

Buddhismus und Hinduismus im Religionsunterricht der 10. Klasse, mit den Schwerpunkten Yoga und Zen: rezeptionsgeschichtliche und theologische Perspektiven zum Thema

Von: Ullrich R. Kleinhempel, Pfarrer, Ev. Religionslehrer, Dozent in der Erwachsenenbildung, 30.10.2012

[Dieser Artikel ist in Auszügen unter dem Titel: „Yoga und Zen im Themenbereich Buddhismus im RU, Jg. 10.“ in: *Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien*, Folge 2013. Hrsg.: Gymnasialpädagogische Materialstelle (GPM) der Ev.-luth. Landeskirche in Bayern, Erlangen, S. 148-159 erschienen.]

1. Einleitendes

1.1. Hinweise des Lehrplans zu den Zielsetzungen

Mit dem Themenbereich „Ev. 10.30“, knapp als „Buddhismus“ betitelt, unter den auch hinduistische theologische Ideen und die spirituelle Praxis des Yoga befasst sind, ist ein komplexes Feld benannt, das keineswegs nur von „aktueller“ - sprich: vorübergehender – Bedeutung ist, sondern das unsere Kultur seit ihren (griechisch-römischen) Anfängen, und erneut seit Beginn der Neuzeit machtvoll fasziniert und beschäftigt. Es ist ein Feld, auf dem wir längst stehen. Die Aufgabe des folgenden Aufsatzes ist, es über diese Rezeption zu orientieren, systematische Kernbegriffe in dialogischer Perspektive zu erörtern, und Literatur sowie Filme zu Theorie und Praxis mit Blick auf den Unterricht und die Erschließung dieses Themas vorzustellen.

Der Lehrplan nennt unter dem Themenbereich „Ev.10.3“ *„aktuelles Interesse an fernöstlicher Religiosität, z. B. religiöse Heilmethoden, Yoga, Zen“* und *„Grundvorstellungen des Hinduismus als geistige Voraussetzungen: Karma, Brahman“* als Ausgangspunkt der Behandlung dieses Themenkreises. Grundlage der Beschäftigung ist die Überzeugung: *„Die Auseinandersetzung mit fernöstlicher Religiosität erweitert die Sicht von Ich und Welt, dient dem vertieften Verständnis und der Achtung des Fremden sowie der Vergewisserung darüber, was christlicher Glaube ist.“*¹ Als Aufgabe wird ferner genannt: *„Grundzüge der Biographie Buddhas und der Geschichte des Buddhismus, Grundvorstellungen des Buddhismus: Lehre und Grundsätze der Lebensführung, buddhistische und christliche Glaubensvorstellungen in Beziehung zueinander setzen“* mit den Themen: *„z.B. Spiritualität, Lebensführung, Verständnis von ‚Ich‘“*².

Die Auseinandersetzung mit den Grundgedanken des Hinduismus und dem Buddhismus soll, wie im Bereich zuvor im Bereich „Ev. 10.2 Religion und Religionen“³ ausgeführt wird, nicht allein in der Beschreibung eines mehr oder weniger fernen Sachverhalts der Religionsgeschichte oder der Lebenswelt erfolgen, sondern, in Akzeptanz der „Pluralität der Religionen“ zu einer Auseinandersetzung mit dem „Wahrheitsanspruch der Religionen“ und zur „Anerkennung verschiedener Heilswege“ im Geist der „Toleranz“ und der „Aufklärung“ geführt werden, d.h. mit der Annahme, dass auch in diesen Religionen Elemente der göttlichen Wahrheit zu finden sein dürften. Es geht somit um Akzeptanz der anderen Religionen als solche, um Anerkennung ihres Anspruchs, religiöse Wahrheit zu verkünden, und um die Suche nach Gemeinsamkeiten, wozu „*anonymes Christentum*“⁴ als hermeneutischer Schlüssel genannt wird.

Mit diesen Hinweisen ist die Herausforderung verbunden, diese Erscheinungsformen „fernöstlicher Theologie“ in systematischen und historischen Aspekten ihrer Präsenz in unserer Kultur zu erfassen. Damit sind die Aufgaben verbunden, sich der Grundlagen des hinduistischer Theologie bzw. buddhistischer A-Theologie zu vergewissern, sowie des hermeneutischen Zugangs zu ihnen. Dieser ist natürlich von eigenen theologischen Annahmen beeinflusst. Im Lehrplan selbst wird ein Modell dazu stichwortartig genannt, das die theologische Verständigung mit Hinduismus und Buddhismus seit dem 20. Jh. wesentlich bestimmt. Dieses sei daher im Folgenden dargestellt. Das „Verstehen“ ist in diesem Zusammenhang von eigenen dogmatischen Annahmen

¹ ISB – Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung (Hrsg.), *Lehrplan für das Gymnasium. Jahrgangsstufen Lehrplan. Jahrgangsstufe 10. Evangelische Religionslehre.*: <http://www.isb-gym8-lehrplan.de/content/serv/3.1.neu/g8.de/index.php?StoryID=26209>

² ebd.

³ ebd.

⁴ ebd.

geprägt, und, gemäß der Einsicht in die „Geschichtlichkeit des Verstehens“ als hermeneutischen Prinzips⁵ von den kontextuellen Zusammenhängen unserer eigenen Standorte zu Hinduismus und Buddhismus als zu Phänomenen unserer Kultur, zu denen wird durch eine lange kulturgeschichtliche Entwicklung bereits seit langem ins Verhältnis gestellt sind. Das unvermeidliche „Vorurteil“, das Grundlage jeder Annäherung ist⁶, und meist zunächst unbewusst den Zugang zu Gegenstand und das Interesse an diesem bedingt, ist bereits durch eigene geschichtliche und kulturelle Kontexte bedingt und somit buchstäblich von „Inter-Esse“ geleitet sein. Dieses kann sich im Laufe der Auseinandersetzung erhellen und wandeln und zu den interessanten Veränderungen führen, die man im Prozess der Auseinandersetzung mit „Anderem“ erleben kann, bei dem eigene Positionen Veränderungen erfahren. Mit dem Hinweis auf „aktuelles Interesse“ an Buddhismus und Hinduismus lenkt der Lehrplan bereits den Blick auf solche Kontextualität, die uns selbst als Lehrende, als Schüler und als Angehörige unserer Kirche und Kultur bestimmt. Daher ist für die Befassung mit diesem Thema ein Blick auf die theologischen Auseinandersetzungen mit zentralen Aussagen von Hinduismus und Buddhismus sinnvoll, die hier naturgemäß nur in Ausschnitten erfolgen kann, die zu eigener weitergehender Lektüre anregen mögen, ferner, ein Blick auf die Geschichte der Präsenz von Hinduismus und Buddhismus in unserem Land und in unserer Kultur. Es mag überraschen, wenn hierzu nicht bei den letzten Jahrzehnten angesetzt wird, als sich beide, und insbesondere der hinduistische Yoga, zu einem unübersehbaren Massenphänomen entwickelt haben, das aus unserer Kultur nicht mehr fort zu denken ist, sondern wenn die Wurzeln dieser Präsenz bis in die Antike hinein verfolgt werden – wiederum in einer knappen Skizze – um die tiefe Verankerung dieses Phänomens verständlich zu machen, dessen „Aktualität“ keineswegs ein Oberflächenphänomen ist, das mit Prozessen der Globalisierung oder der Säkularisierung notdürftig erklärt würde, und entsprechend als „exotisch“ oder als Phänomen uneigentlicher „Ersatz-Religiosität“ missverstanden werden könnte. Ein Blick auf diese Wurzeln mag für den Unterricht nicht unmittelbar handlungsbezogen sein, hilf uns jedoch selbst, die Tiefe des Phänomens und seine vielfältige Gegenwart, die auf einem breiten kulturellen Konsens vieler gesellschaftlicher Milieus beruht, zu „verstehen“ – und uns selbst, in unserer Position diesem gegenüber gleich mit. Damit ist die Einsicht verbunden, dass wir es mit Buddhismus und Hinduismus nicht mehr primär mit exotischen Phänomenen zu tun haben, denen wir bestenfalls als fernreisende wirklich begegnen. Das mag für die kultische Praxis, für Tempel, Feste und religiöse Institutionen gelten, die in den Heimatländern beider voll entfaltet präsent sind. In unserem Land, sind Hindu-Tempel und buddhistische Klöster selten. Hinduismus und Buddhismus sind jedoch im Yoga und im Zen, unscheinbar gegenwärtig und es wäre ein Missverständnis, aus dem Umstand, dass die meisten ihrer Praktizierenden nicht bekennende Anhänger der jeweiligen Religionen sind, daraus zu schließen, dass es sich bei solcher Praxis nicht um ein religiöses und spirituelles Phänomen handelt. Damit wäre die Dynamik dieser Präsenz unterschätzt, die wesentlich dadurch beeinflusst ist, dass entsprechendes Gedankengut beider Religionen in den letzten 200 Jahren von führenden Denkern unserer Kultur aufgenommen wurde, die ihm damit kulturelle Legitimität und Geltung verschafften. Die Dynamik dieses Prozesses wird von maßgeblichen Beobachtern dieses Feldes selbst wahrgenommen. Sie ist deshalb in unseren Zugang einzubeziehen.

1.2. Hinweise des Lehrplans zur theologischen Hermeneutik des Zugangs

Der Begriff des „anonymen Christentums“, der von Karl Rahner geprägt wurde, geht von dem Gedanken aus, dass Gott selbst durch den Heiligen Geist im Menschen wirksam ist, und ihn zu sein Selbstinteresse transzendierenden Werken der Liebe befähigt und ebenso zu einer existentiellen Orientierung über sich selbst hinaus. Im Hinblick auf die Erkenntnis- und Daseinsorientierung des Menschen präsentierte Rahner, in einem kulturellen Kontext, der von atheistischer Existenzphilosophie und materialistischem Wirklichkeitsverständnis geprägt war, seine These von der schöpfungsgemäßen Transzendenz des Menschen, in der die Anwesenheit und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Welt zu erkennen ist: *„Der Mensch erscheint als Wesen der Transzendenz, insofern er in seiner über die Welt hinausgreifenden Erkenntnis unausweichlich mit Gott zu tun hat.“* Daraus schließt er, *„dass Nichtchristen implizit eine Heilsmöglichkeit haben, wenn sie dem unsichtbaren Wirken der Gnade entsprechen und ihrem Gewissen folgen.“*

⁵ Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 250ff.

⁶ ebd. S. 254f.

Im Hinblick auf die Äußerungsform dieses Werks als „Liebe“ erklärt er, dass ein „*anonymes Christentum*“ angenommen werden kann, dem „*zufolge alle Menschen (auch außerhalb des Christentums) aufgrund des für alle geltenden Heilswillens Gottes (1. Tim. 2,4) als anonyme Christen anzusehen sind, wenn sie in Selbstlosigkeit und Liebe und damit - ihnen selbst unbewusst - in einer Art Nachfolge Christi leben.*“⁷

Dieser Ansatz ist für die Bewertung der Lebensregeln und Lebenspraxis sowohl atheistischer Weltentwürfe als auch anderer Religionen wichtig. Entgegen der Tendenz, die sich im Hinblick auf diese herausgebildet hat, nach Gemeinsamkeiten auf praktischer Ebene zu suchen und die Fragen der religiösen Wahrheit (im weitesten Sinne) auszuklammern, betont Rahner jedoch die konstitutive Transzendenz des Menschen, die er sowohl biblisch und theologisch wie philosophisch begründet. Das sei auch für das Selbstverständnis des seines Glaubens nicht gewissen Christen wichtig, auf das Zuvorkommen der Gnade durch das Wirken des Heiligen Geistes und die Konstitution des Menschen als Gottes Geschöpf vertrauen zu dürfen. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von der „Verhülltheit der Gnade“.⁸ Auf der Grundlage seiner transzendentalen Anthropologie kommt Rahner zu einer inklusiven statt exklusiven Bestimmung der christlichen Wahrheit.⁹

Im Rückgriff auf die Logos-Christologie, die Inkarnation und Sendung Jesu Christi mit Wirken und der Präsenz des Logos in der Schöpfung verbindet, bestimmt Rahner die nichtchristlichen Religionen als Vorstufen und Annäherungen an die Offenbarung in Christus.¹⁰ Die Konzeption Rahners ist nicht völlig neu. Sie knüpft ebenso an den Konsens der altkirchlichen Apologeten an, wie an katholische und evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts. Diese breite Fundierung in der kirchlichen Tradition hat seine einprägsame Formel konsensfähig gemacht.¹¹ So ist Rahners Entwurf in dem wichtigsten Römisch-katholischen Dokument zur Frage der Beurteilung anderer Religionen der Erklärung „*Nostra Aetate*“ des 2. Vatikanischen Konzils¹², aufgenommen worden.¹³

In dieser Erklärung, die auch für evangelische Theologie zum Bezugspunkt geworden ist, wird die Anerkennung der subjektiven und der objektiven Wahrheit anderer Religionen in Ausgleich mit dem Auftrag, Jesus Christus als Offenbarung Gottes zu verkündigen, gebracht. Im Hinblick auf Hinduismus und den Buddhismus wird erklärt:

„Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder - sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe - zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht,

⁷ „Kein Christentum jenseits des Christentums“, *Neue Züricher Zeitung*, 6. März 2004. URL: <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/article9F8TQ-1.223729>

⁸ Raffelt, Albert, „Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner - Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), S. 565-573: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/raffelt/anonyme-christen.html>

⁹ Mantineo Antonino, *La Chiesa nella società contemporanea. Ripensando a Rahner: echi teologici e profili canonistici* (Juni 2005), (pdf): <http://www.olir.it/areetematiche/73/index.php>

¹⁰ Chromez, (Rozhdestvenskaya), Irina S., / Хромец (Рождественская), Ирина Сергеевна, „Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера“ in: *Релігія та Соціум. Часопис*, Hrsg.: Чернівецький нац. університет, 2010. - №2 (4). – Сс.161-167, Чернівці (Czernowitz), 2010. - №2 (4). – S.161-167, : <http://theology.kiev.ua/article.php?cid=9&aid=311&smIndex=0>

¹¹ Raffelt, Albert, „Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner - Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), S. 565-573: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/raffelt/anonyme-christen.html>

¹² *Nostra Aetate – über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*, Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils, 1965: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html

¹³ Chromez, (Rozhdestvenskaya), Irina S., / Хромец (Рождественская), Ирина Сергеевна, „Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера“ in: *Релігія та Соціум. Часопис*, Hrsg.: Чернівецький нац. університет, Чернівці (Czernowitz), 2010. - №2 (4). – S.161-167, : <http://theology.kiev.ua/article.php?cid=9&aid=311&smIndex=0>

der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.

Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.¹⁴

Eine maßgebliche evangelische Stellungnahme hierzu formulierte Karl Barth, der den zentralen Gedanken der Erklärung Nostra Aetate, dass die nichtchristlichen Religionen „Strahlen der alle Menschen erleuchtenden einen Wahrheit“¹⁵ enthalten, anerkannte und dies als „Zeichen der allumfassenden Liebe Gottes“¹⁶ deutete. Die Verschiebung der Akzentsetzung von der Schöpfungstheologie auf die Christologie ist in K. Barths Stellungnahme unverkennbar.

K. Rahners Deutung des Heidentums als Erkenntnisstufe des religiösen Menschen, der (noch) nicht zur Christuserkenntnis gekommen sei,¹⁷ findet sich auch in der dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen Gentium*, die die „(religiösen) Erfahrungen jener Nichtchristen ausdrücklich an(erkennt), die das Evangelium noch nicht empfangen haben, aber - als Angehörige anderer Religionen - Gott suchen bzw. ihrem Gewissen folgen“, während „jedoch an der Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihrer Pflicht zur christlichen Mission festgehalten wird).“¹⁸

Mit der Berufung auf das Motiv des „anonymen Christentums“ gibt der Lehrplan hier einen Zugang zur Bewertung der religiösen Wahrheit des Hinduismus und des Buddhismus vor. Für den Unterricht ergibt sich daraus, dass nicht allein die fundamentale Übereinstimmung mit dem Hinduismus (und dem Yoga) über die Annahme Gottes bedeutsam ist – ungeachtet der unterschiedlichen Bestimmung, die mit der christlichen Trinitätslehre und allem, was daraus folgt, etwa an „Personalität“ der Beziehung zu Gott, an „Kenosis“ oder Selbstentäußerung Gottes in Christus, an Sakramenten-Theologie und Rechtfertigungslehre, an Dynamik des Heiligen Geistes und an Bindung an Christus, einhergeht – bedeutsam ist, gleichsam als „objektive Übereinstimmung, sondern, dass auch die „subjektive Religiosität“ des Buddhismus, trotz dessen fundamentalem Atheismus, ein theologisch bedeutsames Element der Gemeinsamkeit ist, indem in dieser, der Denkfigur Rahners und der altkirchlichen Tradition folgend, Gottes Geist am Werk ist. Es kann ein Wagnis sein, zu versuchen, diese Deutung Schülern der 10. Klasse nahe zu bringen.

Natürlich ist geäußert worden, dass eine solche Deutung eine Vereinnahmung bedeute, welche die Selbstdeutung anderer Religionen missachte. Dem kann jedoch entgegnet werden, dass eine solche christliche Wirklichkeitssicht, in anderen Religionen und ihren Anhängern das verborgene oder auch manifeste Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen, mit einer respektvollen Haltung durchaus vereinbar ist – ja dass ein solche Achtung gegenüber anderen Religionen und Gläubigen gerade aus dem christlichen Glauben selbst entspringen kann, der Gottes Wirken im Geist nicht nur auf die Grenzen der eigenen Religion, ihre Lehren und Gemeinschaft begrenzt sieht. Auf dieser Grundlage entsteht eine religiös gebotene Wertschätzung, die keine säkulare Indifferenz oder „Toleranz“ (im Sinne eines bloßen Gewährens Lassens) bedeutet, sondern eine positive Wertschätzung. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema könnte mit der Frage verbunden werden: „Wozu hat uns Gott seit über 200 Jahren Hinduismus (mit Yoga) und Buddhismus ins Land geschickt, wenn nicht zu einem Zweck göttlicher Pädagogik?“ um deutlich zu machen, dass bei dieser Befassung für uns als Christen theologisch und spirituell durchaus etwas zu gewinnen sein könnte.

¹⁴ *Nostra Aetate – über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*, Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils, 1965: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html

¹⁵ Barth, Karl, *Ad Limina Apostolorum*, Berlin (2. Aufl.) 1969, Evangelische Verlagsanstalt, S. 36-38

¹⁶ ebd.

¹⁷ Chromez, (Rozhdestvesnkaya), Irina S., / Хромец (Рождественская), Ирина Сергеевна, „Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера“ in: *Релігія та Соціум. Чаcоnuc.* – Hrsg.: Чернівецький нац. університет, Чернівці (Czernowitz), 2010. - №2 (4). – S.161-167, : <http://theology.kiev.ua/article.php?cid=9&aid=311&smIndex=0>

¹⁸ Neumann, Andreas, „Anonymes Christentum“ in: *MiniLexikon* (2005), <http://altarboy.host.sk/A.php>

Die Haltung religiös begründeter Anerkennung und Wertschätzung „fernöstlicher“ Religionen und Spiritualität, lässt sich Schülern glaubwürdig vermitteln. Sie spüren es, ob sie es mit Indifferenz, Ambivalenz, mit widerstrebender Akzeptanz des Unvermeidlichen, mit unreflektierter Faszination oder mit grundsätzlicher Abwertung des Anderen zu tun haben. Eine Reflektion auf solche Tendenzen, von denen man nicht ganz frei sein mag, hilft zu einer spürbaren Transparenz, die es Schülern erleichtert, einem auf dieses für ihre religiöse Identitätsbildung durchaus sensible Feld zu folgen. (Man darf nicht überrascht sein, wenn einem ein Schüler in solcher Atmosphäre erklärt, er sei bereits seit einem Jahr zum Buddhismus konvertiert – und einem so die Situation des „Dialoges“ näher bringt als womöglich erwartet.)

1.3. Bemerkungen zum Begriff der „fernöstlichen Religionen“

„Fernöstliche Religiosität“¹⁹ ist ein leuchtkräftiger, etwas unbestimmter Begriff. Wenn unter dem Titel „Buddhismus“ zur Auseinandersetzung mit „fernöstlicher Religiosität“ aufgefordert wird, so wirkt das jedoch fragmentarisch. Unter „fernöstlichen Religionen“ wären für den geographischen Raum von Indien bis Japan und von Sibirien bis Indonesien insbesondere die angestammten und bis heute dominanten Religionen Chinas, Japans, der Mongolei und Koreas zu nennen: der Taoismus, der Konfuzianismus, der Schintoismus und der Schamanismus. Diese Orientierung sollte Schülern einleitend gegeben werden.

Schülern sind Symbole oder Attribute dieser Religionen vertraut, so das Ying-und-Yang-Symbol des Taoismus und die hölzernen Schrein-Portale mit den doppelten Querbalken als ikonographisches Zeichen japanischer Kultur. Was ein „Schamane“ ist, muss kaum erst erklärt werden, auch wenn die Vorstellungen dazu nebulös sein mögen. Ebenso kommt kaum ein Artikel über chinesische Kultur und Mentalität im „Spiegel“, „Focus“ oder in der „Zeit“ ohne einen Hinweis auf den Konfuzianismus und seine Werteordnung aus, die auf Prinzipien der Verantwortung und der Harmonie in einer hierarchisch geordneten Welt der Menschen und des Kosmos beruht. Es könnte sinnvoll sein, den künftigen Bildungsbürgern, die wir in unseren Gymnasiasten vor uns haben, diese Grundbegriffe zur Orientierung zu erklären und sie mit den Namen und knappen Kennzeichnungen der wesentlichen fernöstlichen Religionen bekannt zu machen.

Der Begriff „fernöstliche Religiosität“ kann trotz seiner Unschärfe insofern als sachlich begründet gelten, als der Buddhismus seit dem Zeitpunkt, in dem er durch Missionare über die Grenzen Indiens hinaus verbreitet wurde, Elemente der Religionen und spirituellen Praktiken Chinas, Tibets und Zentralasiens, Südostasiens, Japans und Koreas aufnahm, so dass sich taoistische, schamanistische, schintoistische und spiritistische Elemente in verschiedenen großen Schulen und Ausprägungen des Buddhismus finden. Die Meditationslehre des Yoga, die der Buddhismus unter theologischer Abwandlung aus dem Hinduismus übernommen hat,²⁰ ist Kristallisationspunkte für die Anlagerung vielfältiger Einflüsse aus anderen Religionen geboten, u.a. tantrischer Einflüsse, die über den Hinduismus aufgenommen wurden²¹.

Was unter „fernöstlicher Religiosität“ insbesondere zu verstehen ist, ist im Lehrplan wie folgt bestimmt: „z. B. religiöse Heilmethoden, Yoga, Zen“. Unter „religiösen Heilmethoden“, könnte etwa der hinduistische Ayurveda verstanden werden. Dass Yoga und Zen selbst wesentlich keine „Gesundheitslehren“ sind, braucht kaum erwähnt zu werden, auch wenn die gesundheitsfördernde Wirkung beider in den jeweiligen Traditionen bekannt war. Mit dieser Reihung wird jedoch eine Perspektive der jüngeren Rezeption, insbesondere des Yoga aufgegriffen, die vor allem daran interessiert ist.²²

1.4. Zu „Karma“ und „Brahman“ als Schlüssel zu Hinduismus und Buddhismus

Mit „Karma“ wird ein zentraler Begriff der hinduistischen und der buddhistischen Kosmologie benannt. Er ist verbunden mit der Idee einer sittlichen Weltordnung. Der bedeutende Indologe und Philosophiegeschichtler H. von Glasenapp führt dazu aus: „Alle indischen Denker glauben, dass die natürliche Weltordnung zugleich eine

¹⁹ King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the „Mystic East“*, London, 1999: Routledge

²⁰ Eliade, Mircea, *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt, 1984: Suhrkamp, (Original: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954: Librairie Payot). englische Ausgabe: *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 162ff.

