet das Streben zudem einen allgemein menschlichen Ausdruck. Und die etwaige Unlust an der Moderne vermag die Menschen zusätzlich anzutreiben, ihrem natürlichen religiösen Streben auch eine Erfüllung zu suchen. Mir scheint also: die Wahrscheinlichkeit, daß wir nur Randerscheinungen der zeitgenössischen Religiosität beschrieben haben, von denen keinerlei Breitenwirkung zu erwarten ist, ist nicht groß; denn das Angebot und die Nachfrage konvergieren, und die Kommunikationsprozesse unserer Gesellschaft sind entwickelt genug, um das Angebot unter die Leute zu bringen.

Östliches religiöses Denken mag nur eines unter mehreren Angeboten „natürlicher“ Religion sein. Doch es ist – innerhalb der durch Verfremdung und Säkularismus gesetzten Grenzen seiner Wirksamkeit – sicher eines der wirksamsten. Es bietet, was hohen Marktwert hat, nämlich religiös zu sein, ohne – wenn man das nicht will – religiös zu erscheinen. Und es bietet die Möglichkeit, religiös zu sein, ohne sich der ungewissen, der nur zu glauben und zu hoffenden Zukunft auszuliefern und ohne zu zweifeln. Es wäre kein Mensch, wen das nicht lockte.

Anmerkungen

- (1) H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960, S. 17
- (2) a.a.O., S. 107
- (3) a.a.O., S. 108
- (4) F. Nietzsche, Werke Bd. XI., Leipzig (Kröner), S. 375; Glasenapp a.a.O., S. 108
- (5) a.a.O., S. 149ff
- (6) Neugeist als Lebensmacht. Baum-Verlag, Pfullingen 1966, S. 26ff
- (7) Neugeist als Lebensmacht, S. 20 und passim
- (8) a.a.O., S. 44
- (9) R. Otto im Anhang zu „Vishnu-Narayane, Texte zur indischen Gottesmystik“, S. 155; Glasenapp a.a.O., S. 170ff
- (10) Der Kreis, 62/1966, S. 5
- (11) vgl. z.B. Bericht der Deutschen Buddhistischen Union Oktober 1966
- (12) Zeitschrift „Lebensglück“ der Ohsawa-Zentrale in Düsseldorf 3/1967, S. 8
- (13) a.a.O., S. 10
- (14) Die weiße Fahne, 2/1966, S. 118. (In dieser Zeitschrift läßt die Neugeistbewegung, die sich als eine Sammelbewegung versteht, auch etliche verwandte Strömungen zu Wort kommen.)
- (15) Maitripada, W. A. Rink AMM, „Pilgrim“, in: Der Kreis, 62/1966, S. 15
- (16) So der Werbetext des Drei-Eichen-Verlages für Bernd Holger Bonsels „Die Verwirklichung des Menschen“
- (17) Die weiße Fahne, 4/1966, S. 209
- (18) Die weiße Fahne, 2/1966, S. 119
- (19) Die weiße, Fahne, 4/1966, S. 237
- (20) Die weiße Fahne, 4/1966, S. 239
- (21) vgl. M. Granet, Das chinesische Denken. München 1963, S. 14ff
- (22) Yana, 4/1965, S. 123
- (23) M. Granet, a.a.O., S. 13
- (24) Die weiße Fahne, 2/1966, S. 119
- (25) Annemarie Leopold, Wie überwinde ich das Leid? Die weiße Fahne, 7/1966, S. 425
- (26) Die weiße Fahne, 7/1966, S. 432
- (27) Die weiße Fahne, 7/1966, Einlage
- (28) Die weiße Fahne, 7/1966, S. 416