²¹ Eliade, Mircea, *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 201ff.

²² Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 97f.

*moralische Weltordnung ist ... und dass jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke eine seiner sittlichen Qualität entsprechende Vergeltung finden muss. ... so bringt jedes Tun mit Notwendigkeit außer seiner momentanen sichtbaren äußeren Wirkung eine zunächst unsichtbare hervor, die sich entweder schon in diesem Leben, zumeist aber erst in einer zukünftigen Existenz äußert. ... Die Lehre von dem ewigen karmischen Weltgesetz hat im einzelnen in Indien eine verschiedene Ausprägung gefunden. ... Während die Buddhisten, die Jainas und die Anhänger ... des klassischen Sankhya das Weltgesetz als dem Kosmos von Natur aus immanent ansehen, nehmen die Gottgläubigen an, dass der eine ewige persönliche Gott ebenso sein Urheber sei wie er der Urheber der Welt ist.*²³ Der Glaube an einen sittlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang ist Hinduismus und Buddhismus, und anderen indischen Religionen und Schulen gemeinsam. Zum Karma gehört die Vorstellung, dass sowohl gute wie strafende Wirkungen ihrerseits die Keime zu neuen, von ihnen bestimmte Existenzen sind.

Die soteriologischen Lösungsentwürfe entsprechen den unterschiedlichen Voraussetzungen. Für den atheistischen Buddhismus sind zwei Vorgehensweisen geboten: erstens, durch ein sittlich gutes Leben in Übereinstimmung mit der sittlichen Weltordnung, die ein wesentlicher Teil des „Dharma“, der spirituellen Wahrheit ist – daher auch als Lehre verstanden, die in Gautama Buddha inkarniert sei – zweitens, durch das Ablegen nicht nur jeglicher Lebensgier, die, gemäß den „vier edlen Wahrheiten vom Leiden“ Ursache weiterer existentieller Verstrickung ist, das erneut unausweichlich leidvolle Existenz bedingt, im größeren Horizont des „Samsara“, d.h. nicht nur der gegenwärtigen sondern auch künftiger Existenzen. Mit einem sittlich guten Leben und durch gutes Wollen wird „gutes Karma“ erwirkt und Leid gemindert. Erlösung von karmischer Gebundenheit erfolgt jedoch erst durch Aufhebung jeglicher Bindung an das Leben und aller vitalen Impulse, so dass das Eingehen in das Nirvana, das Nicht-Sein möglich wird.²⁴ Der Weg zur Aufhebung des durch Karma hat nach buddhistischer Auffassung auch einen Erkenntnis-Aspekt: Durch rechte Erkenntnis der Wahrheit sei Aufhebung der karmischen Gebundenheit, des Zwanges zu erneuter Existenz möglich. So erklärte Gautama Buddha: „*Die immer wieder in ihn gehen, den Kreislauf von Geburt und Tod: Von diesem Sein ins andre Sein gehen die durch ihr Nichtwissen ein.*“²⁵ Nichtwissen rufen Tatabsichten hervor, die von „Lebensgier“ bestimmt sind und Wiedergeburten bedingen.²⁶ Rechte Erkenntnis aber enthält auch den Weg zur Aufhebung karmischer Gebundenheit und zur Befreiung im Nirvana, gemäß den Regeln des „achtfachen Pfades“.²⁷ Zu diesem gehören sowohl ethische Regeln wie Anweisungen zur rechten Ansicht und zur rechten Meditation.

Im Hinduismus erfolgt die Erlösung („Moksha“) aus den Bindungen an die Welt und dem „Kreislauf der Wiedergeburten“ des Samsara durch Vereinigung mit Gott, Hierbei wird „das irdische Karma gelöscht“.²⁸ Diese Vereinigung wird unterschiedlich gedacht, je nach dem, wie pantheistisch, pan-entheistisch oder personal die Vorstellung Gottes in verschiedenen Theologien des Hinduismus ist.

Als wichtigster Exponent ist hier der Philosoph, Theologe und Asket Adi Shankara (um 800 n.Chr.) zu nennen, dessen „All-Einheitslehre“, der „Advaita-Vedânta“ (die „nicht-dualistische Essenz des Veda“²⁹), radikal nach der „Einheit der Wirklichkeit“³⁰ fragt, sowohl der Einheit der äußeren Wirklichkeit, wie der Einheit von Subjekt und Objekt, von Ich (genauer: von Bewusstsein) und Welt.

Der Advaita-Vedânta beruht auf zwei Prämissen: erstens der Annahme einer höchsten, alles umfassenden Gottheit, Brahma, und auf der Überzeugung, dass das innerste Selbst, „Âtman“ mit diesem wesenseins ist. Der große indische Philosoph Sarvepalli Radhakrishnan beschreibt diese Idee als Schlüsselereignis indischen Denkens: „*The two, the objective and the subjective, the Brahman and the Atman, the cosmic and the psychical principles,*

²³ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder – eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, (3. Aufl.), 1974; Alfred Kröner Vlg., S.14f.

²⁴ Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 73ff.

²⁵ *Suttanipata*, 729, Hrsg.: Pali Text Society (PTS –Ausgabe), London, loc. cit: Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 88

²⁶ Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 80

²⁷ Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 89ff.

²⁸ „Moksha“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.181

²⁹ „Vedânta“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.309

³⁰ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S. 7

are looked upon as identical. Brahman is *Ātman*.³¹ 'He who is Brahman in man and he who is that in the sun, those are one.'³² The infinite is not beyond the finite but in the finite. ... It was here for the first time the original thinkers of the Upanishads ... found it when they recognised our *Ātman*, our innermost individual being, as the Brahman, the innermost being of universal nature and of all her phenomena."³³ *Ātman* und Brahman sind somit als Begriffpaar zu begreifen, indem damit aus religiöser Perspektive die objektive und die subjektive Erscheinungsform Gottes bezeichnet wird. Es ist in den Kontexten von Hinduismus und Buddhismus nicht sinnvoll nur einen von beiden Begriffen zu behandeln, da er stets den anderen mit bedingt. Im System des klassischen Yoga und selbst in dem des Shankhya, aus dem er schöpft, hat das Prinzip des „Purūsha“, des Geistes nicht nur eine anthropologische Bedeutung, indem von einer Vielzahl von „Geistmonaden“ ausgegangen wird, die gemeinsam den Gegenpol zur „Prākṛiti“ zur Materie (d.h. grobstoffliche, feinstoffliche und intellektuelle Substanz) bilden, sondern auch eine kosmologische, indem sie als Kollektivsubjekt das Prinzip des göttlichen Geistes repräsentieren, von dem ausgehend und zu dem hin die Materie, Prākṛiti, entstanden ist. Im klassischen Yoga wird diese Polarität vom Begriff des „Īshvara“, des personhaften Gottes und Schöpfers der Welt³⁴ als Manifestation des Brahman umfasst, der Patañjali zufolge im Herzen des Menschen wohnt: „Aus Hingabe an den Herrn (*īshvara-pranidhānāt*) ergibt sich die Vollkommenheit des *Samadhī*“³⁵ (des erlösenden Erleuchtungszustands). Der *Īshvara* manifestiert sich dem Yogin im „Purūsha“ (wörtlich: „Mensch“, der „Geist oder „reines Bewusstsein“, auch als „transzendentes Selbst“ deutbar)³⁶, den er meditativ zu erfahren sucht. Die Shankhya-Philosophie, auf die Patañjali aufbaute und die er mit der Idee des einen transzendenten Gottes erweiterte, nahm die Polarität von „Purūsha“ und „Prākṛiti“ als letzte Grundlage der Wirklichkeit an – weshalb sie als „*dvaita*“-Lehre, d.h. als dualistisch, bezeichnet wird - und lehrte keinen personhaften Schöpfer. Der Buddha stand dem Shankhya in mancher Hinsicht nahe. Mit der Idee des „Brahman“ bestritt Gautama Buddha auch die des „*Ātman*“, die für den Yoga zentral ist. Im „*Advaita-Vedānta*“ (- sinngemäß: „der den Dualismus überwindende Weg vedischer Theologie“-), der auf die klassische Yoga-Philosophie folgte, hat Shankara die dort aufgrund der Ausrichtung auf die Meditationslehre eher am Rande vertretene Idee des einen göttlichen Grundes zum zentralen Gedanken gemacht.

Radakrishnan beschreibt im obigen Zitat eine Idee, die bereits vor Shankara erfasst wurde, die von ihm jedoch konsequent ausgearbeitet wurde. Von Brück erklärt dazu: „*Der Advaita-Vedānta ist in Indien von weitreichender Wirkung gewesen. Er prägt auch heute das Ringen um den Gottesbegriff. ... Der Advaita-Vedānta scheint mir der beste Interpret dessen zu sein, was an den von Indien ausgehenden Meditationswegen so außerordentlich fasziniert.*“³⁷ Von Brück betont dabei zu recht, dass dies kein bloßer Monismus sei,³⁸ indem die Wirklichkeit nicht einfach als das Ganze vergöttert werde, sondern durchaus transzendental bestimmt sei, aus diesem Grund hervorgehe. Damit wird die Welt selbst in Identität und Differenz zu Gott bestimmt, und ebenso wird diese transzendente Differenz in den Begriff des Subjekts eingetragen, indem der *Ātman* des Menschen als absolute Subjektivität jenseits seines Selbstbewusstseins und seines Bewusstseins von sich selbst als identifizierbarem Ich bestimmt wird. In einer Konzeption, die der platonischen vergleichbar ist, wird „Subjekt-Qualität nicht nur dem Menschen sondern allen Wesen zugesprochen. In dieser Hinsicht erscheint „*Ātman*“ als Aspekt des Brahman. Von Brück deutet die Verbindung der *advaitischen* Theologie mit der Yoga-Praxis als Wendung des Blicks von der pan-entheistisch gedeuteten äußeren Natur nach Innen. Von den Yogins, den „*rishis*“ schreibt er: „*Vielmehr suchten die Weisen (rishi), im inneren menschlichen Mikrokosmos ein Zentrum zu finden,*

³¹ *Taittiriya Upanishad* I, 5, loc cit: Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 134

³² *Taittiriya Upanishad* II, 8 loc cit: Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 134

³³ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 134f.

³⁴ „*Īshvara*“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.121

³⁵ Patañjali, *Yoga-Sutra* 2,45, loc. cit: „*Īshvara*“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.121

³⁶ „*Purusha*“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.223f.

³⁷ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S. 7

³⁸ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S. 7

das den Grund und Ursprung aller sinnlichen Vielfalt ausmacht. Der *âtman* als das wahre Selbst, das Eine Subjekt, der ruhende Grund wurde entdeckt. Mehr noch, dieser *âtman* offenbarte sich ... als nicht verschieden vom *brahman*, dem Seinsgrund schlechthin. Durch Beherrschung des Körpers und der Sinne lernten die *rishis* jener Erfahrung entgegenzureifen.³⁹ Indem *Brahman* jenseits aller Subjekt-Objekt-Differenzierung ist, kann es nicht begrifflich erfasst werden, sondern nur in intuitiver Einheitserfahrung. Wer dabei die Identität des eigenen Selbst mit dem *Brahman* erkennt, „der wird zu *brahman* ... Die ist die Erfahrung der Nicht-dualität oder *moksha*...“⁴⁰

In einem berühmten Gleichnis aus der *Chandogya Upanishad*⁴¹, wird der *Âtman* mit einem unendlich kleinen Samenkorn verglichen, das doch *Brahman* und die ganze Welt in sich berge:

„(1.) *Verily, this whole world is Brahman. Verily, let one worship It as that from which he came forth, as that into which he will be dissolved, as that in which he breathes ...* (2.) *He who consist of mind, whose body is life (prâna), whose form is light, whose conception is truth, whose self is space, containing all works, containing all desires, containing all odors, containing all tastes, encompassing the whole world, the unspeaking, the unconcerned, - this Self*“ - *Âtman*- *“of mine within the heart is smaller than a grain of rice, or a barley-corn, or a mustard seed or a grain of millet; this Self of mine within the heart is greater than the earth ... greater than these worlds. ...* (4.) *...this Self of mine within the heart, this is Brahman. Into him I shall enter on departing hence.*“⁴²

In diesem Zitat wird zuerst das Verhältnis zwischen dem unpersönlich bestimmten *Brahman* als dem göttlicher Urgrund, und der personalen Gottheit, als der sich dieser offenbart und zu erkennen gibt, bestimmt, im Bild des Ausgangs und der Rückkehr, sodann das Verhältnis des *Âtman*, hier übersetzt als „Self“ zu ihm. Die Erlösung wird schließlich als Eingehen des Selbst, des *Âtman*, in *Brahman* bestimmt, wenn das Selbst die Welt verlässt. Die spirituelle Folge daraus ist, dass der Zugang zu Gott sowohl durch Innenschau wie durch Betrachtung der Welt, auf den beiden Wegen der natürlichen Theologie⁴³ erfolgt. Damit hat die Meditation eine herausragende Bedeutung, da auf diesem Weg die intuitive Erfassung der inneren Einheit mit Gott und mit dem Kern der Welt – und dadurch vermittelt, mit allen Wesen als Erfahrungserkenntnis vollzogen werden kann. Im Hinduismus ist der Weg der Meditation – Yoga – bei aller Wertschätzung derselben durch die Wege des Kultus, der Gottesliebe, der Rechtschaffenheit und der Erkenntnis ergänzt worden. Im Buddhismus, der diese Struktur übernommen hat, ist dies entsprechend der Fall. In beiden gilt Meditation und Mönchstum als der privilegierte und beste Weg zur Erlösung – im Buddhismus am ausgeprägtesten.

Das individuelle „Ich“ ist bei Hinduismus wie Buddhismus nicht der Kern der Person. Im Hinduismus wird dieser als „*Âtman*“ bestimmt, d.h. als göttlicher „Geist“, im Buddhismus als „Leerheit“, die sich ebenfalls als reine Bewusstheit manifestieren kann. Individualität, Ich-Bewusstsein, Gefühl und Leiblichkeit und weitere Elemente sind nach dem Modell der „*Koshas*“, die wie Zwiebelschalen um den Kern der Person herum vorgestellt werden. Diesem Modell der 5 „*Koshas*“ („Hüllen“) zufolge ist die dem *Âtman*/*Brahman* nächste Schicht (1.) die Schicht der „*Ânanda*“, der „Seligkeit“ – was auf die Erfahrung der Meditation zurückgeht, diese auf der letzten Stufe der Annäherung an Gott zu erfahren.⁴⁴ Diese Schicht wird auch als die Sphäre gedeutet, die dem göttlichen Licht am nächsten ist und zum einen mit einem Zustand in Verbindung gebracht, in dem jede Geistestätigkeit ruht, wie im Tiefschlaf. Der Hesychasmus kennt analoge Erfahrungen in einem vergleichbaren Vorstellungsmodell. Den „*Anandamaya-Kosha*“ umgibt (2.) „*Vijnanamaya*“, die Sphäre des „Geistes“, zu verstehen im Sinne des „*Nous*“ der platonischen Philosophie, der auch für die Kirchenväter von göttlicher Qualität war⁴⁵, sodann (3.) die Schicht

³⁹ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S.13

⁴⁰ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S.15

⁴¹ „*Chandogya Upanishad*“ in: *Wikipedia – the Free Encyclopedia*, :

http://en.wikipedia.org/wiki/Ch%C4%81ndogya_Upani%E1%B9%A3ad (2012-10-16)

⁴² *Chandogya Upanishad* III, IVX. 1 – 4, loc. cit.: Radakrishnan, Sarvepalli und Moore, Charles A. (Hrsg.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, 1957: Princeton University Press, S. 65

⁴³ Calvin, Johannes, *Institutio Christiane Religionis*, (1559, Übers.: Weber, Otto), I, I, 3,:

<http://www.calvinismus.ch/institutio/das-wesen-der-natuerlichen-anlage-institutio-1-03-01/> und I, V, 2 :

<http://www.calvinismus.ch/institutio/gottes-weisheit-bleibt-niemanden-verborgen-institutio-1-05-02/>

⁴⁴ De Andia, Ysabel, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, 1996 : Brill Vlg., S.209ff.

⁴⁵ „*Vijñāna*“, in: *Wikipedia- the Free Encyclopedia*: <http://en.wikipedia.org/wiki/Vijnana> und: „*Budhi*“, in: *Wikipedia- the Free Encyclopedia* : <http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhi> (2012-10-16)

des Denk- und Wahrnehmungsvermögens „Manomaya kosha“. Diese Schicht wird als die erste eigentlich individuelle betrachtet, mit ausgeprägtem „Ich-Bewusstsein“. ⁴⁶ Aus diesem Grund wird diese Schicht der Person, durch das Prinzip der Ich-haftigkeit („Ahamkara“) im Buddhismus gleichfalls mit Reinkarnation in Verbindung gebracht. ⁴⁷ Die Unterscheidung zwischen individuellem Denkvermögen oder „Intellekt“ und „Geist“ ist auch den Kirchenvätern wichtig, die letzteren als dem Menschen nach Genesis 2,7 gegebenes wirksames Erkennungsvermögen betrachteten, das menschliches Denken leiten soll. ⁴⁸ Diese Tradition ist bis in den neuzeitlichen Protestantismus hinein wirksam. ⁴⁹ (4.) Die Sphäre des „Manas“ umgibt die „Prânamaya kosha“, den man etwas ungenau als „Energiekörper“ bezeichnen kann. „Prâna“ bedeutet „Atem, Lebensatem, Lebenskraft... steht jedoch in Yoga-Texten primär für die alles erfüllende kosmische Energie, die lebensspendende Essenz, die der Atem in den Körper hineinträgt“ ⁵⁰ Indem die Meditationslehre des Yoga längst vor ihrer Kodifikation durch Patañjali auf dem Zusammenhang dieser Vorstellung einer kosmischen Energie beruht, die dem Meditierenden über sein Denken hinausführt und ihm besondere Gaben der u.a. der Wahrnehmungsfähigkeit verleihen kann ⁵¹, hat Gautama Buddha den Yoga übernommen, in dessen Praxis er seine Erleuchtung erfahren hatte, und ihn zur Grundlage buddhistischer Meditation gemacht. ⁵²

Die Idee des „Prâna“ als metaphysischer Begriff und als zentrales Element der Praxis ist erst durch den Tantra im Buddhismus, im (tibetischen) Vajrayana Aufnahme, dessen Meditationslehre wesentlich dadurch bestimmt wird. ⁵³ Hierbei wird im tibetischen Tantra „Prâna“ als die Energie verstanden, kraft derer der Meditierende sich mit den lichthaften „Körpern“ verschiedener Boddhisattvas oder auch Gottheiten meditativ verbinden kann, von Prinzip des Geistes, oder der „Bewusstheit“ geleitet. ⁵⁴

Diese Begriffe einer zwischen „Geist“ und „Materie“ vermittelnden und verbindenden Wirklichkeitsschicht, in der Antike als „Pneuma“ bezeichnet ⁵⁵ und mit entsprechenden Phänomenen assoziiert, ist auch im tantrischen Yoga und Buddhismus breit entfaltet: Durch die Verbreitung von Meditationslehren dieser Traditionen haben diese Vorstellungen hierzulande neue Akzeptanz gefunden. ⁵⁶ Schülern sind diese Vorstellungen vielfach vertraut.

Diese Aspekte der buddhistischen Meditation kommen in der theologischen Wahrnehmung des Buddhismus in Deutschland kaum vor, wie Hans Küng treffend bemerkt ⁵⁷ – von Brück und Lai behandeln ihn nicht in ihrer umfangreichen Darstellung des christlich-buddhistischen Dialogs, *Buddhismus und Christentum*, ⁵⁸ - der dazu schreibt: „Es ist beim Dialog für den christlichen Theologen besonders schwierig, auf ... jenes shaktistische,

⁴⁶ „Kosha“, in: *Wikipedia- the Free Encyclopedia*: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kosha> (18-10-2012)

⁴⁷ „Vijñāna“, in: *Wikipedia- the Free Encyclopedia*: <http://en.wikipedia.org/wiki/Vijnana> (18-10-2012)

⁴⁸ Romanides, John, *Patristic Theology - The University Lectures of Father John Romanides*, Thessaloniki, 2008: Uncut Mountain Press, S. 19-23 Auszug auf: <http://orthodoxinfo.com/phronema/patristic-theology-romanides-chapter-1-what-is-the-human-nous.aspx>

⁴⁹ Schleiermacher, Friedrich D. G., *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, I, g und III, 1, a. ff., Ausg.: Otto, Rudolf (Hrsg. und komm.), *Friedrich Schleiermacher: Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen, 1991: Vandenhoeck und Rupprecht, S. 21. f. und S. 105ff.

⁵⁰ „Prâna“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.217f.

⁵¹ Miller, Barbara Stoler (Übers. und Komm.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 6f,

⁵² Eliade, Mircea, *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 162ff. (Deutsche Ausgabe: *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt, 1984: Suhrkamp; Original: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954: Librairie Payot)

⁵³ Tenzin Wangyal Rinpoche, „Mind and Prana in Meditation Practise“ in: ders.: *Tibetan Yogas of Body, Speech and Mind*, Ithaca, N.Y., 2011: Snow Lion Publications, Auszug: <http://www.beliefnet.com/Faiths/Buddhism/Articles/Mind-and-Prana-in-Meditation-Practice.aspx>

⁵⁴ ebd.

⁵⁵ Baltzly, Dirk, „Stoicism“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 :

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/stoicism/>, vgl.: „Pneuma“ in *Wikipedia – die freie Enzyklopädie*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Pneuma> (28-10-2012)

⁵⁶ so: Trökes, Anna, „Pranayama in den Yoga-Quellentexten“, in: Haardt, Uwe und Beck, Matthias (Hrsg.) *Yoga aktuell – Spezial Nr. 2: Yoga und Atem*, 2012, S. 30 – 36; Thomas, Steven „Die Mystik des Pranayama“, in: a. a. O., S. 46 – 50; May, Christine, „Prana-Flow-Workshop“, in: a. a. O., S. 67 – 75

⁵⁷ Bechert, Heinz und Küng, Hans, *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus*, Gütersloh, 1990: GTB, S. 187f.

⁵⁸ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag

auf die weibliche Kraft oder Gottheit ausgerichtete Tantra einzugehen. ... Wer könnte übersehen, dass gerade Christen all die tantrischen Systeme ... außerordentlich fremd sind...“⁵⁹ Zu ergänzen ist hier, dass die „Prâna“ im Bild einer weiblichen transzendenten Gestalt zur Vereinigung mit der den Geist oder Dharma verkörpernden Partner strebt,⁶⁰ was in einer Fülle ikonographischer Bilder des tibetischen Buddhismus auch hierzulande weithin bekannt geworden ist. Im Yoga ist diese Vorstellungswelt in hinduistischer metaphysischer Begrifflichkeit und ikonographischer Gestalt von Shiva und Shakti, nicht nur für den Tantra-Yoga bestimmend, und mit ihm den Kundalini-Yoga, in der diese Kraft mit der sexuellen in Verbindung gebracht wird, als Sinnbild der Vereinigung der vitalen Kräfte mit denen des göttlichen Geistes,⁶¹ ohne mit ihr verwechselt zu werden,⁶² sondern auch für den aus ihm hervorgegangenen Hatha-Yoga, der den größten Teil des in Deutschland und im Westen praktizierten Yogas ausmacht.⁶³ Hier ist „Prâna“, zum einen der primären Bedeutung gemäß, mit dem Atem als seinem Medium und der entsprechenden Atemtechnik verbunden, zum anderen vielfach gedeutet im Bild der Shakti und als kosmische und vitale „Energie“ identifiziert mit der Kundalini, der zentrale Begriff der Theorie und Praxis, sowie der Spiritualität.⁶⁴ Es ist daher unumgänglich, diese Vorstellungswelt zur Kenntnis zu nehmen, wenn man sich mit der Präsenz „fernöstlicher Religiosität“ in unserem Land befassen will.

Die so bedeutsame „Prânamaya kosha“ umgibt sodann (5.) der „Leib“, die „Annamaya kosha“. Dies ist der Bereich der physischen Identität.

Diese „Hüllen“ werden auch als kosmologische Konstituenten aufgefasst,⁶⁵ gemäß dem Prinzip der Analogie von Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (Welt), das man hier vorfinden kann.

Es ist hier deutlich, dass der Begriff des „Brahman“ als absoluter Begriff Gottes, nicht ohne Einführung des Begriffs des „Âtman“ sinnvoll behandelt werden kann, indem der Sinn dieser Auffassung von Gott in Hinblick auf sein Verhältnis zur Welt und zum „Ich“ auf der Verbindung von Brahman und Âtman beruht.

Dieser Bezug ist auch konstitutiv für den klassischen Yoga, obgleich Patañjali, sein erster Theoretiker und Kodifikator noch eine ältere Stufe der vedantischen Theologie zugrunde legt, in der die Polarität von göttlichem „Geist“ und Materie wesentlich ist, und in der die Einheit des Meditierenden mit dem göttlichen Geist intuitiv in der Überwindung materieller Bestimmtheit gefunden wird⁶⁶. Für die späteren Stufen des Yoga ist der Advaita-Vedânta⁶⁷ und die in Reaktion zu seinem monistischen Tendenzen entstandene Theologie personaler Gottesbeziehung, besonders der vishnuitischen Theologie Ramanujas⁶⁸, grundlegend, die im „Bhakti-Yoga“ gepflegt wird. Die Spannung zwischen der Ausrichtung am Brahman – Âtman – Paradigma, mit der Suche nach Erfahrung dieser grundlegenden Einheit auf dem Weg des klassischen Yoga, den auch der Advaita-Vedanta befolgt, und der Suche nach Erlösung in personaler Gottesbeziehung im nachklassischen Bhakti-Yoga wird in der Bhagavadgita aufgegriffen, die der letzteren den Vorzug gibt, indem Krishna, Avatar des Vishnu, erklärt: „(2.) Jene, die mich mit auf mich gerichtetem Geiste, in anhaltendem Ernste und im Besitz des höchsten Glaubens verehren, diese betrachte ich als am meisten im Yoga vollkommen. (3.) Aber jene, die das Unvergängliche, das undefinierbare, das unoffenbare, das allgegenwärtige, das undenkbare, das unveränderliche und das unbewegliche, das beständige verehren. (4.) indem sie alle ihre Sinne bezähmen, in allen Lagen gleichmütig sind,

⁵⁹ Bechert, Heinz und Küng, Hans, *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus*, Gütersloh, 1990: GTB, S. 188f.

⁶⁰ siehe etwa die Darstellung des Adhibuddha Vajrasattva und seiner Partnerin Varjrasattvatmika, in: Lösche, Norbert, *Die Bilderwelt des Buddhismus – eine Einführung mit 22 Meditationskarten*, Neuhausen am Rheinfall, 2005: Urania Verlag, S. 71f.

⁶¹ Swami Sivananda, *Kundalini Yoga*, Shivanandagar, 2005: Divine Life Society, S. XXXVIII

⁶² Sivananda Radha (Swami), *Kundalini-Praxis: Verbindung mit dem Inneren Selbst*, Freiburg i.B., 1992: Hermann Bauer Verlag, S. 304 (Original: diess., *Kundalini – Yoga for the West*, Porthill, 1978: Timeless Books)

⁶³ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 97

⁶⁴ Siehe die Sonderausgabe vom *Yoga-Aktuell*: Haardt, Uwe und Beck, Matthias (hrsg.) *Yoga und Atem: Pranayama spezial: Alles über yogische Atemtechniken und die Vitalkraft des Prana*, mit beigelegter DVD: May, Christine, *Prana Flow – der Puls des Lebens, (Yoga – aktuell, spezial Nr. 2.)*, Wiggensbach, 2012: Yoga Verlag GmbH (www.yoga-aktuell.de)

⁶⁵ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S.17

⁶⁶ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd. 2, S. 314ff.

⁶⁷ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd. 2, S. 413ff.

⁶⁸ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd. 2, S. 616ff.

und sich an der Wohlfahrt aller Geschöpfe erfreuen, diese gelangen (genauso wie die anderen) gewisslich zu mir.“⁶⁹ Trotz allen erkennbaren Respekt vor der als zweitem beschriebenen mystischen Weg des klassischen Yoga und Advaita Vedānta wird dem Weg des Glaubens und der personalen Gottesbeziehung doch der Vorzug gegeben. Ramanuja kritisierte Shankaras Kernsatz: „Nur Brahman ist wirklich, die Welt ist Schein, das selbst ist nichts als Brahman allein“⁷⁰ dahingehen, dass die Advaita-Theologie, mit ihrer „Alleinheitslehre“ weder der Welt noch den einzelnen Seelen beständige Eigenwirklichkeit zumesse, sondern die Welt und jeglicher Individualität und Ich-Identität nur als „Maya“, als Illusion und Schein, betrachte. Dementsprechend ging Ramanuja von einer wirklichen Welterschöpfung aus, und ebenso davon, dass Gott die Einzelseelen als ewig tätige und erkennende Geistmonaden geschaffen habe. Zu ihnen und zur Welt verhalte sich Gott als personales Gegenüber, der sich im Herzen der Menschen und in vielen Erscheinungen in der Welt offenbart.⁷¹ Als Erlösungsziel ist dem Heiligen die ewige Gemeinschaft mit Gott, nicht das Aufgehen in ihm verheißen.⁷²

Die Auffassung von der Seele als unsterbliche und wesenhafte Einheit entspricht weitgehend derjenigen des Neuen Testaments⁷³ und der alten Kirche und ist in der orthodoxen sowie der katholischen Kirche maßgeblich geblieben.⁷⁴ Die Reformation hat, auf der Grundlage eines (missverstandenen) Aristotelismus eine Mittelstellung eingenommen, mit der Idee eines „Seelenschlafs“ im Tode,⁷⁵ während in der Moderne und mit ihr im Protestantismus vielfach die Idee einer „Seele“ als vom Leib unterscheidbarer Entität bestritten wird⁷⁶ und von daher eine gewisse Affinität zu buddhistischen Vorstellungen einer nicht wesenhaften Selbstidentität des Menschen besteht.

Für den Yoga bedeutet Ramanujas Theologie von der ewigen Unterschiedenheit von Gott und menschlicher Seele, dass nicht die im Inneren zu erreichende Einheitserfahrung erstrebt wird, in Überwindung aller leiblichen, emotionalen und intellektuellen Bedingtheit, wie im klassischen Yoga und Advaita Vedānta, sondern dass die göttlich-menschliche Polarität zum Ausgangspunkt wird. Im Bhakti-Yoga geschieht dies durch liebende Versenkung in das (offenbarte) Wesen Gottes⁷⁷.

Im tantrischen Yoga und Hatha-Yoga, der von der schivaitischen Theologie aufgenommen und weiter entwickelt wurde, wird die Gestalt Shivas und seiner Gattin, Shakti zum Leitbild für das yogische Geschehen, indem Shiva die transzendente, ewige und unbewegte Geistigkeit repräsentiert, Shakti das Dynamische und Geschöpfliche, die Leiblichkeit, die in der Meditation als durch die Ausrichtung auf den göttlichen Geist geweckt wird, als psychophysische Energie, als „Kundalini“, aufsteigt und zur Vereinigung und Begegnung mit ihm strebt.⁷⁸ Mit dieser Ikonographie wird das Leibliche, Psychische und Energetische in den Bereich des Göttlichen einbezogen, ohne die Kategorie göttlicher Transzendenz aufzuheben: „In der Kundalinî offenbart sich die Shakti, die göttliche kosmische Schöpfungskraft, im Individuum. Wird sie erweckt, so erhebt sie sich, gleich einer Schlange, durch die sechs Cakras und erreicht schließlich das Sahasrâra-Cakra über dem Scheitelpunkt des Kopfes... Dieser wird als der Ort visualisiert, wo Shiva residiert, der das kosmische Bewusstsein symbolisiert. Er wird nun mit seiner Gemahlin der Shakti vereinigt...“⁷⁹ Diese Einung wird entweder im Bild der geschlechtlichen Vereinigung des göttlichen Paares wiedergegeben, oder, ursprünglicher, im Bild Shivas als des „Erz-Yogis“ selbst, in der Vorstellung der Entfaltung der „Shakti“ genannten polaren Elemente und Kräfte, wobei „Shakti“ ähnlich

⁶⁹ *Bhagavadgîtâ* XII, 2 – 4, Ausg.: Lienhard, Siegfried (Übers. und hrsg.), *Die Bhagavadgîtâ. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radakrishnan*, Wiesbaden (etwa 1950): R. Löwith, S. 334

⁷⁰ „Maya“, in: in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.177f.

⁷¹ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder – eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, (3. Aufl.), 1974; Alfred Kröner Vlg., S.262f.

⁷² a.a.O., S. 265

⁷³ *1. Petrus* 3, 19; 4, 6; *Offenbarung* 6, 9 - 11

⁷⁴ Flogaus, Reinhard, *Theosis bei Palamas und Luther – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, 1997: Vandenhoeck und Rupprecht, S. 141

⁷⁵ „Seelenschlaf“, in: Wikipedia – die freie Enzyklopädie: <http://de.wikipedia.org/wiki/Seelenschlaf> (28. 10. 2012)

⁷⁶ vgl.: „Seele“, in: *Wikipedia die freie Enzyklopädie*, : <http://de.wikipedia.org/wiki/Seele> (28. 10. 2012)

⁷⁷ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder – eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, (3. Aufl.), 1974; Alfred Kröner Vlg., S. 264

⁷⁸ „Kundalinî, Kundalinî-Shakti“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 157f.

⁷⁹ „Kundalinî, Kundalinî-Shakti“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 158

zwischen metaphysischer Abstraktion und hypostasierter Gestalt oszilliert, wie etwa die Gestalt der „göttlichen Weisheit“ im Alten Testament.⁸⁰ Ikonographisch wird dies in der Gestalt des - sich aus der Meditation erhebenden – „tanzenden Shiva“ mit einer weiblichen und einer männlichen Körperhälfte dargestellt, die zugleich das Ewige und die Schöpfung symbolisiert,⁸¹ – einer hierzulande weithin bekannten, als Bronzeplastik in vielen Yogastudios vorzufindende Figur.

Die hier erwähnte „Chakren“-Lehre gehört inzwischen zu den ikonischen Merkmalen des Yoga und ist vielen Zeitgenossen geläufig. Chakra oder Cakra werden vorgestellt als „feinstoffliche Energiezentren im Subtilkörper, deren Funktion darin besteht, die durchströmende Kraft zu transformieren und zu verteilen. Nach der Lehre des Tantra gibt es sieben Chakras, von denen sechs entlang der Wirbelsäule im physischen Körper visualisiert werden, wobei sie ... einer anderen Ebene angehören, die mit der physischen korreliert. Das siebte ... befindet sich über dem Scheitelpunkt des Kopfes. Die Cakras bilden gleichsam die Schnittstellen zwischen dem Körperlichen und dem Psychischen und werden durch das Aufsteigen der Kundalinî aktiviert...“⁸² Die Energienlehre, die mit den Begriffen des Prâna, der Kundalinî und den Chakren verbunden ist, wird so mit der Atemtechnik und der Metaphysik des Atems, die mit gleichfalls mit dem Begriff des Prâna verbunden ist in einer Praxis des Yoga verbunden.⁸³

Diese Vorstellungen sind für die Frage nach der Anthropologie der am meisten in unserem Land praktizierten „fernöstlichen“ Spiritualität wesentlich und bestimmen die Vorstellungswelt der rezipierten Meditationsformen – und auch der „fernöstlichen“ Gesundheitslehren, wie dem Ayurveda – weit mehr als die der klassischen hinduistischen und buddhistischen Metaphysik. Dies gilt um so mehr, als buddhistische und hinduistisch-yogische Meditationslehren oft nicht trennscharf rezipiert werden,⁸⁴ sondern, vermittelt insbesondere durch das gemeinsame Erbe des Tantra, aber auch durch eine esoterische bestimmte Rezeptionsvoraussetzung, in gewisser synkretistischer Vermischung miteinander⁸⁵, wie vielfach zu beobachten ist und zum Eindruck einer diffus-allgemeinen „fernöstlichen Spiritualität“ führt.

Gautama Buddha, der die yogische Meditation selbst praktizierte und ihre Lehre, in einer Überlieferungsstufe vor Patañjali, weitgehend übernahm, verwarf sowohl den Begriff eines absoluten Gottes, „Brahma“, als auch eines absoluten (innersten) Selbst, „Âtman“ und machte die Selbst- und Gottlosigkeit zum Ausgangspunkt seiner Lehre. Zu beachten ist jedoch, dass die herrschende brahmanische Theologie zur Zeit des Gautama Buddha von der Transzendenz-Bewusstheit der vedantischen und Advaita-Theologie noch weit entfernt war. Diese hat sich vielmehr auch in Reaktion auf die buddhistische Kritik herausgebildet. In dem Maß, in dem dies geschah, hat zugleich der Hinduismus, ab dem 6. Jahrhundert, das weitgehend buddhistisch gewordene Indien zurückgewonnen, so dass der Buddhismus heute jenseits der Grenzen Indiens existiert.

Im Buddhismus selbst, wurde an die Stelle der intuitiven, meditativen Erfahrung der Einheit mit Gott, die der „Leere“ gesetzt. Im Mahayana-Buddhismus hat diese Eigenschaften einer negativen Gottes-Bestimmung als „absoluter Transzendenz“ in radikaler Verneinung jeglicher „Substantialität“ der Welt und des Ich, angenommen hat. Auf dieser Grundlage ist ein „theologischer“ Dialog zwischen Buddhismus und Christentum möglich geworden. Darüber berichten in einer guten Übersicht, die historische und systematische Perspektiven vereint, Walen Lai und Michael von Brück in *Buddhismus und Christentum*.⁸⁶

Für die Behandlung „fernöstlicher Religiosität“ ist somit zu beachten, dass die Matrix beider Meditationslehren, des Yoga wie des Zen, ebenso wie die zugehörigen Theologien bzw. Philosophien indisch ist,

⁸⁰ Weisheit Salomo, 7.26f.

⁸¹ zum mythologischen Hintergrund sowie zur shivaitischen Theologie siehe: Kramrisch, Stella, *The Presence of Shiva*, Princeton, 1981: Princeton University Press, S. 199ff.

⁸² „Cakra“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 69

⁸³ Trökes, Anna, „Pranayama in den Yoga-Quellen“, in: Haardt, Uwe und Beck, Matthias (hrsg.) *Yoga und Atem: Pranayama spezial: Alles über yogische Atemtechniken und die Vitalkraft des Prana*, (Yoga – aktuell, spezial Nr. 2.), Wiggensbach, 2012: Yoga Verlag GmbH, S. 31 - 36

⁸⁴ so etwa in: Iding, Doris, „Atem und Emotionen“ in: Haardt, Uwe und Beck, Matthias (hrsg.) *Yoga und Atem: Pranayama spezial: Alles über yogische Atemtechniken und die Vitalkraft des Prana*, (Yoga – aktuell, spezial Nr. 2.), Wiggensbach, 2012: Yoga Verlag GmbH, S. 15 - 16

⁸⁵ vgl.: Kripal, Jeffrey J., *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago, 2007: Chicago University Press, S. 72

⁸⁶ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag

so dass die heutigen Unterschiede beider aus den Auseinandersetzungen um angemessene Begriffe der vorfindlichen und der absoluten Wirklichkeit, die am Ende des vedischen Zeitalters aufbrachen, hervorgegangen sind. Für die theologische Auseinandersetzung mit beiden bedeutet das jedoch, dass die größere begriffliche und religiöse Nähe des Hinduismus und Yoga zum Christentum im Vergleich zum Buddhismus festzuhalten ist, die ein differenzierendes Vorgehen in der Erschließung beider erfordert und es verbietet, beide unterschiedslos als Formen „fernöstlicher Religiosität“ zu behandeln – etwa unter dem beliebten Stichwort der „Selbsterlösung“, das auf den Yoga und Hinduismus noch weniger zutrifft, als auf den Buddhismus – bei ersterem, indem das „vorgängige Handeln Gottes“ auch im Hinduismus vorausgesetzt wird⁸⁷, bei letzterem indem dieser polemische Begriff eine „Ich“ - Bezogenheit impliziert, von der im Buddhismus gelehrt wird, dass sie gerade der Erlösung und „Befreiung“ diametral entgegensteht. K. Nishitani, der sich als Religionsphilosoph des Mahayana Buddhismus intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt hat, argumentiert, dass die „Personalität“ in der Weise des Bezuges zu einer transzendenten Wirklichkeit zu suchen sei, die der Buddhismus aufgrund ihrer absoluten Transzendenz als „Nicht-Seinshaft“ oder „leer“ bestimme, nicht aber durch die Erscheinungsform des transzendenten „Ganz Anderen“.⁸⁸

Ferner ist zu beachten, dass selbst die Vorstellung Gottes, die im Yoga mit den beiden Begriffen des „Purûsha“, des göttlichen Geistes (wörtlich: „Mensch“), auch als Synonym zu „Âtman“ verwendet,⁸⁹ und des „Îshvara“⁹⁰, des Schöpfers der Welt, verbunden ist, gleichfalls nicht ohne Weiteres gegen eine personale Gottesauffassung gestellt werden kann. Dies wird in der Weiterentwicklung der Theologie des Yoga im Advaita-Vedanta deutlich, in dem der zunächst pantheistisch anmutende Begriff Gottes sowohl Dynamis wie personale Selbstkundgabe umfasst⁹¹, worin der Keim zur späteren personal-theistisch akzentuierten Theologie des Ramanuja gelegt ist, der sowohl der Individualität des Menschen wie der Welt im gegenüber zu Gott eine hohe Bedeutung zugeschrieben hat, die er gegenüber der Einheitsmystik des Advaitas Shankaras verteidigte, die mit dem Begriff des Brahman eng verbunden ist.⁹² Darin kommt Ramanuja der Intention christlicher Theologie näher, für welche die Differenz von Gott und Mensch trotz des Gedankens der Teilhabe an Gott durch den Hl. Geist konstitutiv ist. Im Hinblick auf beide Positionen darf daran erinnert werden, dass die christliche Theologie in der Unterscheidung des einen Wesens des trinitarischen Gottes und seiner Selbstkundgabe in drei Personen diese Spannung ebenfalls zu umfassen sucht.

Die Ausführung zum Lehrplan in „Linkebene 10.3“: „*darauf zu achten, dass die Grundzüge des Hinduismus wirklich nur soweit behandelt werden, wie es zum Verständnis des Buddhismus notwendig sind*“⁹³ ist auf diesem Hintergrund zumindest rätselhaft und unverständlich, wenn man die positive Anweisung zur Erläuterung der Begriffe Brahman und Karma dagegen beachtet. Indem der Buddhismus den Begriff des Brahma, somit Gottes, negiert und indem diese Negation konstitutiv für den Buddhismus ist, ist nicht ersichtlich, wieso dieser als Vorstufe für den Buddhismus behandelt werden sollte. Trotz dieser Negation beruht der Buddhismus nicht auf dem Begriff des Brahma und kommt ohne ihn aus. Indem der Lehrplan jedoch ausdrücklich zur Behandlung des Yoga auffordert, ist der Ort für die eigenständige Behandlung dieses Begriffs bezeichnet.

Ebenso wäre es kurzschlüssig, den Begriff des Karma als hinduistische „Vorstufe“ zu behandeln, etwa dergestalt, dass mit Karma und Samsara ein Problem hinduistischer Metaphysik bestanden habe, das Gautama Buddha mit seiner Erlösungslehre überwunden habe. Wie oben dargestellt, unterscheiden sich die hinduistische und buddhistischen Erlösungslehren, die auf beide Begriffe Bezug nehmen grundlegend und sich nicht von einander ableitbar. Den Hinduismus als Verstehensgrundlage für den Buddhismus zu behandeln, ist nicht zuletzt auch

⁸⁷ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd. 2, S. 675ff.

⁸⁸ Nishitani, Keiji, *Was ist Religion?*, Frankfurt a.M., 1986: Insel Verlag, S.92

⁸⁹ „Purusha“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 223f.

⁹⁰ „Îshvara“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S.121

⁹¹ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S.39

⁹² Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd. 2, S. 617

⁹³ ISB – Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung (Hrsg.), *Lehrplan für das Gymnasium. Jahrgangsstufen Lehrplan. Jahrgangsstufe 10. Evangelische Religionslehre.*: <http://www.isb-gym8-lehrplan.de/contentserv/3.1.neu/g8.de/index.php?StoryID=26209>

deshalb systematisch wie historisch unangemessen, indem die Systeme des Hinduismus (einschließlich des klassischen Yoga) in der Auseinandersetzung mit den selben Problemen vedischer Theologie und religiöser Praxis entwickelt wurden, wie der Buddhismus und vielfach als Antworten auf die Herausforderungen durch die buddhistische Kritik entstanden sind. In dieser Hinsicht wäre es historisch richtiger vom Buddhismus als Voraussetzung für den Hinduismus zu sprechen.

1.5. Zur Gestalt des Gautama Buddha und zur Geschichte des Buddhismus im Kontext der Auseinandersetzung mit „fernöstlicher Spiritualität“

Der Lehrplan macht „*Grundzüge der Biographie Buddhas*“ zur Aufgabe. Eine ausgezeichnete Orientierung über den historischen Buddha, die Entwicklung des Buddhismus, seine konfessionelle Entfaltung, seine Lehren und Praxis gibt von Werner Trutwin in seinem Arbeitsbuch zur Sekundarstufe II: *Die Weltreligionen - Buddhismus*.⁹⁴

Gautama Buddha eignet sich für einen Vergleich mit Jesus Christus, indem beide einige formale Entsprechungen haben: beide sind nicht nur Religionsstifter gewesen, durch ein Berufungserlebnis dazu geführt, wie etwa Moses oder Mohammed, sondern haben in ihrer jeweiligen Religion selbst zentrale Heilsbedeutung.

Im Buddhismus wird von den „der Körpern des Buddha“ (in der „Tri-Kaya-Lehre“) gesprochen⁹⁵: 1. vom historischen, „irdischen Buddha“ (Siddharta Gautama), dem „Erscheinungs- oder Wandlungskörper“, 2. vom prä-existenten „transzendenten Buddha“, dem „Wonne – oder Entzückungskörper“, und 3. vom Buddha als Verkörperung der (ewigen, transzendenten) Wahrheit und der Lehre, dem „Dharma-Körper“.⁹⁶ Die Entsprechungen zur Christologie sind unschwer zu erkennen: 1. zum „irdischen Jesus“, 2. zum „ewigen Sohn Gottes“, der inkarniert ist, und 3. zur Identifikation Jesu Christi mit der Wahrheit und dem „Logos“, gemäß dem Johannes-Prolog, der alle drei Gestalten ausführt⁹⁷. (Es ist reizvoll, mit Schülern diese Entsprechungen und die Unterschiede dabei zu besprechen, und dabei ihre christologischen Kenntnisse zu vertiefen.)

Dieser Heilsbedeutung beider entsprechend gibt es für beide Geschichten um ihre Ankündigung und wundersame Geburt sowie ihre Kindheit und Jugend. Eine wunderbare kleine Sammlung von Geschichten zur vorgeburtlichen Ankündigung, zur wundersamen Geburt und Entwicklung des Gautama Buddha bis zu seiner Erleuchtung aus der buddhistischen Überlieferung, die in ihrem Charakter den ersten Kapiteln des Lukas-Evangeliums vergleichbar ist, enthält das Buch von Andreas Gruschke, *Das Leben des Buddha*.⁹⁸ Auf der Grundlage dieser Geschichten lässt sich ein schöner Vergleich mit den Geschichten bei Lukas⁹⁹ durchführen. Schüler entdecken dabei sowohl frappante Entsprechungen wie bedeutsame Unterschiede.

Beide Gründer sind zugleich als „Reformer“ ihrer angestammten Religionen aufgetreten – eine Perspektive, die womöglich eine besondere Resonanz des Buddhismus im Protestantismus hervorrufen kann.

Die „Kirchengeschichte“ des Buddhismus entspricht in vielen Zügen derjenigen des Christentums, indem beide aus der Beauftragung der jeweiligen ersten Jüngergemeinschaften entsprang, und indem beide Religionen mit Gemeinden, Orden, Konzilien, kodifizierter Lehrentwicklung und konfessioneller Differenzierung¹⁰⁰ einige strukturelle Parallelen aufweisen.

1.6. Zur Lehre und Spiritualität des Buddhismus

Die Aufgabe des Lehrplans: „*Grundvorstellungen des Buddhismus: Lehre und Grundsätze der Lebensführung, buddhistische und christliche Glaubensvorstellungen in Beziehung zueinander setzen*“ umfasst Dogmatik und Ethik des Buddhismus. Ein Kernstück der Buddhologie, die „Tri-kaya-Lehre“ haben wir im vorigen Abschnitt mit der „Zwei-Naturen-Lehre“ und der „Logos-Christologie“ in Vergleich gesetzt.

⁹⁴ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag

⁹⁵ Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 135ff.

⁹⁶ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag, S. 46

⁹⁷ *Johannes* 1, 1 - 18

⁹⁸ Gruschke, Andreas, *Das Leben des Buddha - Mit Bildern tibetischer Wandmalereien*, Freiburg i.B. 1999: Edition Herder

⁹⁹ *Lukas* 1 - 4

¹⁰⁰ Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 125ff

Die grundlegende Differenz zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ist der Atheismus des Buddhismus. Gautama Buddha selbst hat die Idee eines höchsten Weltenherrn und Schöpfers „Īshvara“ ausdrücklich abgelehnt, als undenkbar und jeder Logik widersprechend: „*The idea of Īshvara is proved false by rational argument, and all such contradictory assertions should be exposed*“¹⁰¹. Mit „widersprüchlichen Behauptungen“ meinte er, dass die Idee der Vollkommenheit Gottes mit personalen Gefühlen unvereinbar wäre, ebenso, dass die Unvollkommenheit der Welt im Widerspruch zur Annahme eines vollkommenen höchsten Wesens stünde. Im Hinblick auf den apophatischen Weg der Gotteserkenntnis, vom Bedingten und Sagbaren zum Unsagbaren und Vollkommenen zu gehen, das nur intuitiv erfassbar sei, also zum Weg der mystischen Gotteserkenntnis, urteilte Gautama Buddha: „*If, as theists say, God is too great for man to be able to comprehend Him, then it follows that His qualities also surpass our range of thought, and that we neither can know Him nor attribute to Him the quality of a creator.*“¹⁰² In der buddhistischen Philosophie ist die atheistische Argumentation erweitert worden, etwa um die Gedanken, dass die Idee eines höchsten Weltenherrn und Schöpfers mit der Idee menschlicher Freiheit und absoluter Gerechtigkeit unvereinbar sei.¹⁰³ Gottheiten im Sinne von höheren, körperlosen und langlebigen (himmlischen) Wesen, die sogar Einfluss auf das Leben der Menschen und den Gang der Ereignisse nehmen könnten, wurden von Gautama Buddha jedoch akzeptiert, und haben die Entwicklung des Buddhismus in allen seinen Konfessionen nachhaltig geprägt, indem den Gottheiten als höheren Mächten viel Raum gegeben wird,¹⁰⁴ so dass die faktische religiöse Wirklichkeit des Buddhismus weithin die eines Polytheismus auf atheistischer Grundlage ist. Für Buddha gehörten Götter zur Einrichtung der Welt, so wie es Geister und Engel geben mag. Im Hinblick auf Gott im eigentlichen und absoluten Sinne war seine Haltung jedoch entschieden atheistisch. Diese fundamentale Position des Gautama Buddha wird im gegenwärtigen buddhistisch-christlichen Dialog gerne ignoriert. So schreibt von Brück in *Buddhismus und Christentum*, „*Schweinitz spricht von einem ‚erfüllten und unerfüllten Buddhismus im Christentum‘ und einem erfüllten und unerfüllten Christentum im Buddhismus‘. ... Der Atheismus des Buddha könne überhaupt nicht mit dem neuzeitlich-europäischen Atheismus verglichen werden. Buddha sei nicht gottlos, sondern lehne den persönlich-anthropomorphen Gottesbegriff ab, und zwar nicht um Gott zu leugnen, sondern aus Ehrfurcht vor der unaussprechlichen Größe Gottes ... er stehe damit ‚lebendigen Gottesgedanken vielleicht näher als das anthropomorphe Gottesbild, das sich so viele Christen machen‘*¹⁰⁵. *Wir können von Schweinitz zustimmen.*“¹⁰⁶ Von Brück und Von Schweinitz ignorieren hier geflissentlich, dass eine transzendente Vorstellung Gottes, die über anthropomorphe Vorstellungen hinausgeht, dem Gautama Buddha durchaus bekannt war und von ihm ausdrücklich und in polemischer Schärfe abgelehnt wurde. Anthropomorphe Gottesvorstellungen, die „vielen Christen“ zugeschrieben werden, haben Gautama Buddha nicht beunruhigt, wie seine Akzeptanz von personalen Göttern als höheren Wesen zeigt – wie in der ikonographischen Darstellung seiner Anrufung der Erdgöttin Sthavara als Zeugin seiner Erleuchtung festgehalten.¹⁰⁷ In seiner Kosmologie wird jedoch die Idee einer einzigen Ursache der Welt und eines einheitlichen Grundes der Welt, wie sie mit einem auch philosophischen Monotheismus – sei es eines Pantheismus, eines Panentheismus oder einer strikt transzendenten Gottesidee - verbunden ist, ausdrücklich abgelehnt mit dem Hinweis auf die Lehre vom „bedingten Entstehen“, das alles durch alles bedingt und verursacht sein lässt¹⁰⁸ und somit polyzentrisch ist. Was den beschworenen „lebendigen Gottesgedanken“ betrifft, so haben beide wohl ignoriert, dass Gautama Buddha es ausdrücklich als unsinnig abgelehnt hat, einem höchsten Wesen das Attribut der „Lebendigkeit“ zuzuschreiben. Die

¹⁰¹ Gautama Buddha, zitiert nach der *Buddhacarita* des Ashvagosa, loc. cit.: Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 386, Fn. 214

¹⁰² Gautama Buddha in *Bodhicaryāvātara*, loc. cit.: Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 386, Fn. 214

¹⁰³ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 387

¹⁰⁴ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 505

¹⁰⁵ Von Schweinitz, H., *Buddhismus und Christentum*, München, 1955: Ernst Reinhard Verlag, S. 47

¹⁰⁶ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 204

¹⁰⁷ „Bhumisparsha Mudra, Earth-Touching Gesture“ in: <http://www.dharmasculpture.com/buddha-bhumisparsha-mudra-sanskrit-earth-touching-gesture.html>

¹⁰⁸ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag, S. 61, vgl.: Schumann, Hans Wolfgang, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten, 1976: Walter Verlag, S. 80f.

wie es scheint absichtsvoll schwammigen, schwärmerischen und unhistorisch vereinnahmenden Aussagen können sind wohl am zutreffendsten als Ausdruck eines – im dialogischen Verstehen des Anderen vielleicht unvermeidlichen - Synkretismus zu deuten, wie es die Formel vom „unerfüllten Buddhismus im Christentum“ nahe legt. Die Zielperspektive, die von Brück im nächsten Absatz zu erkennen gibt: *„Wir meinen auch, dass von Schweinitz Recht hat, wenn er schreibt: ‚Erst wenn wir den schweigenden, unerforschlich erhabenen Daseinsgrund wiedergefunden haben, können wir das Licht aufleuchten sehen, das in dem aus der anfanglosen Weltenursache heraustretende schöpferische Lebensprinzip, das wir Christus nennen, in Erscheinung getreten ist‘*¹⁰⁹,¹¹⁰ ließe sich auch im Rückgriff auf christliche patristische Theologie einholen.¹¹¹ Die ambivalente Formulierung von der „anfanglosen Weltenursache“ ist wohl eher buddhistisch zu lesen, gemäß der Lehre von bedingten Entstehen als Negation eines Uranfangs und einer absoluten Ursache, als christlich, indem die „anfangslose Weltenursache“ keinesfalls „schweigend“ ist, sondern, ausgehend von der Person des Vaters und Schöpfers in der Person des Heiligen Geistes „gesprochen hat durch die Propheten“, wie es die Formulierung des Nizänums darlegt.¹¹²

Von Brück versucht, die christliche Trinitätslehre und die Trikaya-Lehre sowie die spezifische Interpretation des Nirvana des Mahayana Buddhismus auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen. Die Hypostase des „Vaters“ wird hierbei im Sinne der Lehre von der „Leerheit“ („Shūnyatā“) interpretiert.¹¹³ Dazu beruft er sich auf den amerikanischen Theologen John Cobb, der von der buddhistischen Ontologie der „Leerheit“ („Shūnyatā“) als Bestimmung der absoluten Wirklichkeit ausgeht, diese zugleich als absolute Potentialität deutet und den Begriff Gottes als höchste Präsenz mit dem Begriff der „Aktualität“ zu fassen versucht.¹¹⁴ Ohne es zu benennen, greift er damit die neuplatonische vermittelte aristotelische Unterscheidung von Sein und Energie auf, die bei Thomas von Aquino zur Bestimmung der Gegenwärtigkeit Gottes verwendet wurde. Von Brück folgert: *„Die ist eine Antwort auf Abe Masao und die Kyoto-Schule, die behauptet, dass der Begriff des Absoluten Nichts höher, tiefer und inklusiver sei als der christliche Gottesbegriff, weshalb das Sein Gottes als gegründet im absoluten Nichts gedacht werden müsse. Die Philosophen der Kyoto-Schule berufen sich dabei wiederholt auf Meister Eckharts Rede vom Urgrund oder Ungrund bzw. dem ‚Gott über Gott‘*¹¹⁵. *Was aber ist mit Cobbs Unterscheidung von Wirklichkeit und Aktualität der Wirklichkeit gewonnen? Wird hier vielleicht nur die gute alte Ontologie des Höchsten Wesens in die Begrifflichkeit der Leere übersetzt, so dass eine Art ‚Me-Ontologie‘ gedacht wird, die in der westlichen Philosophie auch ohne buddhistische Nachhilfe immer schon bekannt war und vom Neuplatonismus über Jakob Boehme bis zu Schelling anzutreffen ist: Indem Gott völlig ‚leer‘ jeder Bestimmung ist, ist er vollkommen ‚voll‘ und offen für jede Bestimmung? John Cobb meint, dass der Mahayana-Buddhismus diese Zusammenhänge radikaler formuliere und darum eine tiefere Einsicht in die Wirklichkeit habe als das Christentum. Demgegenüber habe das Christentum allerdings einen anderen Vorzug: Durch seine Denkform könne das Gute, bzw. das moralisch Rechte begründet werden. ...Gott kann auch als das letzte Prinzip des Rechten verstanden werden, ohne dass Er gleichzeitig als metaphysische arché von aller Realität begriffen würde ... (Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit)... Gott wäre, wie der Buddha, der Erleuchtete, der in vollkommener ‚Leere‘ die Freiheit zu echter Gerechtigkeit hat, die Offenheit, die jedem und allem gerecht werden kann.*¹¹⁶

Was von Brück hier übersieht, ist, dass der Neuplatonismus gleichfalls eine „negative Ontologie“ enthält, indem er den Begriff Gottes, des Ursprungs als über jeglichem „Sein“ stehend bestimmt: *„It is precisely because there is nothing within the One that all things are from it: in order that Being may be brought about, the source must be no Being but Being’s generator ... the One is perfect and, in our metaphor, has overflowed, and in its exuberance*

¹⁰⁹ Von Schweinitz, H., *Buddhismus und Christentum*, München, 1955: Ernst Reinhard Verlag, S. 47

¹¹⁰ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 205

¹¹¹ Felmy, Karl Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart - eine Einführung*. Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 25ff.

¹¹² Felmy, Karl Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart - eine Einführung*. Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 107ff.

¹¹³ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 437

¹¹⁴ ebd.

¹¹⁵ Ueda, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen*, Gütersloh, 195: Gütersloher Verlagshaus

¹¹⁶ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 437f.

produced the new: this product has turned to its begetter and been filled and has become its contemplator...”¹¹⁷

Was hier jedoch mitbedacht ist der Übergang vom Nicht-Seienden zum Seienden und dessen Rückwendung zum göttlichen Ursprung. Von einer Beliebigkeit der Seinszuschreibungen kann jedoch keine Rede sein, indem diese Rückkehr („epistrophé“) inneren Kriterien folgt, die eine kritische Instanz gegenüber bloßer Vergötzung des Seienden enthalten. Das hat diese Philosophie für die Kirchenväter rezipierbar gemacht und hat die Grundlage für die christliche Mystik gelegt.¹¹⁸ Die Dialektik von Leere, im Sinne von Ablegen sowohl von unzulänglichen Attributen über Gott und der Fülle der Gotteserfahrung, die ihren Spiegel in der asketischen Praxis und im Ablegen von Selbstbezogenheit hat, ist es was den (Mahayana-)Buddhismus und mit ihm den Zen so offenkundig faszinierend für die durch von Brück und Lai angeführten Theologen macht. Diese Polarität ist in der patristische Theologie mit dem Begriff des „Pleroma“ der „Fülle“ der Gotteserkenntnis meint¹¹⁹, Die Polarität von Leere und Fülle im mystischen Prozess bei Meister Eckhart, welche die Philosophen der Kyoto-Schule so fasziniert, sind neuplatonischen Denkformen.¹²⁰ Es wäre sinnvoll, sie als solche anzuerkennen.

Indem J. Cobb den Begriff Gottes des Vaters, und die Hypostase des Vaters durch Identifikation mit dem Nirvana nach Lesart des Mahayana wesentlich verändert, bestimmt sich das Verhältnis des Sohnes zum Vater v.a. als „Gottverlassenheit“, die mit dem Motiv der „Kenosis“ unter Bezug auf Phil. 2, 5 – 11 gedeutet wird. Von buddhistischer Seite, durch Masao Abe, wird dies so gedeutet, dass hier nicht nur Christus sein seiner himmlischen Gottheit entäußert habe, um als Mensch geboren zu werden, sondern, dass Gott selbst sich seiner Gottheit entäußert habe. Damit wird der Gedanke der „Shûnyatâ“ in die Deutung der Inkarnation Christi als „Kenosis“ eingetragen¹²¹ und auf die gesamte Trinität ausgeweitet. Von Brück verweist dazu auf Hans Küngs Einwand, dass die Kirchenväter dies als „Patripassianismus“ abgelehnt hätten.¹²² Küng deutet den Philipper-Hymnus statt dessen als Aussage über das Motiv des Gehorsams des Sohnes. Von Brück verweist wiederum auf die theopaschitische Akzentsetzung Jürgen Moltmanns in *Der gekreuzigte Gott* als Grundlage dafür das Motiv der Kenosis in den Begriff Gottes insgesamt einzutragen.¹²³ Die Differenz zwischen der Deutung der Kenosis auf das Leiden hin und derjenigen auf die Erfahrung der „Leere“, die in Resonanz zum neuzeitlichen Nihilismus steht, bleibt dabei unausgesprochen und ist durch die Theodizeefrage vermittelt.

Als Weg zur Verständigung über die beiden zentralen Motive, der Kenosis christlicherseits und der Shûnyatâ seitens des Mahayana, schlägt von Brück vor, die damit verbundenen existentiellen und spirituellen Erfahrungen auszutauschen und sie gegenseitig als zur Deutung der jeweils eigenen Erfahrung heranzuziehen, wie er es durch Masao Abe vorgeführt sieht, ohne eine Aufhebung beider Motive in einem gemeinsamen System herbeiführen zu können.¹²⁴ Mit der Konzentration auf diese beiden Motive wird der Weg gewiesen, im christlich-buddhistischen Austausch die jeweilige spirituelle Erfahrung Jesu Christi und des Gautama Buddha ins Zentrum zu rücken und die Frage der jeweiligen Bestimmung der „letzten Wirklichkeit“ von hier aus zu behandeln.

Indem die letzte bedingende Wirklichkeit als „Lehrheit“ („Shûnyatâ“) bestimmt wird, entsteht eine gewisse Nähe zwischen der biblischen Lehre von der Unsagbarkeit und Nicht-Abbildbarkeit Gottes und mehr noch, mit der neuplatonischen Lehre, dass Gott in sich wesentlich über allem „Sein“ ist, somit nur negativ als reiner „Urgrund“ bestimmbar sei, dessen Selbstkundgaben bereits Selbstbegrenzungen enthalten, die Identität und

¹¹⁷ Plotin, *Enneaden* V. 2 [11], ed.: Mackenna, Stephen (transl.), Dillon, John (abr., intr., ann.), *Plotinus- The Enneads*, London, 1991: Penguin Books, S. 360; siehe auch: Proklos Diadochos, *Stoicheiosis Theologike*, 77 und 87: ed.: Dodds, E. R. *Proclus – Elements of Theology* (rev. Text mit Übers. und Kommentar), Oxford, 1963. Oxford University Press, S. 73, 81

¹¹⁸ Paulos Mar Gregorios, *Cosmic Man – The Divine Presence. The Theology of St. Gregory of Nyssa*, New York, 1988: Paragon House, S. 102f.

¹¹⁹ Paulos Mar Gregorios, *Cosmic Man – The Divine Presence. The Theology of St. Gregory of Nyssa*, New York, 1988: Paragon House, S. 102f., 185f

¹²⁰ Beierwaltes, Werner, „'Und daz Ein machet uns saelic' – Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung“, in: Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M., 1998: Vittorio Klostermann, S. 100 - 130

¹²¹ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 449

¹²² von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 447

¹²³ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 452

¹²⁴ von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, München, 1997: C.H. Beck Verlag, S. 453ff.

„Personalität“ schaffen – die neuplatonisch gedacht, in sich auf ihren höheren und umfassenderen Grund verweisen. Diese Lehre ist in die Mystik des Mittelalters eingegangen und findet sich besonders bei Meister Eckhard ausgebildet. Ihm zufolge bildet die Selbstentäußerung Gottes in Christus einen Weg vor, den der Meditierende gleichsam zurückverfolgen soll. Mit der „Christusgeburt“ in der Seele ist dem Menschen ein Ausgangspunkt des Aufstiegs zu Gott gegeben, indem er dazu gelangt, sein Verständnis Gottes von allen „Eigenschaften“ zu entkleiden, um so zur Fülle der Erfahrung Gottes zu gelangen. Es ist eine Erfahrung der „Leerheit“ an Bestimmungen, die zugleich die „Fülle“ in sich birgt.

Diese mystische Erfahrung ist jener des meditativen Mahayana-Buddhismus, des Zen, sehr nahe. Zen Praktizierende berichten, dass das existentielle Erfassen des „Nirvana“, dieser Leere des absoluten Grundes mit der Erfahrung ungeheurer „Fülle“ einhergehe, indem der Abschied vom „Grunde“ als der eigentlich begründenden Wirklichkeit diesen in der gegenwärtigen Erscheinung aufhebt. Die Ästhetik des Zen ist durch und durch davon geprägt. Das Erscheinende wird in einer Gegenwärtigkeit erfasst, welche die Spur der Suche nach Transzendenz enthält.

Die Nähe der Zen-Erfahrung zur mystischen Lehre Meister Eckharts ist von bedeutenden japanischen Religionsphilosophen aufgenommen worden, so von Keiji Nishitani, ausführlich in seinem Buch *Gott und das Absolute Nichts*,¹²⁵ zusammengefasst auch im zweiten Kapitel seines Buches *Was ist Religion?*¹²⁶ und von Shizuteru Ueda, der eine faszinierende Studie zum Verhältnis von Meister Eckhard und dem Mahayana-buddhistischen Zen vorgelegt hat¹²⁷.

Mit der Bestreitung, dass ein Mensch einen überdauernden (ewigen) Wesenskern oder Seele habe, wird ein Anklang zur Lehre des Apostels Paulus von der Einwohnung Christi im Menschen als Überwindung der Selbstbezogenheit des Menschen erkannt. Shizuteru Ueda kritisiert jedoch, dass trotz dieser Selbst-Aufgabe ein Christ auf höherer Ebene dem „Selbst“ verhaftet bleibe, indem er es in Gott aufhebe, womit es erneut „substanziell“ begründet werde.¹²⁸

1.7. Zur Ethik und Anthropologie des Buddhismus

Die jeweiligen ethischen Werte entsprechen diesen zentralen Motiven. Die buddhistischen Regeln des „achtfachen Pfades“¹²⁹ in Verbindung mit den „vier edlen Wahrheiten vom Leiden“ lassen die zentralen buddhistischen Werte der Achtsamkeit, der Meditation, der Selbstlosigkeit (in jeder Hinsicht), der Integrität und der Rechtschaffenheit sowie der Gelassenheit deutlich werden, wenn sie in Verbindung mit der Spiritualität und Weltsicht des Buddhismus gebracht werden. Mit dieser „Kontextualisierung“ lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur christlichen Ethik und Werteordnung aufzeigen. Hilfreich ist in dieser Hinsicht das dialogisch konzipierte Taschenbuch des Buddhismuskundlers Heinz Bechert und des Theologen Hans Küng: *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus*¹³⁰, das den Buddhismus thematisch aus jeweils buddhistischer und christlicher Perspektive behandelt. Die intensive Beschäftigung Küngs hat auch in einem ausgezeichneten Film zum Buddhismus Ausdruck gefunden.¹³¹

Im Hinblick auf die Anthropologie des Buddhismus liegt die Sache eindeutig: gemäß der „Anâtman“-Lehre des Buddhismus wird jede Vorstellung eines durchgängigen, substantiellen Kernes eines Menschen, einer Seele, abgelehnt¹³²: „Das bedeutet, dass der Mensch nicht, wie in den biblischen Religionen und in der europäischen Philosophie, ein „Ich“ ist, das sich im Wechsel der Erscheinungen durchhält. Der Buddhismus

¹²⁵ Nishitani, Keiji, *Gott und das Absolute Nichts*, (japanisch: *Kami to Zettaimu*, Tokyo, 2. rev. Aufl., 1971)

¹²⁶ Nishitani, Keiji, *Was ist Religion?*, Frankfurt a.M., 1986: Insel Verlag, S. 99 ff.

¹²⁷ Ueda, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. Gütersloh 1965: Mohn Verlag

¹²⁸ Von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*. (mit einem Vorwort von Hans Küng), München, 1997: Beck Verlag, S. 172

¹²⁹ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag, S. 55

¹³⁰ Bechert, Heinz und Küng, Hans, *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus*, Gütersloh, 1990: GTB

¹³¹ Küng, Hans, *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, Folge 4: Buddhismus*, Grünwald, o. J.: Komplet-Media GmbH, im Internet einsehbar auf: <http://www.youtube.com/watch?v=KjNdhXzTV1w> (18-10-2012)

¹³² Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 321ff.

leugnet jede Ich-Substanz. ... Die ständig wechselnden Daseinsfaktoren führen nur zu stets neuen Zuständen, die sich auch wieder rasch verflüchtigen.“¹³³ Nagasenas Gleichnis vom Wagen, das die Person als Gestalt des jeweiligen Ganzen ihrer Konstituenten darstellt veranschaulicht das¹³⁴. Die Reinkarnationslehre, die zu den Prämissen der buddhistischen Erlösungslehre gehört impliziert dennoch nicht, dass ein ewiger und identischer Kern des Menschen bestehe. Die Ablehnung der „Âtman“-Vorstellung hängt eng mit der Ablehnung des „Brahman“ zusammen, indem „Gott“ und „Seele“ in der hinduistischen Theologie als im Innersten verwandt angesehen werden. Diese Anthropologie legt das Augenmerk auf die Wandlungen und das beständige Werden (und Vergehen) des Menschen und der Natur¹³⁵. Sie fordert dazu auf, vom „Selbst“ als Bezugspunkt abzusehen und sich statt dessen auf „Bewusstsein“ auszurichten. Ethik, Ästhetik, Spiritualität und Erlösungsvorstellung des Buddhismus sind davon wesentlich bestimmt. Ein Blick auf die japanische Gartenkunst, insbesondere auf die Zen-Gärten verdeutlicht diesen Einfluss,¹³⁶ der um das monastische Motive der Schlichtheit ergänzt wird. Entsprechendes gilt für die japanische „Tee-Zeremonie“¹³⁷. Im Unterricht kann auch von hier aus ein Zugang zu den Kernideen des Buddhismus und seiner Spiritualität eröffnet werden.¹³⁸

In dialogischer Perspektive kann die „Nicht-Selbst“- Lehre („An-âtman“ / „Anatta“-Lehre) des Buddhismus, und seine Verbindung mit der „Shûnyatâ“-Lehre, die den Zen prägt, in Verbindung zu Luthers grundlegender Intuition, sehen, die er in seiner Gnadenlehre entfaltete, in Bezug auf das Heil vollständig von sich selbst, ja von seinem „Selbst“ abzusehen, um ganz durch Christus neu konstituiert zu werden¹³⁹. Nun hat Luther keine Ontologie der Nicht-Selbsthaftigkeit oder Substanzlosigkeit vertreten, doch entspricht die Radikalität seiner spirituellen Anmutung des Buddhismus. Das ist von Zen-Buddhistischer Seite durchaus erkannt worden.

2. Zum gegenwärtigen Kontext und zur Geschichte der Rezeption von Yoga und Buddhismus in Deutschland und im europäischen Kulturkreis

Die Tiefe der Präsenz indischer Religion in unserer Kulturgeschichte zu erkennen, kann dazu dienen, das Phänomen der weiten Verbreitung von Yoga und Zen bei uns, und die Dynamik sowie Nachhaltigkeit ihrer Rezeption, zu erkennen.

2.1. Der lebensweltliche, „aktuelle“ Kontext des Interesses an Yoga und Zen als Grundlage des Themas und die Präsenz von Yoga und Zen in Deutschland

Der Lehrplan bezieht sich auf „aktuelles Interesse an fernöstlicher Religiosität“¹⁴⁰. Dieses Motiv der „Aktualität“ darf jedoch nicht so verstanden werden, als handle es sich dabei um ein „Modephänomen“, gewissermaßen vorübergehender Natur. Um die tief reichende Verwurzelung dieses Phänomens in unserer Kultur zu ermessen, ist es sinnvoll, einen Blick auf die etwa ein Jahrtausend währende Rezeption „indischer“ Spiritualität und asketischer Praxis in der Antike zu werfen, die das Fundament für die erneute Rezeption in der Neuzeit bildet. Den Umfang dieser antiken und neuzeitlichen Rezeptionen zu erkennen, hilft zu verstehen, dass es sich hier um Traditionen handelt, die längst und gründlich in unserer Kultur eingegangen sind. Die gegenwärtige organisierte Präsenz von Hinduismus und Buddhismus als Religionsgemeinschaften in unserem Land gibt diese Mächtigkeit

¹³³ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag, S. 59

¹³⁴ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Buddhismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag, S. 60

¹³⁵ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 Bde., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929), Bd.1, S. 319ff.

¹³⁶ Nitschke, Günter, *Gartenarchitektur in Japan*, Köln, 1991. Benedikt Taschen Verlag, passim

¹³⁷ Izutsu, Toshihiko und Izutsu, Toyo, *Die Theorie des Schönen in Japan – Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Köln, 1988: Dumont Buchverlag, S. 69ff.

¹³⁸ siehe etwa das von Schülerinnen einer 10. Klasse, Katrina-Luisa Neumann, Maria Held, Bianca Schwarz und Anna Ehemann, Gymnasium Hilpoltstein, 2011 erstellte Video: *Teezeremonie bei Katrina.wmv* : <http://www.youtube.com/watch?v=IYKzONtyvI>

¹³⁹ Lohse, Bernhard, *Martin Luther – Einführung in sein Leben und sein Werk*, München, (3. rev. Aufl.) 1997: C.H. Beck, S. 168

¹⁴⁰ ISB – Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung (Hrsg.), *Lehrplan für das Gymnasium. Jahrgangsstufen Lehrplan. Jahrgangsstufe 10. Evangelische Religionslehre:*

nicht wieder. Das Phänomen hat andere Formen kultureller Präsenz und gesellschaftlicher Teilhabe gefunden. Die Dynamik dieser Aneignung ist nicht zu unterschätzen. Diese zu ermessen hilft, Schülern eine angemessene Einschätzung dieser Entwicklung zu geben, die das religiöse Bewusstsein in unserem Land nachhaltig und fortwirkend prägt.

Um die Präsenz von Yoga und Zen in Deutschland zu erfassen, sind drei Bereiche anzusehen: 1. das Internet, 2. der organisierte Buddhismus und Hinduismus und 3. Einrichtungen, die Zen und Yoga als ihre jeweiligen Meditationsformen vermitteln.

Zur Internetpräsenz: Folgende Daten beziehen sich auf Einträge bei der größten Suchmaschine, Google,, erhoben am 14. 09. 2012, zu den jeweiligen Suchstichworten im deutschsprachigen Raum. Man kommt zu folgenden Ergebnissen: zum Stichwort „Yoga“: 26 Millionen (weltweit: 397 Millionen), zum Stichwort „Zen“: 28 Millionen (weltweit: 311 Millionen). Zum Vergleich: Ergebnisse zum Stichwort „Kirche“: 98 Millionen, zum Stichwort „evangelisch“: 7 Millionen, zum Stichwort „katholisch“: 6 Millionen. Diese Zahlen lassen ermessen, wie stark die mediale Präsenz von Yoga und Zen ist, und mit ihr das Engagement derer, die diese Beiträge verfasst haben.

Vergleicht man die weltweite Zahlen und Anteile von Anhängern der jeweiligen Religionen so ergibt sich folgendes Bild: Hinduismus: über 850 Millionen Anhänger¹⁴¹, etwa 14% der Weltbevölkerung, Buddhismus: ca. 400 Millionen¹⁴², etwa 6 % der Weltbevölkerung, traditionelle chinesische Religionen (Taoismus und Konfuzianismus): ca. 400 Millionen, 6%, Christentum: ca. 33% und Islam: ca. 21% der Weltbevölkerung.¹⁴³

Die buddhistische Präsenz in Deutschland wird mit etwa 100 000 Deutschen, die als Anhänger in rund 500 Einrichtungen die buddhistische Praxis, etwa Zen-Meditation, üben, sowie mit 250 000 Asiaten aus buddhistischen Ländern angegeben.¹⁴⁴ Der Buddhismus hat eine über hundertjährige Geschichte als verfasste Religionsgemeinschaft in Deutschland. Der Hinduismus hat etwa 125 000 Anhänger in Deutschland, die meisten aus Indien, Sri Lanka und anderen Ländern der indischen Diaspora stammend¹⁴⁵ mit derzeit etwa 25 Tempeln¹⁴⁶.

Wesentlich weiter reicht der Kreis derer, die buddhistische und hinduistische Meditation praktizieren ohne sich als Anhänger dieser Religionen zu identifizieren. Hier ist der Zen zu nennen, über dessen Geschichte in Deutschland und Europa ein Artikel von A. Koné berichtet¹⁴⁷ sowie *Buddhismus Aktuell – Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union* deren Online-Ausgabe viele Themenhefte bietet¹⁴⁸. Über 11 Zen-Zentren in Bayern orientiert der *Zen-guide Deutschland*.¹⁴⁹

Weitaus höher ist die Zahl der Yoga Praktizierenden. So berichtet F. Eißler im *Lexikon* der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) im Jahr 2009: „*Gab es vor 20 Jahren in Deutschland rund 2000 Yogalehrende, sind es heute bereits deutlich mehr als 10000, der Wachstumstrend hält an. Organisiert ist ein Teil von ihnen im „Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland“ (BDY seit 1967, heute ca. 2500 Mitglieder) mit Sitz in Göttingen sowie im „Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer/innen“ (BYV), dem zweitgrößten Verband in Deutschland mit Sitz in Frankfurt a. M. und etwa 1400 Mitgliedern. Sieben Yogaverbände haben im Juni 2007 den „Deutschen Yoga Dachverband“ (DYV, Hamburg) gegründet, um die gemeinsamen Interessen öffentlich zu vertreten und dem Erhalt und der Förderung der Vielfältigkeit des Yoga zu dienen.*“¹⁵⁰ Zum Vergleich: im Jahr

¹⁴¹ http://www.adherents.com/largecom/com_hindu.html (2012-10-27)

¹⁴² http://www.adherents.com/largecom/com_buddhist.html (2012-10-27)

¹⁴³ http://www.adherents.com/images/rel_pie.gif (2012-10-27)

¹⁴⁴ Quelle: *Buddhistischer Dachverband Diamantweg e.V.* : http://www.buddhismus.de/07_zahlen.php (2012-10-27)

¹⁴⁵ Quelle: „Hinduismus in Deutschland“, in: Wikipedia – die freie Enzyklopädie:

http://de.wikipedia.org/wiki/Hinduismus_in_Deutschland (2012-10-27)

¹⁴⁶ Quelle, mit einer Liste der Tempel in Deutschland: *Shiva Dahrshana*:

<http://www.shivadarshana.net/de/hinduismus/tempeldeutschland> (2012-10-27)

¹⁴⁷ Koné, Alioune, „Zen in Europe: A Survey of the Territory“ in: *Journal of Global Buddhism 2 (2001)*, S. 139 – 161 : <http://www.globalbuddhism.org/2/kone011.pdf>

¹⁴⁸ *Buddhismus Aktuell – Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union*, online: <http://www.buddhismus-aktuell.de/>

¹⁴⁹ *Zen-guide Deutschland*: <http://www.zen-guide.de/zen/zentren/>

¹⁵⁰ Eißler, Friedemann, „Yoga“ in Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) (Hrsg.), *Lexikon*: http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_1967.php

2009 gab es in Deutschland rund 21488 Pfarrer im Dienst der Gliedkirchen der EKD.¹⁵¹ D.h., es gibt bundesweit etwa einen Yogalehrer auf zwei evangelische Pfarrer. Diese Größenordnung sollte im Bewusstsein sein, wenn man sich über die Gewichtung des Themas „Yoga“ im Religionsunterricht Gedanken macht.

Über den Yoga, seine Ausformungen, Lehre und Entwicklung, sowie seine Geschichte in Deutschland informiert umfassend der Band: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, 2009.¹⁵² Yoga wird v.a. durch private Yoga-Schulen und durch rund 750 Volkshochschulen angeboten. Bis 1989 hatten rund 200 000 Teilnehmer an 12 600 Yoga-Kursen teilgenommen.¹⁵³ Man geht davon aus, dass inzwischen rund 1 Million Menschen mit Yoga in Berührung gekommen sind.

Gegenüber der Tendenz, Yoga als eine Art von Gymnastik oder des Autogenen Trainings zu betrachten, das beliebig von religiösen Inhalten abgelöst werden kann, stellt F. Eißler ebenfalls fest: „*An der Überzeugung, dass die Yoga-Übungen nicht von der Geisteswelt der hinduistisch-buddhistischen Religion(en) zu trennen seien, dass es mithin unrealistisch sei, yogische Meditationstechniken „völlig für sich nehmen und als eine leere Schale betrachten zu wollen, die man beliebig mit jedem Inhalt füllen kann“ (R. Hummel), halten Yogalehrer in der Regel fest. Unter diesem Gesichtspunkt scheinen die religiösen Voraussetzungen gegenüber den Techniken oft vernachlässigt zu werden, inklusive des eigentlichen Ziels (Erlösung, Befreiung, Einswerdung mit dem Göttlichen).*“¹⁵⁴ Was F. Eißler hier nebenbei einflücht, ist, dass Yoga oft auch von buddhistisch orientierten Lehrern in Anspruch genommen wird, denen auf der Grundlage des abendländischen Atheismus der Buddhismus näher steht als der Hinduismus, zu dem der Yoga in allen seinen Ausformungen religionsgeschichtlich und systematisch-theologisch gehört, was sich z.B. in Titeln dokumentiert wie: *Yoga für den Körper, Buddha für den Geist*¹⁵⁵, in dem, wie die Autorin erklärt, Elemente des Yoga mit der (birmanischen) buddhistischen „Achtsamkeitsmeditation“ verbunden werden – auf buddhistischer Grundlage, wie im Interview deutlich wird.¹⁵⁶ Die Verwendung von Elementen des Yoga gleichsam als Versatzstücken in unterschiedlichsten Kontexten¹⁵⁷, lässt indes die systemische Kohärenz des Yoga als eines theologisch und philosophisch geschlossenen Systems, in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, außer acht. Systemtheoretischen Annahmen zufolge haben auch nicht-materielle Systeme, wie etwa „Symbolsysteme“ kultureller, religiöser, philosophischer oder ästhetischer Art eine innewohnende Tendenz, sich selbst zu regulieren, sie wieder herzustellen, zu vervollständigen¹⁵⁸ - von N. Luhmann mit den Stichworten der „Autopoiesis“, der „Selbstregulierung“ und Selbstreferentialität“ beschrieben¹⁵⁹ - bei gleichzeitiger, mehr oder weniger ausgeprägter Fähigkeit, sich auf verschiedene Umweltbedingungen einzustellen und sich in ihnen gleichsam neu zu „erfinden“. D.h., es ist damit zu rechnen, dass sich Yoga, trotz der bruchstückhaften Übernahme von Elementen seiner Theorie und Praxis in unterschiedlichen, atheistischen, esoterischen, buddhistischen oder christlichen geistigen Kontexten eine innewohnende Tendenz haben dürfte, sich gleichsam zu „regenerieren“ und zu seinen theologisch-philosophischen Grundlagen zurückzuführen. Eine entsprechende Entwicklung wird von sachkundigen Beobachtern bestätigt.¹⁶⁰ Das schließt nicht aus, dass Elemente des Yoga in andere Systeme, sei es

¹⁵¹ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)(Hrsg.) „EKD-Statistik Hauptamt und Ehrenamt 2009“:

http://www.ekd.de/statistik/hauptamt_ehrenamt.html

¹⁵² Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova

¹⁵³ Fuchs, Christian, „Yoga im Westen“, in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 235 - 236

¹⁵⁴ Eißler, Friedemann, „Yoga“ in Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) (Hrsg.), *Lexikon*: http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_1967.php

¹⁵⁵ Lee, Cyndi, *Yoga für den Körper, Buddha für den Geist – ein Übungsbuch*, Kamphausen Verlag

¹⁵⁶ Krebs, Diana, [Rezension zu:] *Cindi Lee: Yoga für den Körper, Buddha für den Geist*, in: Lacher, Alexander und Kern, Michi, *Yoga Journal*, 05/2012, München, Verlag Piranha Media GmbH, S. 108 - 109

¹⁵⁷ Broome, Patrick, „Yoga mit der Nationalmannschaft - über die Zusammenarbeit mit der deutschen Fußballnationalmannschaft“, in: Lacher, Alexander und Kern, Michi, *Yoga Journal*, 05/2012, München, Verlag Piranha Media GmbH, S. 48f.

¹⁵⁸ Preyer, Gerhard, „Selbstregulierung ohne Steuerung. Zu Helmut Willke: Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie“, in: *Rechtstheorie* 3 / 2005, Erscheinung: September 2006: Verlag Duncker & Humblot:

http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2007-1/Prey_Wil.pdf

¹⁵⁹ Geulen, Eva, „Selbstregulierung und Geistesgeschichte: Max Benses Strategie“, in: *Modern Language Notes (MLN)*, (Deutsche Ausgabe) 123/ 3, (2008), John Hopkins University Press, S. 591 – 612,:

<http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/mln/v123/123.3.geulen.pdf>

¹⁶⁰ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 97

christlicher Meditation, Autogenes Training oder buddhistischer Meditation – die beide im Yoga wurzeln – oder anderen Systemen aufgenommen werden und den entsprechenden Voraussetzungen gemäß umgedeutet werden, was meist auch eine Veränderung der Praxis nach sich zieht, wie Autogenes Training und Zen zeigen. Insgesamt aber ist eine Befassung mit den theologisch-philosophischen Grundlagen des Yoga unumgänglich – und selbst für die Befassung mit Zen nützlich – will man nicht einigermaßen haltlos an den vielfältigen und fließenden Oberflächenphänomenen „yogischer“ Praxis haften bleiben.

2.2. Ansätze zur theologischer Wahrnehmung und Stellungnahme zwischen Synkretismus und Abgrenzung

Bei den Yoga-Angeboten sind zwei Tendenzen zu beobachten: Breitenwirkung hat der Yoga seit dem zweiten Weltkrieg in Deutschland besonders als „Gesundheitsyoga“ erfahren – als eine leibgestützte Methode zur Förderung des ganzheitlichen Wohlbefindens, bei der die philosophischen Grundlagen des Yoga mit seiner „spirituellen Anthropologie“ im Hintergrund blieben und eine vermeintlich rein empirisch begründete „Methode“ gelehrt wurde und wird – etwa dem „Autogenen Training“ vergleichbar, das selbst im Yoga wurzelt. Zugleich ist jedoch, besonders in Yoga-Schulen, eine Gegenbewegung erkennbar, die geistigen Grundlagen des Yoga „einzuholen“ und sie in die Lehre des Yoga einzubeziehen. Das vom Berufsverband Deutscher Yoga-Lehrer herausgegebene autoritative Lehrbuch: *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*¹⁶¹, das Beiträge namhafter Autoren vereint, zeigt, wie die empirischen Elemente des Yoga – etwa im Hinblick auf seine physiologischen und psychologischen Gesundheitswirkungen – mit den religionsgeschichtlichen, philosophischen, theologischen und spiritualitätsgeschichtlichen Grundlagen des Yoga in einer umfassenden Sicht und theoretischen Durchdringung des Yoga verbunden werden. Diese Grundlagen liegen im Hinduismus. Dabei ist auch deutlich, dass der Yoga wesentlich auf religiös begründeten metaphysischen Grundlagen beruht und diese voraussetzt, so dass der Yoga explizit oder implizit eine spirituelle Praxis ist. Dennoch, so wird vom Berufsverband Deutscher Yoga-Lehrer betont, erfordert die Ausübung des Yoga keine bewusste Hinwendung zum Hinduismus als Religion und die Ausübung des Yoga bedeutet keine Konversion zum Hinduismus, was dem Selbstbild und der religiösen Identifikation vieler Yoga-Lehrenden entspricht, die sich als Christen oder Agnostiker, Buddhisten oder als Esoteriker identifizieren, wie in Begegnungen und Gesprächen zu erfahren ist. Gleichwohl ist zu beobachten, etwa anhand der Selbstpräsentationen von Yoga-Schulen im Internet, wie Elemente hinduistischer Metaphysik und religiöse Begrifflichkeit in die Darstellung des Yoga Eingang gefunden haben und hie und da um rituelle Elemente, wie Mantra-Singen, ergänzt werden. Diese Entwicklung wird von einer führenden Autorität auf dem Gebiet des körperorientierten „Hatha-Yoga“, der die größte Verbreitung in Deutschland hat, Anna Trökes, bestätigt: *„Mit der zunehmenden Verbreitung des integralen Denkens in unserer Zeit, die einhergeht mit einer Abnahme von Berührungängsten mit allem, was Spiritualität bedeutet, beginnen sich nun allerdings die Interessen und Bedürfnisse sowohl der Yoga-Lehrer als auch der Teilnehmer langsam zu verlagern: Die einen bieten Unterricht an, der sich mehr an spirituellen und ganzheitlichen Inhalten orientiert, die anderen sind offener, diese Inhalte an sich heranzulassen.“*¹⁶²

In religionsphänomenologischer Perspektive kann somit bei vielen der Lehrenden und Lernenden des Yoga von einer doppelten religiösen Praxis ausgegangen werden. Das Phänomen ist auch bei Schülern im Religionsunterricht zu beobachten, wo es nur in seltenen Fällen die Vorstufe zu einer regelrechten Konversion bildet, sondern meist in der Schwebe so empfundener „Ergänzung“ gelebt wird, die vielfach bereits im Elternhaus erfahren wird. Daraus ergibt sich die hermeneutische Folge, dass religiöse und metaphysische Vorstellungen der beiden indischen Religionen vielfach nicht allein zum Bereich des „Anderen“ gehören, sondern auch des „Eigenen“ der Schüler. Angesichts der Breite des Phänomens dieser doppelten religiösen Praxis und der soziologischen Verfestigung der Anhängerschaft des Yoga, mit der institutionellen Etablierung von Yogaschulen und Ausbildungseinrichtungen für Yoga-Lehrer, mit Publikationen und mit gesellschaftlichen Foren der Traditionsbildung, mit der Ausübung von langjähriger Yoga-Praxis einzelner in Gemeinschaften von gewisser Konstanz, mit Aufbau- und Ergänzungskursen, mit der Wahrnehmung verwandter Angebote und mit Symbolen der

¹⁶¹ Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova

¹⁶² Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 97

Selbstidentifikation als Yoga-Anhänger, ist eine soziologisch fassbare Realität und Präsenz des Yoga eingetreten, die es nicht mehr erlaubt, diesen lediglich als individuelles Phänomen zu betrachten, oder als eine aus ihrem Ursprungskontext völlig herausgelöste Praxis, die im angestammten kirchlichen und kulturellen Kontext unseres Landes vollständig assimiliert wird. Die Bezeichnung „Patchwork-Religiosität“ ist hier eher unzureichend, da die Vorstellung eines „Zusammenflickens“ von Glaubensvorstellungen und Praxis-Elementen verschiedener Religionen nicht die individuellen Synthesen berücksichtigt, die in diesem Prozess entstehen.

Sicher ist es überzogen, derzeit von einer „schleichenden Hinduisierung“ unseres Landes im Hinblick auf die Übernahme hinduistischen Gedanken und Praxis, im Sinn einer bewussten Hinwendung zum Hinduismus, zu sprechen. Zwar beklagt der Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Ev. Kirche von Westfalen: „Manchmal hat man auch das Gefühl, es gäbe bei einigen Gemeindegliedern eine schleichende Hinduisierung des christlichen Glaubens, wenn sie wie ganz selbstverständlich den Glauben an "Karma und Reinkarnation" neben die Auferstehungshoffnung stellen und fernöstliche Meditationstechniken praktizieren, sich aber nicht für die eine oder andere Seite entscheiden wollen ... Aber auch "ganz offiziell", in manchen kirchlichen Bildungsstätten und Kirchengemeinden hat Synkretistisches eine Chance“¹⁶³; von „Synkretismus“ auf „System-Ebene“ ist jedoch dann erst zu sprechen, wenn die religiösen Vorstellungen sich zu einem neuen System verbinden.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht sind hier verschiedene Entwicklungen denkbar. So erklärt der Bayreuther Religionswissenschaftler Ulrich Berner: „Aus zwei Systemen kann eines entstehen, indem die Grenze zwischen den Systemen aufgehoben wird und die heterogenen Elemente zu Elementen eines neuen umfassenden Systems erklärt werden. Diesen Prozess könnte man „Synkretismus aus System-Ebene“ nennen. Andererseits kann die Grenzziehung aber auch verstärkt werden, indem ein System seine Beziehung zu dem anderen formuliert und damit in seinem eigenen Bestand abgrenzt. ... Die Begegnung verschiedener Systeme kann aber auch dazu führen, dass neue Elemente entstehen und sich das betreffende System damit so wandelt ... Diese Prozess könnte „Synthese“ genannt werden.“¹⁶⁴ Bei den Individuen, die an beiden Religionen (Christentum und Yoga oder Zen) praktisch partizipieren, dürfte es zu einem synkretistischen Prozess der „harmonisierenden Relationierung“ gekommen sein, bei dem „die Grenze zwischen den Systemen erhalten bleibt, aber das Konkurrenzverhältnis aufgehoben wird“¹⁶⁵ indem Ausschließlichkeitsforderungen an die religiöse Praxis ausgesprochen oder unausgesprochen zurückgewiesen werden. Falls eine „höhere Synthese“ angeführt wird, die beide Religionssysteme vereinbaren soll, kann dies entweder von einer dritten Warte aus geschehen, die beide zu vereinbaren sucht – in der Gegenwart wohl meist auf der Grundlage von esoterischen oder agnostischen Positionen –, oder von der Warte einer der beiden Religionen aus. Der Hinduismus mit seiner Tradition der Inklusivität¹⁶⁶ viele Heilswege, auch jenseits der eigenen, mit dem Veda gegebenen Grenzen, anzuerkennen, ist hierbei in gewissem Vorteil. Die Stellungnahme des 2. Vatikanischen Konzils tendiert zu einer gewissen Inklusivität, auch wenn sie nicht primär eine doppelte Praxis der eigenen Kirchenmitglieder im Blick haben mag. An scharfen Abgrenzungen fehlt es indes nicht, wie der Ton R. Hauths im obigen Zitat nahe legt. Die Tendenz der Lehrplans sowie der maßgebliche Arbeiten von Brücks zu Hinduismus und Buddhismus legen eine Tendenz zur dritten Variante nahe, durch die Begegnung mit „fernöstlichen“ religiösen Vorstellungen und meditativen Praktiken zu einer Erweiterung der eigenen christlichen Sichtweisen und spirituellen Praxis zu gelangen. Dies setzt als ersten Schritt die verstehende Aneignung des „Anderen“ voraus, um sodann in einem hermeneutischen Prozess der Selbst- und Fremddeutung in eine Entwicklung zu solcher Erweiterung einzutreten, die keineswegs nur ein intellektuelle sondern auch ein emotionaler Vorgang ist. Indem unsere Schüler ebenso wie unsere Kultur bereits vielfach durch die Gegenwärtigkeit von Yoga und Zen, von buddhistischem und hinduistischem Gedankengut in unserer Kultur affiziert sind, und daran partizipieren, bedeutet die Behandlung dieser Themen im Religionsunterricht in gewisser Weise die Herausforderung zu einem verantwortlichen Nachvollzug und zur Reflektion auf eine bereits

¹⁶³ Hauth, Rüdiger, „Vielseitigkeit City-Religion, ganz normaler Synkretismus und Findhorntänze“:
<http://www.religio.de/dialog/197/197s1.html>

¹⁶⁴ Berner, Ulrich, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs*, (Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen, Bd. 2), Wiesbaden, 1982: Otto Harrassowitz Vlg., S. 85

¹⁶⁵ Berner, Ulrich, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs*, Wiesbaden, 1982: Otto Harrassowitz Vlg., S. 98f.

¹⁶⁶ a. a. O., S. 98

vorzufindende Situation. Indem das Christentum in seiner Geschichte eine beträchtliche Assimilationsfähigkeit bewiesen hat, steht die Aufgabe in bester eigener Tradition.

Festzuhalten ist, dass hinduistische philosophische und religiöse Systeme, die seit zweihundert Jahren von Intellektuellen Deutschlands studiert und rezipiert werden, mit der Etablierung des Yoga, mitsamt seinen verschiedenen spirituellen Ausprägungen, in weiten Kreisen der Bevölkerung eine feste soziologische Basis erhalten haben, die ihre dauerhafte Präsenz und Wirksamkeit in der deutschen Gesellschaft sichert. Diese breite niedrigschwellige Präsenz hinduistischen Denkens und hinduistisch bestimmter Praxis in unserer Gesellschaft, deutlich unterhalb der Schwelle individueller Selbstidentifikation als „Hindu“, aber dafür nicht begrenzt auf Gemeinden von Konvertiten oder traditionellen Hindus, legt es dringend nahe, den Hinduismus im Unterricht nicht nur als Anhängsel oder als Vorstufe zum Buddhismus zu behandeln, oder als fernes, exotisches Phänomen, sondern als eine im Yoga dauerhaft präsente geistige Wirklichkeit in unserer Kultur.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer theologischen Wahrnehmung des Yoga. Als Ansatz zu einer evangelischen Haltung zum Yoga formuliert F. Eißner: „*Auch wenn das von christlicher Seite immer wieder ausgesprochene Missverständnis der Selbsterlösung zu kurz greift, da jeder spirituell Praktizierende sich des passiven, „gnadenhaften“ Charakters der Erleuchtungserfahrung bewusst ist, bleibt in jedem Einzelfall die Aufgabe, Kontext, Inhalt und Ausrichtung des jeweiligen Yoga-Angebots zu prüfen. Christliche Mystik wird sich in all ihren Übungen auf die Sammlung und Ausrichtung auf das Heilswerk Gottes in Jesus Christus konzentrieren.*“¹⁶⁷ Eißner fordert somit als erstes, auf die Intention der jeweiligen Yoga-Praxis zu achten. Das Kriterium der Ausrichtung auf des Heilswerk Gottes in Christus bleibt jedoch unaufgeschlossen.

Folgender Ansatz zur theologischen Erschließung des Yoga könnte fruchtbar sein. Er bezieht Anregungen von römisch-katholischer und orthodoxer Seite ein, die beide, je unterschiedlich, immer wieder auf Konvergenzen, sowohl hinsichtlich theologischer Grundannahmen wie hinsichtlich der spirituellen Praxis hingewiesen haben. Sie können Ausgangspunkt einer fruchtbaren Auseinandersetzung sein, die auch die Erkenntnis der identitätsrelevanten Unterschiede zwischen Christentum und hinduistischem Yoga einschließt. Insbesondere ist hier an die christologische „Zwei-Naturen-Lehre“ zu denken, indem für den Yoga in allen seinen Ausformungen, die Vermittlung von Göttlichen (Geist) und geschöpflichem Leib in der Meditation die zentrale Figur und das Ziel ist der meditativen Heilssuche ist. Die Einbeziehung des Leibes in die Suche und Erfahrung des Heils im Yoga, die insbesondere im Hatha-Yoga wichtig ist, lässt sich vom Denken der Inkarnation Christi her gut erschließen. Indem wir als Christen glauben, dass die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, gemäß den Formulierungen der Konzilien von Nizäa-Konstantinopel¹⁶⁸ und von Chalkedon¹⁶⁹, Grundlage unserer eigenen Heiligung und „Vergöttlichung“ („Theosis“) ist, wie es die Kirchenväter unter Bezugnahme auf 2. Petrus 1,4: „*damit ihr ... Anteil bekommt an der göttlichen Natur*“¹⁷⁰ formulierten, besteht hier eine zentrale Korrespondenz. Athanasius von Alexandrien formulierte pointiert: „*Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden*“¹⁷¹. Die Idee der „Theosis“ war auch M. Luther vertraut, wie er in einer Predigt 1526 erklärte, dass Gott „*Christum seynen lieben son ausschüttet uber uns und sich ynn uns geust und uns ynn sich zeucht, das er gantz und gar vermenschet wurd und wir gantz und gar vergottet werden.*“¹⁷² Die Idee der „Theosis“, der Vergöttlichung, die für die Orthodoxie so zentral ist, spielt auch in der reformatorischen Theologie eine Rolle.¹⁷³ Diese Korrespondenz und

¹⁶⁷ Eißler, Friedemann, „Yoga“ in Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) (Hrsg.), *Lexikon*:

http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_1967.php

¹⁶⁸ „1. Konzil von Konstantinopel (2. ökum.): Mai – 30. Juli 381“ in: Hünermann, Peter, *Henrich Denzinger – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, (42. Aufl.), Freiburg, 2009: Herder Verlag, Nr. 150, S. 381ff.; Evangelische Kirche in Bayern (Hrsg.), „Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel“ in: *Evangelisches Gesangbuch*, München, 1994: Evangelischer Presseverband, Nr. 904, S. 1551f.,

¹⁶⁹ „Konzil von Chalkedon (4. ökum.) 8. Okt.- Anfang Nov. 451“, in: Hünermann, Peter, *Henrich Denzinger – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, (42. Aufl.), Freiburg, 2009: Herder Verlag, Nr. 300 – 303, S. 450ff.

¹⁷⁰ 2. Petrus 1,4

¹⁷¹ Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, PG 25, loc. cit. : Felmy, Karl Christian, *Orthodoxe Theologie – eine Einführung*, Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, , S. 141

¹⁷² Luther, Martin, [*Predigt, 1526*], WA, 20, S. 274 (229), loc. cit: Felmy, Karl Christian, *Orthodoxe Theologie – eine Einführung*, Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 141

¹⁷³ Flogaus, Reinhard, *Theosis bei Palamas und Luther – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, 1997: Vandenhoeck und Rupprecht, S. 13ff.

Analogie zwischen den Vergöttlichungs-ideen der Patristik und des Yoga ermöglicht es uns, das Geschehen des Yoga und die Grundlage seiner Praxis in unseren eigenen theologischen Begriffen zu erfassen, sowohl in trinitätstheologischer wie in christologischer Hinsicht, und zugleich, dem Yoga gegenüber, die verbindliche Gestalt dieser Verbindung in der historischen Manifestation der Inkarnation des ewigen Sohnes Gottes festzustellen, die durch die Auferstehung Jesu Christi für uns Teil der himmlischen Trinität in überzeitlicher Wirksamkeit und Gültigkeit geworden ist. Im Hinblick auf die meditative Praxis kann hierbei sowohl auf den Hesychasmus, das Atem-gestützte „Herzensgebet“ zurückgegriffen werden, wie auf die Hinweise des Neuen Testaments zur meditativen Praxis Jesu selbst, etwa vor seiner Verklärung¹⁷⁴. J. Ratzinger hat auf den Zusammenhang zwischen der Verklärung Jesu und seiner Gebetspraxis, mit seinen Rückzügen in die Einsamkeit und auf Berge, die wiederum einen typologischen Bezug zu Exodus 24, zur Begegnung des Moses mit Gott hingewiesen: „Die Verklärung ist ein Gebetsereignis; es wird sichtbar, was im Reden Jesu mit dem Vater geschieht. Die innerste Durchdringung seines Seins mit Gott, die reines Licht wird. In seinem Einssein mit dem Vater ist Jesus selbst Licht vom Licht... – das wird in diesem Augenblick auch sinnlich wahrnehmbar.“¹⁷⁵ Der Aufstieg des Moses auf den Berg zur Begegnung mit Gott und zur „Erleuchtung“ wird in der ostkirchlichen mystischen Tradition als Sinnbild für den Prozess der Meditation gedeutet,¹⁷⁶ der in das „Lichtvolle Dunkel“¹⁷⁷ der Gegenwart Gottes und zur Erfahrung der göttlichen „Energien“ führt¹⁷⁸. Die vielfältigen phänomenologischen und begrifflichen Gemeinsamkeiten zwischen den Stufen des Yoga und der hesychastischen Meditationslehre, in der Atemlehre, der Askese, der Disziplinierung der Sinne und Triebe, der Lichte Erfahrung, der Apophatik der Annäherung an Gottes Gegenwart, der „Energie“-Erfahrung¹⁷⁹, der Wandlung und einiges mehr, zu entfalten, würde den hier gegebenen Rahmen indes überschreiten. Festzuhalten, im Hinblick auf seine Eignung als Verstehenszugang zum Begriff der „spirituellen Energie“, ist, dass diese im Hesychasmus als Erscheinungsform des Heiligen Geistes angesehen wird.¹⁸⁰ Sie sind, bei allen Unterschieden, die verschieden gewichtet werden, von orthodoxen¹⁸¹ und katholischen Gelehrten¹⁸² klar gesehen worden. Insbesondere Gentschy bietet eine gute Einführung in den Yoga aus der Perspektive christlicher Spiritualität und Theologie. Eine theoretisch fundierte und anschauliche, aus der Erfahrungsperspektive geschriebene Darstellung der orthodoxen Meditationsform des Hesychasmus bietet das anonym erschienene Buch „Der Russische Pilger“,¹⁸³ das vermutlich von einem sibirischen Bischof auf der Grundlage von Erfahrungsberichten eines hesychastischen Wandermönchs, sowie mit Kenntnis der Quellenschriften aus der klassischen Sammlung spiritueller Lehrtexte der Orthodoxie, der Philokalie,¹⁸⁴ verfasst wurde. In ihm wird auch auf die mögliche Affinitäten zu fernöstlichen Meditationsformen hingewiesen.¹⁸⁵ Eliade, der in Bukarest im orthodoxen Glauben aufwuchs, ist mit dieser Welt vertraut gewesen.

¹⁷⁴ Lukas 9, 28f.

¹⁷⁵ Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI), *Jesus von Nazareth*, Bd. I, Freiburg i.B. 2007: Herder Verlag, S. 357f.,

¹⁷⁶ Gregor von Nyssa, *De Vita Moysis*, 22ff., Ausg.: Malherbe, Abraham J. und Ferguson, Everett (Übers., Einl. und Komm.), Gregory of Nyssa – *The Life of Moses*, New York, 1978: Paulist Press, S. 59ff.

¹⁷⁷ Gregor von Nyssa, *De Vita Moysis*, 155ff., Ausg.: Malherbe, Abraham J. und Ferguson, Everett (Übers., Einl. und Komm.), Gregory of Nyssa – *The Life of Moses*, Mahwah N.J., 1978: Paulist Press, S. 92f.

¹⁷⁸ Lubheid, Colm und Russell, Norman (Übers. und Komm.), Ware, Kallistos (Einl.), *John Climacus – The Ladder of Divine Ascent*, Mahwah N.J., 1982, Paulist Press, S. 54

¹⁷⁹ zum Begriff der spirituellen „Energie“, der im Hesychasmus, im Yoga, im buddhistischen Tantra und in der Esoterik eine zentrale Bedeutung hat und zu seiner theologischen Einordnung siehe den Artikel: Knepper, Claudia, „Energie (Esoterik)“ in: *EZW Lexikon*, Hrsg.: Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen, September 2012:

http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_2755.php

¹⁸⁰ Staniloae, Dumitru, *Orthodox Dogmatic Theology, Vol. I, Revelation and Knowledge of the Triune God: The Experience of God*. (transl.: Ionita, Ioan and Barringer, Robert), Brookline, Mass., 1998: Holy Cross Orthodox Press, S. 125; vgl.: Flogaus, Reinhard, *Theosis bei Palamas und Luther – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, 1997: Vandenhoeck und Rupprecht, S. 77ff.

¹⁸¹ Eliade, Mircea, *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 64f. (deutsch: *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt, 1984: Suhrkamp; original: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954: Librairie Payot) mit bezug auf: Bloom, A., « L'Hésychasme, yoga chrétien ? » in: Masui, Jacques (Hrsg.), *Yoga, science de l'homme intégral*, Paris, 1953, S. 177 - 195

¹⁸² Gentschy, Michael, *Yoga und christliche Spiritualität – ein Werkbuch*, München, 1989: Verlag J. Pfeiffer, S. 225ff.

¹⁸³ Jungclaussen, Emmanuel (Hrsg.) *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg, 1984: Herder Verlag, (Originaltext seit 1883 bekannt)

¹⁸⁴ Deutsche Übersetzung in Auswahl: Dietz, Matthias, *Kleine Philokalie*, Einsiedeln, 1956 (Neuerscheinung: Düsseldorf, 2006: Patmos Verlag)

¹⁸⁵ Jungclaussen, Emmanuel (Hrsg.) *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg, 1984: Herder Verlag, S. 77

2.3. Antikes Wissen um das indische Spiritualität und Asketen

Der Evangelist Lukas berichtet in der Apostelgeschichte, Kap. 17, dass der Apostel Paulus bei seinem ersten Besuch in Athen das tat, was auch heute ein gebildeter Reisender zu tun pflegt: nämlich, sich Heiligtümer und Baudenkmäler anzusehen. Er scheint einen aufmerksamen Blick gehabt zu haben. Jedenfalls kam er, als er den Philosophenhügel bestiegen, und die Aussicht über die Stadt und aufs Parthenon genossen haben mag, nach einer Weile, dem Impuls oder schon lange gehegten Wunsch folgend, hier selbst einmal das Wort zu ergreifen, gleichsam im Kontrast zu den großen Sehenswürdigkeiten, auf einen unscheinbaren Schrein zu sprechen, der dem „unbekannten Gott“ gewidmet war. Mag sein, dass ihm seine philosophische Bildung in der Stoa und auch im Platonismus, die er in der frühen Kaiserzeit mutmaßlich am römischen Gymnasium erworben hatte, den Blick dafür geöffnet hatte, in der knappen Widmung die religionsphilosophische Botschaft zu erkennen, dass Gott, der Eine und Absolute, jenseits aller sichtbaren Repräsentationen in der Vielzahl von Gottheiten, zu suchen sei, in seinen Selbstkundgebungen, im Geist des Menschen und in seiner Seele, und ebenso, in den Worten der geisterfüllten Philosophen oder spirituellen Lehrer, als solcher, geheimnisvoll, zu finden sei. Dies bot ihm den Anknüpfungspunkt, seinen Zuhörern von Jesus Christus als Offenbarer, ja als Offenbarung selbst, zu berichten. Wie wir wissen, erlosch die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer erst, als er auf den Gedanken der Totenauferstehung zu sprechen kam, die von manchen mit Spott belegt, anderen als doch recht ungewöhnliche Fassung der damals verbreiteten Reinkarnationslehre erschienen sein mag, so dass sie es für diesmal genug sein lassen wollten, mit den neuen Impulsen.

Was Paulus vielleicht nur entgangen sein könnte, ist eine Inschrift für einen Yoga-Asketen, der im Jahr 13 n. Chr. als Mitglied einer Delegation des südindischen Königreichs der Pandya-Dynastie zu Kaiser Augustus reiste und sich auf dem Rückweg in Athen selbst verbrannte als Zeichen seiner vollkommenen Weltentsagung und Überwindung der Bindungen an den Leib. Zu seinen Ehren wurde ein Gedenktafel errichtet mit der Inschrift: „*Hier liegt ein indischer Yoga-Meister aus Bargaosa, der sich unsterblich gemacht hat nach den Sitten seines Landes*“¹⁸⁶ („ΖΑΡΜΑΝΟΧΗΓΑΣ ΙΝΔΟΣ ΑΠΟ ΒΑΡΓΟΣΗΣ...“) Unter einem „Sarmanohegas“ ist ein Yoga-Meister zu verstehen, gemäß der Mit dem Sanskrit-Wort „shramana“ bzw. mit dem Pali-Wort „Samana“ wurden meditierende Asketen bezeichnet, mit ersterem Yogis, mit letzterem buddhistische Asketen¹⁸⁷ Die Inschrift war noch zu Zeiten des Schriftstellers, Philosophen und Priesters Plutarch (45 – 125 n. Chr.) zu lesen.¹⁸⁸

Was unter einem „Shramana“ zu verstehen war, dürfte Paulus bekannt gewesen sein. In der römischen Gesellschaft war man seit über vier Jahrhunderten mit dem indischen Asketentum, mit den frühen Formen des hinduistischen Yoga ebenso wie mit den buddhistischen Asketen vertraut und wusste beide auch zu unterscheiden. Mit ihrer asketischen Weltüberwindung, ihrer Meditationspraxis, auch mit den wunderbaren Fähigkeiten, die diese wecken konnte, sowie ihrer gründlichen religiösen philosophischen Bildung, die sie mit den Brahmanen, die man ebenfalls kannte, galten sie als leuchtende Vorbilder für wahre „philosophische“ (d.i. spirituelle) Lebensweise und waren hoch geachtet. Es gab einen regelrechten Bedarf nach indischen „Weisen“ und ihre Weisheit wurde auch vermittelt.¹⁸⁹ Man erzählte sich, wie Alexander der Große im Wortgefecht von ihnen besiegt wurde. Man verglich ihre Philosophie mit der eigenen. Die strengen Asketen unter ihnen waren auch als „Gymnosophisten“ bekannt, als nackte Weise – ein Brauch der sich in der altindischen, streng asketischen und ethischen Religion der Jainas erhalten hat – der dritten indischen Religion neben Hinduismus und Buddhismus – deren prominentestes Mitglied derzeit in Deutschland der Vorstandsvorsitzende der Deutschen Bank, Anshu Jain, sein dürfte.

¹⁸⁶ Strabo, *Geographie*, Buch XV, Kap. 1, § 73, in: Hamilton, H.C., und Falconer, W. (Übers.), *The Geography of Strabo*. Literally translated, with notes, in three volumes. London, 1903: George Bell & Sons., neuveröffentlicht in: Crane, Gregory R. (Hrsg.) *Perseus Digital Library*:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0239%3Abook%3Dpreface>

¹⁸⁷ McCrindle, John Watson. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian – being a Translation of the Fragments of the Indika of Megasthenes Collected by Dr. Schwanbeck and of the First Part of the Indika of Arrian*, (with introduction, notes and map of ancient India), Calcutta, Bombay, London, 1877: Tracker, Spink & Co; Trübner & Co., p. 101, fn §.:

<http://www.archive.org/details/ancientindiaasd01mccrgoog>

¹⁸⁸ Art. „Shramana“ in *Wikipedia Online Encyclopedia*: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shramana> (aufgerufen am 15.9.2012)

¹⁸⁹ Karttunen, Klaus, „Greeks and Indian Wisdom“, in: Franco, Eli and Preisendanz, Karin (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam, Atlanta, 1997: Rodopi B.V. Editions, pp. 117 – 122, p. 120

Josephus, der Historiker des Jüdischen Krieges, berichtet von einem Gespräch des Aristoteles mit seinem Schüler Clearchos, dem er die Ansicht mitteilte, die Juden könnten wegen ihrer hohen „Philosophie“ von den Indern abstammen.¹⁹⁰ Das war anerkennend gemeint.

Es ist also durchaus möglich, dass Paulus am Epitaph des Sarmanohegas vorbeiging und dort verweilte. Seine eigene Lebensweise als wandernder Asket und „Philosoph“, der eine Lehre zu verbreiten hatte, konnte in seiner Umwelt mit der indischer, buddhistischer oder hinduistischer Wandermönche in Verbindung gebracht werden. Unbekannt war sie nicht.

Im Unterricht könnte diese, hier bewusst in der Stilform der „historischen Erzählung“ skizzierte „Zeitgenossenschaft“ des Paulus und des frühen Christentums mit der spirituellen Indien-Rezeption der hellenistischen und römischen Antike, als Erzählung aufgenommen werden, die wie eine Folie über gegenwärtige Vorgänge gelegt wird. Daraus könnte sich ein Gespräch entwickeln zur Frage, warum sich das Christentum trotz dieses nachhaltigen Interesses der Antike an indischer Spiritualität durchgesetzt hat, welche Stärken daraus zu ersehen sind, und warum dieses Interesse dennoch in der Neuzeit so massiv wieder aufgelebt ist.

Ein Echo der antiken Vorstellungen von den Yogis als geistlichen Lehrern, Asketen und Wandermönchen mit wunderbaren Fähigkeiten, die man in einem spezifisch auf diese Lebensform bezogenen Sinn auch als „Philosophen“ bezeichnete, ist womöglich im Gespräch des Pilatus mit Jesus zu vernehmen, als er sich klar zu werden versuchte, als was er seinen Angeklagten eigentlich betrachten sollte, und ihn unvermittelt fragt: „Was ist Wahrheit?“¹⁹¹ Johannes, der Evangelist, der dieses Gespräch stilisierte wiedergegeben hat, scheint sich dieser Anklänge bewusst gewesen zu sein.

Frühe christliche Schriftsteller, welche die Plausibilität und Überlegenheit des Christentums als „Apologeten“ darlegten, haben sich zuweilen auf diese Überlieferungen bezogen. Unter ihnen ist Clemens von Alexandrien (150 – 215 n. Chr.), einer der frühesten. Als Leiter der theologischen Akademie von Alexandrien selbst Lehrer des Begründers der theologisch-wissenschaftlichen Exegese, Origenes, entwickelte er den Gedanken, dass Gott sich auf vielfältige Weise vielen Völkern offenbart habe, und dass diese Offenbarungen auf diejenige in Christus hinzuliefen. Gemäß damaligem Sprachgebrauch verwendet er das Wort „Philosophie“ für eine umfassende religiös-philosophische Lehre, welche „Theologie“, „Spiritualität“ und „Ethik“ umfasst. So schreibt er:

„Pythagoras war ein Hörer der Galater und der Brahmanen ... So erblühte die Philosophie, die eine Sache der höchsten Nützlichkeit ist, bereits im Altertum unter den fremden Völkern, und erleuchtete die Völker. Danach kam sie nach Griechenland. In ihren Rängen hatten die Propheten der Ägypter und der Chaldäer unter den Assyriern, sowie die Druiden der Gallier, und die „Samanas““ (d.h. die Buddhistischen Mönche) „unter den Baktriern“ (das heutige Afghanistan, vgl. die Buddhas von Bamian), „und die Philosophen der Kelten, und die Magier der Perser, welche die Geburt des Erlösers vorhersagten, und ins Land Judäa kamen, von einem Stern geleitet. Die indischen Gymnosophisten zählen auch zu ihnen, und andere Philosophen der fremden Völker. Und von diesen gibt es zwei Klassen; einige werden Shramanas“ (also Yogis) „genannt, andere Brahmanen. Und diejenigen der Shramanas, die „Hylobier““ (Waldbewohner) „genannt werden, die weder Städte bewohnen, noch ein Dach über dem Kopf haben, sondern in Rindentuch gekleidet sind, sich von Nüssen ernähren und Wasser aus der Hand trinken. Wie die „Enkratiten““ (die „Enthaltsamen“, eine asketisch-monastische Bewegung) „unserer Tage, kennen sie weder Heirat noch die Zeugung von Kindern. Einige der Inder folgen den Lehren des Buddha, den sie aufgrund seiner außerordentlichen Heiligkeit zu göttlichen Ehren erhoben haben. Anacharsis war ein Skythe und soll viele griechische Philosophen übertroffen haben. ... Auch gibt es unter den Germanen so genannte heilige Frauen, die durch Betrachtung der Wirbel in Flüssen und der Gegenströmungen und durch das Hören auf die Geräusche der Ströme, künftige Dinge vorherwissen und vorhersagen. Sie ließen ihre Männer nicht gegen Cäsar kämpfen, bis der Neumond aufging. Von diesen allen ist das Volk der

¹⁹⁰ Flavius Josephus, *Contra Apionem*, (In: Flavius Josephus. Flavii Iosephi opera. B. Niese. Berlin. Weidmann. 1892. I, 22, 176f.) neuveröffentlicht: Crane, Gregory R. (Hrsg.) *Perseus Digital Library*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0215%3Abook%3D1%3Awhiston%20section%3D22>

¹⁹¹ Johannes 18, 38

Juden bei Weitem das älteste und seine niedergeschriebene Philosophie hat den Vorrang unter der griechischen Philosophie. ¹⁹² (eigene Übersetzung und Erklärungen)

Diese Zeugnisse, denen etliche weitere hinzugefügt werden könnten, lassen erkennen, wie alt das Thema „fernöstliche Religion“ in unserer Kultur bereits ist. Es reicht zurück bis in die Zeit der Anfänge griechischer Philosophie. Die neuzeitliche Wertschätzung indischer Spiritualität geht auf dieses über Jahrhunderte gewachsene Urteil der griechisch-römischen Kultur zurück. Ebenso ist deutlich, dass Wissen um das indische Asketentum, seine Praxis und Anschauungen, nicht allein auf die heidnische Welt der griechisch-römischen Kultur begrenzt war, sondern ebenso im Judentum bekannt war, das unvermeidlich an der allgemeinen hellenistischen Zivilisation teilhatte. Medium dieser Kommunikation war meist Griechisch, das auch in Indien durch die umfangreichen Handelsverbindungen bekannt war.

Dass es auch eine eigene jüdisch-syrische Verbindung nach Indien gab, im Medium der Aramäischer Sprache, geht aus der Ausbreitung des Christentums durch den Apostel Thomas (bzw. seine Nachfolger) ins nordwestliche Indien hervor. Man weiß von jüdischen Kaufleuten an der Westküste Indiens in der Antike. Bekannt ist ebenso, dass Nachrichten aus Indien die jüdische Gemeinschaft erreichten, wie die Notiz des Josephus nahe legt. Im Makkabäer-Aufstand wurde die Todesverachtung der Yogis als vorbildhaft dargestellt.

Die vielfältigen Verbindungen zwischen der Griechisch-Römischen und der Indischen Welt haben natürlich die Phantasie der Neuzeit beflügelt und in populären Romanen zur Vorstellung eines indischen Einflusses auf Jesus oder gar einer Indienfahrt Jesu geführt. Ein direkter Einfluss ist weder nachzuweisen noch anzunehmen. Denkbar ist jedoch, dass das indische Beispiel die Herausbildung der frühen christlichen Praxis durch die Herausforderung und Anregungen, die für das allgemeine hellenistisch-römische Bewusstsein aus dem Wissen um die Anschauungen und die spirituelle Praxis der indischen Asketen hervorgingen, beeinflusst haben könnte.

Die Jahrhunderte währende Periode der intensiven Begegnung und „Rezeption“ ging mit der Eroberung Ägyptens durch die Araber zu Ende. Begegnungen setzten erst in der Neuzeit wieder ein, von den wenigen Ausnahmen der Handelsreisenden auf der Seidenstraße abgesehen, die der europäischen Phantasie über den „fernen Osten“ neue Nahrung gaben. Durch die kolonialen Eroberungen der Portugiesen und Engländer erneut ein Netz von Verbindungen geknüpft wurde, indem ein Austausch begann, der bis in die Gegenwart hinein an Intensität zunimmt.

2.4. Rezeption indischer Geisteswelt und Religion in der Neuzeit

Das Interesse unserer europäischen Kulturen an indischer oder „fernöstlicher“ Religiosität und die hohe Wertschätzung, die dieser weitgehend entgegengebracht wird, ist ein Erbe der Antike, das in der Neuzeit wieder aufgenommen wurde. In dieser Tradition ist die umfassende und gründliche Rezeption zu verstehen, die Hinduismus und Buddhismus, insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, als die englische Eroberung Indiens sich weitgehend vollzog, erfahren haben. Deutschland hat an dieser Rezeption seit der Romantik erheblichen Anteil.

1818 wurde in Bonn der erste Lehrstuhl für Sanskrit-Studien geschaffen, den August Wilhelm Schlegel innehatte, nachdem sein Bruder Friedrich bereits 1808 ein dreibändiges Werk: *Über die Sprache und Weisheit der Inder* veröffentlicht hatte, und sich anschließend daran machte, die *Bhagavadgita*, zu übersetzen, das bedeutende Lehrgedicht und Dokument vishnuitischer Theologie, aus dem vielbändigen *Mahabharata*-Epos. Wilhelm von Humboldt las F. Schlegels Buch, ebenso Georg Friedrich Wilhelm Hegel, der sich auch philosophisch mit dem hinduistischen Denken befasste, sowie weitere bedeutende Gelehrte Deutschlands.¹⁹³ Mehrere Lehrstühle für Indologie wurden gegründet und genossen erhebliche staatliche Förderung. In der Mitte des 19. Jahrhunderts ist insbesondere Max Müller zu nennen, der im Auftrag einer englischen Kolonialgesellschaft den Rig-Veda, die ältesten Schriften des umfangreichen hinduistischen Kanons, samt eines Kommentars ins Englische übertrug. Müller erhielt eine Anstellung in Oxford, wo er weitere umfangreiche Übersetzungen vornahm und die Edition der fünfzigbändigen Reihe: *Sacred Books of the East* leitete. Sein Gedächtnis wird in Indien hoch in Ehren gehalten.¹⁹⁴

¹⁹² Clement of Alexandria, *The Stromata, or Miscellanies*, Buch I, Kap. XV:

<http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book1.html>

¹⁹³ Art.: „Indologie“ in: *Wikipedia - die freie Enzyklopädie*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Indologie> (aufgerufen am 10.10.2012)

¹⁹⁴ Art.: Friedrich Max Müller“ *Wikipedia – die freie Enzyklopädie*:

http://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Max_M%C3%BCller (aufgerufen am 10.10.2012)

Zu nennen ist auch der Indologe und enge Freund Friedrich Nietzsches, Paul Deussen, der eine Reihe von Darstellungen der indischen Philosophien verfasste und damit wesentlich dazu beitrug, dass die Anschauungen indischer Religionsphilosophie in Deutschland einem breiten Kreis von Lesern bekannt wurden.¹⁹⁵ Weitere bedeutende Gelehrte wären zu nennen. Sie haben ein breites Fundament gelegt, das erlauben lässt, wie gründlich und tief indisches Denken und mithin religiöse Anschauungen in die deutsche Kultur eingedrungen sind und dort nachhaltig aufgenommen wurden. Wenn wir im 19. Jahrhundert A. Schopenhauer, F. Nietzsche oder Richard Wagner vom Buddhismus schwärmen sehen, dann sind das keineswegs als randständige Äußerungen schillernder Persönlichkeiten zu bewerten, die damit ihrem antichristlichen Affekt und weit verbreiteter atheistischer Überzeugung¹⁹⁶ Ausdruck gegeben haben, sondern als Äußerungen, die auf ein vorbereitetes Publikum trafen, das ihnen gerne zustimmte.

F. Nietzsche formulierte sein Lob auf den Buddhismus im Zusammenhang mit seinem Angriff auf das Christentum als religiöse Kritik, nicht als Religionskritik:

„Mit meiner Verurteilung des Christentums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben,... gegen den Buddhismus. Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen... dass man sie jetzt vergleichen kann, dafür ist der Kritiker des Christentums den indischen Gelehrten tief dankbar. – Der Buddhismus ist hundertmal realistischer als das Christentum, ... er kommt nach einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff „Gott“ ist bereits abgetan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentlich positivistische Religion, die uns die Geschichte zeigt. ... er sagt nicht mehr „Kampf gegen die Sünde“ sondern ... „Kampf gegen das Leiden“. ... Die zwei physiologischen Tatsachen, auf denen er ruht und die er ins Auge fasst, sind: einmal eine übergroße ... Sensibilität... sodann eine Übergeistigung, ein allzu langes Leben in Begriffen und logischen Prozeduren, unter dem der Person-Instinkt zum Vorteil des „Unpersönlichen“ Schaden genommen hat. ... Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese geht der Buddha hygienisch vor. Er wendet dagegen das Leben im Freien an, das Wanderleben, die Mäßigung und die Wahl in der Kost, die Vorsicht gegen alle Spirituosen; die Vorsicht insgleichen gegen alle Affekte, die Galle machen... er versteht die Güte, das Gütig-Sein als gesundheitsfördernd. Gebet ist ausgeschlossen, ebenso wie die Askese; kein kategorischer Imperativ, kein Zwang überhaupt, selbst nicht innerhalb der Klostersgemeinschaft... Die Voraussetzungen für den Buddhismus ist ... eine große Sanftmut und Liberalität der Sitten, kein Militarismus und dass es die höheren und selbst gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Herd hat. Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. ...

Der Buddhismus... ist hundertmal kälter, wahrhafter, objektiver. ... Die Wahrheit und der Glaube, dass etwas wahr sei: zwei ganz auseinanderliegende Interessen-Welten, fast Gegensatz-Welten – man kommt um einen und zum anderen auf grundverschiedenen Wegen. Hierüber wissend zu sein – das macht im Orient beinahe den Weisen: so verstehen es die Brahmanen, so versteht es Plato, so jeder Schüler esoterischer Weisheit. ...

Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie nicht sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe,... man erträgt in der Liebe mehr als sonst, man duldet alles. ... damit ist man über das Schlimmste am Leben hinaus. ... So viel über die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe Hoffnung. Ich nenne sie die drei christlichen Klugheiten. – Der Buddhismus ist zu spät, zu positivistisch dazu, um noch auf diese Weise klug zu sein.“¹⁹⁷

Die Motive, die er hier anführt, sind heute noch für die Hinwendung zum Buddhismus wirksam:

- Er betrachtet den Buddhismus als „nihilistisch“, d.h. als in Distanz zur vorherrschenden Kultur mit ihren Motiven der Selbstbehauptung und materiell-sinnlicher Lebenserfüllung stehend. (Nietzsche wendet sich gegen den christlichen „Nihilismus“ der Reich-Gottes-Predigt, der Liebe und Selbstaufopferung Jesu als Wertesystem, nicht aber gegen den buddhistischen, den er begrüßt – Die Spannung zwischen seiner Lehre

¹⁹⁵ Art.: „Indologie“ in: *Wikipedia - die freie Enzyklopädie*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Indologie> (aufgerufen am 10.10.2012)

¹⁹⁶ Payer, Alois: *Der Buddhismus -- eine atheistische Religion: Vortrag (Ludwigsburger Fassung)*. (11. November 1999): <http://www.payer.de/einzel/buddhath2.htm>, vgl.: Payer, Alois und Margarethe: *Materialien zum Neobuddhismus*: <http://www.payer.de/budlink.htm>

¹⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist*, in: Schlechta, Karl (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Werke in sechs Bänden*, München, 1980: Carl Hanser Verlag, Bd. 4, S. 1161 – 1235, S. 1179 - 1182

vom höheren „Leben“ („Wille zur Macht“) und der buddhistischen Lehre der Nicht-Substanzhaftigkeit, des „An-âtman“ und der „Shunyata“ von Welt und Person, gleicht er nur ansatzweise aus.

- Er betrachtet ihn als „empirisch“ begründet, als „positivistisch“.
- Er begrüßt die Verabschiedung der Idee eines transzendenten höchsten Wesens, mithin Gottes.
- Er begrüßt, dass der Leitgedanke nicht in der Überwindung der Sünde, sondern des Leidens besteht, womit der Gedanke des Gehorsams gegen eine „höhere Instanz“ gegenstandslos wird und auf die Autonomie des Individuums als zentralem Wert der Aufklärung abgehoben wird.
- Nietzsche empfindet den Buddhismus als Entlastung gegenüber der Rationalität der Neuzeit ebenso wie einer (im Christentum geschulten) Kultur der „Empfindsamkeit“ (und Sensibilität).
- Er präsentiert den Buddhismus als „Gesundheitslehre“, und deutet ihn damit in einer Kategorie, die auch gegenwärtig für die Rezeption „fernöstlicher“ Meditationslehren bestimmend ist.
- Damit zusammenhängend schätzt er das „diätetische“ Maßhalten des Buddhismus (- seinen „mittleren Weg“-), das unter dem Gesichtspunkt seelischer „Gesundheit“ begründet wird, jedoch ausdrücklich nicht als „Askese“ mit allem, was im Christentum damit an Selbstentäußerung (Kenosis) und „Imitatio Christi“ verbunden wird.
- Er begrüßt dass es kein Gebet gebe – und damit kein Gespräch mit Gott als Autorität.
- Er schätzt die Ungebundenheit, die ihm der Buddhismus vermittelt, in der Metapher der „Wanderschaft“
- Er empfindet den Buddhismus als Entlastung von einem höchsten Sittengesetz und von ethischer Forderung: „kein kategorischer Imperativ“.
- Er versteht den Buddhismus als Gegenentwurf zur imperialistischen und militarisierten Kultur seiner Zeit – somit als „alternativ“ oder „gegenkulturell“.
- Er fühlt sich von den elitären Zügen des Buddhismus angesprochen, die ihm in der Person des Gautama Buddha verkörpert zu sein scheinen.
- Er fühlt sich vom (christlichen) Appell zur Verantwortung für die Welt entlastet, in der buddhistischen Konzentration auf den eigenen Seelenfrieden. Hiermit ist zugleich das Interesse an der Meditation als das für die Rezeption des Buddhismus im Westen weitaus wichtigste Element angedeutet.
- Er fühlt sich davon angesprochen, dass die religiöse Wahrheit des Buddhismus auf Erkenntnis („Wahrheit“) und nicht auf „Glaube“ beruhe – und sieht ihn in dieser Hinsicht in der Tradition abendländischer Philosophie, insbesondere Platons.
- Als weitere religiöse Lehren, auf die er sich in dieser Hinsicht beruft, nennt er die „Brahmanen“, somit die hinduistische Religionsphilosophie, einschließlich des Yoga, und die Esoterik, die hier eine frühe Nennung als Heilslehre erfährt. (Die Rezeption des Buddhismus erfolgt auch gegenwärtig vielfach im Zusammenhang mit der Hinwendung zu esoterischem und hinduistischem Gedankengut und Praxis.)
- Nietzsche fühlt sich durch den Buddhismus vom Liebesgebot entlastet.
- Ebenso findet er sich, andeutungsweise, von der Theodizee-Frage entlastet, indem er die Idee göttlicher Liebe zur Illusion erklärt, von welcher der Buddhismus frei sei.

Dieser Text Nietzsches ist in seiner gestischen Vehemenz mit der er vielfache gegenwärtige Urteile zu Christentum und Buddhismus formuliert hat, für den Unterricht geeignet, indem er Affektquantitäten, die mit diesem Thema verbunden sind, einbezieht. Man könnte die Erörterung anschließen, warum Nietzsche überhaupt nach einer Religion gesucht und was ihn offenkundig angezogen hat.

Im 19. Jahrhundert vollzog sich eine geistige Aneignung indischen Denkens, die den Boden dafür bereitete, dass ab Ende des Jahrhunderts eine religiöse Rezeption des Hinduismus wie des Buddhismus einsetzte, in Deutschland, in Großbritannien, Russland, Frankreich und den Vereinigten Staaten von Amerika.

Diese nahm nicht nur die Gestalt von Konversionen und von Teilhabe an buddhistischer und hinduistischer Meditationspraxis an, sondern auch synkretistische Gestalt, so in der Theosophie Helena P. Blavatskajas und in der Anthroposophie Rudolfs Steiners, die beide hinduistische Elemente in ihre religiösen Lehren integrierten, so die Ideen des Karma, Reinkarnation und einer die ganze Wirklichkeit durchwirkende und ihr zugrunde liegende „geistige Ordnung“, als die Steiner den Begriff des Dharma deutet. Den Buddhismus deutet Steiner eher als praktische Anwendung der hinduistischen Grundauffassungen. Ausdrücklich verweist er auf die Synthese Blavatskajas als Quelle seiner eigenen Auffassung, dass das brahmanische Denken nicht nur dem Buddhismus

sondern auch dem Christentum zugrunde liege.¹⁹⁸ Die Anthroposophie ist ein fester Bestandteil deutscher Kultur geworden. Blavatskaja ist durch ihre Verbindung von hinduistischem, Vajrayana-buddhistischem, esoterischem, spiritistischem und platonischem Gedankengut nicht nur eine einflussreiche Autorin der modernen Esoterik geworden, sondern mit ihrer Tibet- und Indien- Begeisterung und ihre Reisen dorthin – eine spirituelle Orientierung und Pilgerschaft, die sie mit ihren theosophischen Zeitgenossen, dem Maler Nicholas Roerich¹⁹⁹ und seiner Frau Helena teilte - gleichsam eine paradigmatische Gestalt der schwärmerischen Hinwendung zu diesen Bereichen im späten 20. Jahrhundert geworden.²⁰⁰ In ihrer bewegten Lebensgeschichte, ihrer Kritik des herrschenden Materialismus der europäisch-amerikanischen Kultur und ihrem unbekümmerten Synkretismus, findet sich die breite Faszination von „fernöstlicher Religiosität“ in den letzten Jahrzehnten und die Form ihrer lebensgeschichtliche Aneignung, die vielfach mit Reisen und „Lehrmeistern“ verbunden ist, geradezu modellhaft vorgebildet. Bei ihnen wird jedoch zugleich klar, dass diese Hinwendung nicht einer vollen Konversion zu Hinduismus oder zum Buddhismus gleichkam, sondern mit einer zutiefst eklektischen Rezeption dessen verbunden war, was in der eigenen christlichen Religion und materialistischen Kultur vermisst wurde. Dieses Muster prägt ebenfalls einen guten Teil der Hinwendung zu „fernöstlicher Religiosität“ im späten 20. und frühen 21. Jh. Die Pilgerreisen von Protagonisten des kulturellen Aufbruchs im Westen im späten 20. Jh. in die Ashrams Indiens und zu den tibetischen Klöstern im Exil, besonders von Rockmusikern, haben hier ihre Vorbilder.

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde indisches religiöses Denken in Deutschland als Teil der allgemeinen Geistesgeschichte und Philosophie rezipiert,²⁰¹ etwa in Paul Deussens Philosophiegeschichte.²⁰² In diesem geistigen Klima vollzog sich auch die Auseinandersetzung Sigmund Freuds und Carl Gustav Jungs mit dem Yoga. Beide beziehen sich bereits nicht nur auf die Philosophie des Yoga, sondern auf die Yoga-Praxis von Zeitgenossen.²⁰³

Bedingt durch die kulturellen Verwerfungen der Kriegs- und Nachkriegszeit sowie durch eine veränderte Methodologie der geisteswissenschaftlichen Fächer in der zweiten Jahrhunderthälfte brach diese dialogische Rezeption für eine längere Zeit ab.²⁰⁴ Beide, Yoga und Zen wurden nun eher zum Gegenstand der Fachwissenschaften. Eliades Arbeit zum Yoga, mit seinem Schwerpunkt auf dem Tantra-Yoga stellt in seiner Breitenwirkung in der Mitte des Jahrhunderts eher eine Ausnahme dar. Die Verbreitung der Praxis von Yoga und buddhistischer Meditationslehre nahm jedoch in dieser Zeit einen ungebrochenen Aufschwung und etablierte beide in unserer Kultur.

Die Rezeption des Yoga erfolgte Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts oft mit medizinischem, psychologischem und sportlichem Interesse.²⁰⁵ Sie entspricht der die Hinwendung zur Natur und zum Leib seit Ende des 19. Jahrhunderts – eine Bewegung auch in anderen Ländern europäischer Kultur – die hierzulande etwa im „Ausdruckstanz“ ästhetisch ausgeprägt, in der Naturheilkunde und im Sport breitenwirksam wurde²⁰⁶. Diese Tendenz wirkt fort, wird jedoch zunehmend durch eine „Spiritualisierung“ ergänzt. Die spirituellen Elemente sowohl von Zen wie Yoga wurden vielfach außerhalb der akademischen Welt aufgenommen. Erst mit der Hinwendung zu interdisziplinären und interkulturellen Studien gegen Ende des 20. Jahrhunderts setzte wieder eine breitere Beschäftigung mit beiden Lehren in den Feldern von Theologie, Philosophie und Kulturwissenschaften ein. Die Sensibilisierung für die Notwendigkeit interreligiösen Austauschs, die u.a. durch das zweite Vatikanische

¹⁹⁸ Steiner, Rudolf, „Wie verhält sich Buddhas Lehre zur Theosophie?“, in: *Lucifer-Gnosis*, Nr. 16, September 1904 – Fragenbeantwortung : www.anthroposophie.byu.edu/aufsaeetze/a128.pdf

¹⁹⁹ „Nicholas Roerich“ in: *Wikipedia the Free Encyclopedia*: http://de.wikipedia.org/wiki/Nicholas_Roerich, vgl.: Nicholas Roerich Museum, New York, homepage: <http://www.roerich.org/www.html> (2012-10-24)

²⁰⁰ „Helena Petrovna Blavatsky“ in: *Wikipedia- die freie Enzyklopädie*: http://de.wikipedia.org/wiki/Helena_Petrovna_Blavatsky (aufgerufen am: 2012-10-10)

²⁰¹ Baier, Karl, *Yoga auf dem Weg nach Westen*, Würzburg, 1998: Königshaus und Neuman, S. 115

²⁰² Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde. Leipzig, (5. Aufl., 1922)

²⁰³ Baier, Karl, *Yoga auf dem Weg nach Westen*, Würzburg, 1998: Königshaus und Neuman, S. 219

²⁰⁴ Baier, Karl, *Yoga auf dem Weg nach Westen*, Würzburg, 1998: Königshaus und Neuman, S. 115

²⁰⁵ Newcombe, Suzanne, „The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field“, published in *Religion Compass* 3(6), 2009: Wiley Online Library, pp. 986-1002:

http://www.academia.edu/638083/The_Development_of_Modern_Yoga_A_Survey_of_the_Field

²⁰⁶ Newcombe, Suzanne, „The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field“, published in *Religion Compass* 3(6), 2009: Wiley Online Library, pp. 986-1002:

http://www.academia.edu/638083/The_Development_of_Modern_Yoga_A_Survey_of_the_Field, S. 8; 12ff.,

Konzil angestoßen wurde, verstärkte diesen Prozess, was sich in einer entsprechenden Anzahl von Publikationen zu diesen Bereichen auch im Feld der evangelischen Theologie niederschlägt.

Ein wichtiges Datum der religiösen Rezeption von Buddhismus und Hinduismus in der Moderne ist der Kongress des „World’s Parliament of Religions“ 1893 in Chicago. Erstmals traten Vertreter „fernöstlicher“ Religionen selbst auf und lösten einige Faszination aus. Zu nennen ist Vivekânanda, der den Vedânta vorstellte und zum Begründer einer hinduistischen Mission im Westen wurde, und der Theravada-Buddhist Anagarika Dharmapala, der eine buddhistische Mission begründete, Ebenfalls anwesend war Daisetz Suzuki, der in den Folgejahren zum wichtigsten japanischen Vermittler des Zen-Buddhismus im Westen wurde. „Damals wurden die ersten Keime gepflanzt, die viele Jahre später Blüten und Frucht bringen sollten.“²⁰⁷ Heinrich Dumoulin, selbst ein wichtiger Vermittler des Zen im deutschsprachigen Raum, schreibt in seiner informativen kleinen Einführung zur modernen Geschichte, Lehre und Praxis des Zen, *Zen im 20. Jahrhundert*, über ihn: „Suzukis Pionierwerk für die Einpflanzung des Zen im Westen erstreckt sich über den größten Teil des 20. Jahrhunderts. ... Suzuki hat für die Rezeption des Zen im Westen den Anstoß gegeben und die Weichen gestellt ... Vor allem auf ihn geht die Ablösung des Zen vom buddhistischen Mutterboden zurück. ... Suzukis Zuhörer, die von dem verehrten Meister immer wieder hörten, das Zen sei weder eine Religion noch eine Philosophie, konnten das Zen auf ihre eigene Art verstehen und mit ... dem traditionellen Buddhismus fremden Ausdrucksweisen verbinden.“²⁰⁸ Dies hat insbesondere zu einer Rezeption von Elementen des Zen unter Absehung von der strengen Meditationsdisziplin der japanischen Klöster, sowie zu einer Übertragung von Elementen des Zen in Kontexte der humanistischen Psychotherapie in den USA geführt.²⁰⁹

Auch in Japan wurden Christen im Zen unterwiesen. Herausragend unter ihnen ist der deutsche Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lasalle, der als Priester in Japan 1943 zur Ausbildung in einem Zen-Kloster aufgenommen wurde. Nach 20 Jahren wurde er zum Zen-Meister ordiniert, ohne je zum Buddhismus konvertiert zu sein. Er hat den Zen im Raum nicht nur der römisch-katholischen Kirche in Deutschland etabliert, so dass heute kirchliche Einrichtungen Zen-Kurse anbieten²¹⁰. Unter seinen Schülern sind einige selbst zu Lehrern des Zen im Raum der katholischen und der evangelischen Kirchen geworden, andere zum Buddhismus konvertiert.²¹¹ Die theologischen Fragen, die mit dieser Rezeption des Zen in die kirchliche spirituelle Praxis verbunden sind wurden nach und nach aufgegriffen. Heinrich Dumoulin, der als Theologe lange in Japan lehrte und eine umfangreiche Geschichte des Zen/Chan in Ostasien verfasste²¹² hat diese Fragen der Entsprechungen und der möglichen Übernahmen in christliche spirituelle Praxis aus der Sicht christlicher Theologie in *Östliche Meditation und christliche Mystik*²¹³ behandelt. Diese Arbeit wird von Whalen Lai und Michael von Brück unter veränderten Vorzeichen weitergeführt, so in Buddhismus und Christentum in der historischen und systematischen Erschließung der Begegnungen und Auseinandersetzung. Ihr Ansatz einer wechselseitigen Interpretation und nach gemeinsamen (metaphysischen) Denkformen ist selbst Vollzug eines eigenen Sichtweisen und Annahmen verändernden Prozesses des Umgangs mit buddhistischem Denken²¹⁴.

Die Rezeption des Zen durch Theologen und Philosophen – hier sind auch E. Herriegel mit seinem äußerst einflussreichen kleinen Buch *Zen in der Kunst des Bogenschießens*²¹⁵, sowie K. Graf Dürckheim, der den Zen auf dem Hintergrund C. G. Jungescher Tiefenpsychologie als „initiatischen Weg“ deutete und lehrte²¹⁶ zu nennen – hat dem Zen im deutschen kirchlichen Geistesleben hohes Prestige eingetragen. Es ist sicher nicht weit hergeholt, diese kulturelle Wertschätzung und die Schwerpunktsetzung des Lehrplans auf den Buddhismus auf diesen engen

²⁰⁷ Dumoulin, Heinrich, *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 13f.

²⁰⁸ Dumoulin, Heinrich, *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 20

²⁰⁹ Frambach, Ludwig, *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*, Petersberg, 1993: Verlag Via Nova, S. 358ff.

²¹⁰ Dumoulin, Heinrich, *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 125

²¹¹ Von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*. (mit einem Vorwort von Hans Küng), München, 1997: Beck Verlag, S. 212

²¹² Dumoulin, Heinrich, *Geschichte des Zen Buddhismus, Bd. I: Indien und China, Bd. II: Japan*, Bern, 1986: Francke Verlag,

²¹³ Dumoulin, Heinrich, Freiburg, 1966: Verlag Karl Alber

²¹⁴ Von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*. (mit einem Vorwort von Hans Küng), München, 1997: Beck Verlag, bes. S. 289 – 578

²¹⁵ Herriegel, Eugen, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, O. W. Barth Verlag (Erstausgabe 1948).

²¹⁶ Dürckheim, Karldfried Graf, *Meditieren wozu und wie? Die Wende zum Initiatischen*, Rütte 2009: Johanna Nordländer Verlag

deutsch-japanischen Austausch, in dem deutsche Jesuitenpatres und japanische Gelehrte eine besondere Rolle spielten zurückzuführen. Mit dem Auftreten dieser Vermittler hat der konservative Theravada-Buddhismus (Sri Lankas und Südostasiens, mit Ausnahme Vietnams) an Geltung verloren, während der Zen (in seiner japanischen Ausformung, weniger in der Chinesischen, Koreanischen oder Vietnameschen) an Geltung gewann. Erst mit der Ankunft des Theravada (aus den tibetischen und mongolischen Kulturkreisen, von Sibirien bis Bhutan) kam eine neue Strömung hinzu, die sich mit dem kulturellen Umbruch des späten 20. Jh. und der Dalai-Lama-Begeisterung verbindet.

Der Yoga hat eine andere Geschichte der Vermittlung in Deutschland. Der Weg hierzu wurde maßgeblich von deutschen Indologen vorbereitet. Nach Paul Deussens Philosophiegeschichte, in welcher die Stellung und der Rang der indischen Philosophie in der allgemeinen Geistesgeschichte zu Anfang des 20. Jh. aufgezeigt wurde, war es vor allem Hellmuth von Glasenapp, der in mehreren bis heute aufgelegten Büchern einen Zugang zur indischen Philosophie und Theologie erschloss. Eine Einführung und komprimierte Darstellung der indischen Philosophie und insbesondere der Religionsphilosophie, die Grundlage hinduistischer Theologie und buddhistischer Heilslehre ist, bietet Helmuth von Glasenapps im Deutschen unüberbotene Darstellung *Die Philosophie der Inder*.²¹⁷ In klar gegliederten und prägnant geschriebenen Kapiteln werden Zugänge zu diesem weiten Feld vermittelt. Seine Anthologie zur indischen Geisteswelt ergänzt diese Darstellung mit Quellentexten.²¹⁸ Gleichsam als Symbol eines Neubeginns nach der kulturellen, moralischen und politischen Katastrophe der vierziger Jahre erschien 1948 seine Darstellung zur Advaita-Philosophie des Shankara mit Bezug auf den Yoga.²¹⁹

Die Rezeption des Yoga wurde in den dreißiger Jahren durch Ärzte und Psychoanalytiker wie C.G. Jung und andere gefördert. Nach dem 2. Weltkrieg setzte in den sechziger Jahren eine breite Aufnahme des Yoga ein, mit der Gründung von Berufsverbänden von Yogalehrern. Im angelsächsischen Sprachraum erhielt das Interesse am Yoga durch Vivekânandas Auftritt beim Weltparlament der Religionen erheblichen Schub. Der Universalismus und die meditative Mystik sowie Erfahrungsbezogenheit des Vedânta faszinierten. Der Yoga als die dazugehörige Praxis wurde nun auch in spiritueller Hinsicht aufgenommen. Weitere einflussreiche Yoga-Lehrer kamen hinzu.²²⁰ Dazu beigetragen hat wesentlich eine zum Klassiker gewordene Darstellung des großen Religionswissenschaftlers Mircea Eliade, der die Wurzeln des Yoga, seine Entwicklung und seine vielfältigen Ausprägungen dargestellt hat.²²¹ Das Buch ist die Frucht von drei Jahren Studium um 1930 an der Sanskrit-Akademie von Kalkutta und eines halbjährigen praktischen Studiums in einem tantrisch geprägten Ashram im Himalaya, die ihm durch ein indisches Stipendium ermöglicht wurden. Yoga wird theologisch oft mit Bezug auf den ersten Kodifikator des Yoga, Patañjali und sein „Yoga-Sutra“, mit seiner strengen Askese und Geist-Bezogenheit, behandelt, nicht aber mit Bezug auf den im Mittelalter theoretisch formulierten Tantrismus, der für die Yoga-Praxis, auch in Deutschland, von erheblicher Bedeutung ist. Eliade bezieht auch die Übernahme yogischer Techniken in den Buddhismus ein und widmet den tantrischen Entwicklungen breiten Raum. Eine ausgefeilte Praxis wurde dann insbesondere durch B. K. S. Iyengar gelehrt, der die Praxis des Yoga in den dreißiger Jahren gründlich erneuerte und dessen Stil dem Interesse an einen gesundheits- und körper-orientierten Yoga entspricht. Ein kürzlich erschienener Film *Der atmende Gott*, stellt seine Arbeit und ihre Zeithorizonte dar.²²²

In den letzten Jahrzehnten ist eine Fülle von Publikationen zum Thema Yoga erschienen. Die vom Berufsverband Deutscher Yogalehrer verantwortete Darstellung des Yoga und verschiedener Elemente seiner

²¹⁷ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder- Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, 1974: Alfred Kröner Verlag

²¹⁸ Von Glasenapp, Helmuth, *Indische Geisteswelt, Bd. I: Glaube und Weisheit der Hindus*, Hanau, 1986: Verlag Werner Dausien

²¹⁹ Von Glasenapp, Helmuth, *Der Stufenweg zum Göttlichen – Shankaras Philosophie der All-Einheit*, Baden-Baden, 1948: Hans Bühler Junior

²²⁰ Weiteres in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 48 - 70

²²¹ Eliade, Mircea, *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt, 1984: Suhrkamp, (Original: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954: Librairie Payot), englische Ausgabe: *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press

²²² Schmidt-Garre, Jan, *Der atmende Gott* (DVD), 2011: Ascot Elite Home Entertainment

Existenz im deutschsprachigen Raum im Handbuch „Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende“²²³, das in vielen Artikeln einen umfassenden Einblick gibt, bedeutet selbst eine Etappe in diesem Prozess.

Eine theologische Auseinandersetzung mit einer für den klassischen Yoga maßgeblichen Theologie, dem Advaita Vedānta, leistet der Münchner evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Michael von Brück, *Einheit der Wirklichkeit – Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986. Er zeigt, welche Affinitäten zwischen Grundauffassungen trinitarischer Theologie und denen des Advaita Vedānta bestehen, in die sich die wesentlichen Unterschiede christlicher und hinduistischer Theologie einzeichnen lassen. Von Brück hat auch die Einleitung zu einem kleinen Buch Eliades, *Der Yoga des Patañjali*, verfasst,²²⁴ in der er den Yoga theologisch und spirituell mit der Aussage würdigt: „Dass Yoga nicht einfach „Selbsterlösung“ ist, sondern die vertrauende Hingabe des Übenden ... im Atemgeschehen erspürt – an eine höhere geistige Macht und einen göttlichen lenkenden Willen...betont schon der Text Patañjalis ... als unmittelbare ... Einsicht in die Wirkungsweise der Übungen selbst. ... Wer heute Yoga übt, muss wissen, dass er sich auf eine göttliche Macht einlässt, sich ihr öffnet...“²²⁵

In diesem Zusammenhang sei auch auf ein Standardwerk zur Einführung in die indische Philosophie- und Theologiegeschichte, hingewiesen, das den Hinduismus und seine Theorien zum Yoga, Buddhismus und Jainismus umfasst. Es ist die klassische Darstellung Sarvepalli Radhakrishnans, *Indian Philosophy*.²²⁶ Radhakrishnan, der mit der europäischen Philosophie gut vertraut ist, besonders mit Platonismus und Idealismus, lehrte lange in Oxford, bevor er Indiens Präsident wurde. Er schreibt, bei aller Zurückhaltung, aus der Perspektive eines religiösen Menschen. Dies gibt seiner Darstellung eine Transparenz, die sie für den Leser, der an den Zusammenhängen zwischen der indischen Philosophie und Religion interessiert ist, einen guten Zugang zum Verständnis der spirituellen Fragen, die mit dem Yoga und dem Hinduismus sowie dem Buddhismus verbunden sind.

3. Formen des Yoga und ihre Rezeption

Die Ursprünge des Yoga liegen in der vor-arischen Zivilisation des Indus, im dritten Jahrtausend v. Chr., zur Zeit der Sumerer und des „Alten Reiches“ in Ägypten. Die ethnische Träger dieser Kultur waren Dravidischsprachige Völker, die heute im südlichen Drittel Indiens leben. Unter ihnen haben etwa die Tamilen Elemente besonderer religiöser und kultureller Kontinuität zur Indus-Kultur bewahrt, die im Verlauf der Geschichte des Yoga und des Hinduismus bis ins Mittelalter hinein wirksam waren. Auf Siegeln aus Harappa und Mohenjo-Daro sind Darstellungen von in Yoga-Haltungen meditierenden Figuren gefunden worden²²⁷, die durch zugehörige Piktogramme in Verbindung mit mythischen Attributen Shivas stehen,²²⁸ der im Tantra-Yoga eine zentrale Bedeutung hat. Damit ist deutlich, dass der Yoga Wurzeln in Indien hat, die Jahrhunderte älter als die arische Einwanderung sind und bereits in der Indus-Zivilisation eine anerkannte Bedeutung hatte.

Seine klassische Kodifizierung erhielt der Yoga durch Patañjali, im 3. Jh. v. Chr., der Yoga-Praktiken und theologisch-philosophische Begründungen in ein knappes System fasst. Zu diesem Zeitpunkt hatte bereits der Buddhismus die yogische Meditationspraxis selbständig übernommen, die Gautama Buddha selbst jahrelang praktiziert hatte, und seinem Lehrsystem angepasst. Dabei hat der Yoga wesentliche Veränderungen erfahren, die zur Herausbildung eigenständiger buddhistischer Meditationslehren führte, unter denen der „Zen“ („Chan“) des Mahayana-Buddhismus die bedeutendste ist.

Die klassische Fassung des Yoga durch Patañjali erfolgte auf der Basis der damals etablierten Erkenntnistheorie des Samkhya,²²⁹ einer dualistischen Theorie, die zwei Grundprinzipien oder Elemente annahm:

²²³ Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova

²²⁴ Eliade, Mircea, *Der Yoga des Patañjali. Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis* (Einführung von Michael von Brück), Freiburg i. B., 1999: Herder Verlag, (Original: *Patanjali et le Yoga*, Paris, 1962: Edition du Seuil)

²²⁵ Von Brück, Michael, „Hinführung“, in: Eliade, Mircea, *Der Yoga des Patañjali. Der Ursprung östlicher Weisheitspraxis* (Einführung von Michael von Brück), Freiburg i. B., 1999: Herder Verlag, S. 9

²²⁶ Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 vols., New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press (Erstausgabe: 1923, 2. Aufl. 1929) (im Internethandel beziehbar)

²²⁷ „Shiva Pashupati“ [Bild: Rollsiegel aus Mohenjo Daro mit Figur im Yoga-Sitz]: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2f/Shiva_Pashupati.jpg

²²⁸ „Pashupati“ in: Wikipedia – the free Encyclopedia, : <http://en.wikipedia.org/wiki/Pashupati>

²²⁹ von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart (3. Aufl.) 1974: Alfred Kröner Verlag, S. 206ff.

nämlich den als göttlich verstandenen „Geist“ („purusha“) und „Materie“ („prakriti“), zu der auch das Denkvermögen und Intellekt, auch das „Ich“, sowie eine Reihe weiterer von uns eher als nicht-substantielle Faktoren gehören.²³⁰ Der „prakriti“ wurde eine Tendenz zugeschrieben, sich auf die Erkenntnis des „purusha“ hin zu entwickeln. Die Frage einer letztbegründenden Wirklichkeit und die Annahme Gottes, aus dem beides hervorgehe, blieb außerhalb dieser Konzeption. Patañjali hat sie jedoch eingefügt, und somit eine theistische Weiterentwicklung der Samkhya-Philosophie zur Grundlage des Yoga gemacht.²³¹ Insofern ist Wendebourgs Aussage zumindest missverständlich, indem sie als Andeutung verstanden werden könnte, der Yoga sei atheistisch.

Indem Patañjali die Erfahrung Gottes im Yoga mit der des „Purusha“ verbindet - und sie in der Figur des „Ishvara“ als göttliche Instanz im Inneren repräsentiert sein lässt²³² - übernimmt er die grundlegende Dualität von Geist und Materie des Samkhya, begrenzt sie jedoch erkenntnistheoretisch und umfasst sie theologisch, indem die wechselseitige Bezogenheit beider Prinzipien im Prozess der Yoga-Meditation aus dem Wirken Gottes als Schöpfers insgesamt begründet wird.

Auf der Grundlage dieser theologischen Fassung hat sich die Theorie und Praxis des Yoga in den folgenden Jahrhunderten erheblich ausdifferenziert, zwischen dem an die monistische Theologie des Advaita-Vedanta des überragenden religiösen Philosophen Shankara, mit seinem eher unpersönlichen Gottesbild, mit dem sich von Brück v.a. befasste, zu der personal-theistischen Theologie des Ramanuja,²³³ des Vishnuiten, und der späteren tantrischen Schulen des Shivaismus und Shaktismus, die der materiellen Komponente („prakriti“) eine erhebliche Eigenbedeutung zumessen, und diese als das dynamische und energetische Prinzip vorstellen, das als „Kundalini“ zum Göttlichen, statisch verstandenen „Geist“, „Purusha“²³⁴, aufsteigt, um sich mit ihm zu verbinden²³⁵. Diese Vereinigung wird ikonographisch mit der Vereinigung von Shiva und seiner Gefährtin Shakti dargestellt. Diese „tantrische“ Ausformung des Yoga bestimmt einen erheblichen Teil der gegenwärtigen Yoga-Praxis, auch in Deutschland.

Die gegenüber den klassischen Yoga Patañalis erheblich gewachsene positive Eigenbedeutung des Leiblichen und „Energetischen“ des Menschen manifestiert sich u.a. in den ausdifferenzierten leiblichen Praktiken des Hatha-Yoga, die das Bild des Yoga nach außen sowie seine Praxis stark bestimmen, ebenso in der „Energienlehre“, die mit den „Chakren“ verbunden ist – die Schülern bereits vielfach bekannt sind – und auch in der ikonographisch gegebenen Einbeziehung der Sexualität in die Vorstellungswelt, Metaphorik und z.T. Praxis des Yoga. Die leibbetonte und von Tantra und seiner personalen theistischen Theologien stark bestimmte Variante des Yoga, hat nicht zuletzt durch ihre Farbigkeit, Leibbezogenheit und Sinnlichkeit eine erhebliche Ausstrahlungskraft in unserer gegenwärtigen Kultur. Sie wird in der theologischen Literatur zum Yoga weitgehend ignoriert. Die Beschränkung der Wahrnehmung und theoretischen Beschäftigung auf die eher „Leib-skeptischen“ Varianten des klassischen Yoga, sowie des daraus entwickelten Zen, mögen aus ihrer größeren Affinität zur asketischen Meditations-Tradition des Christentums begründet sein, und auch aus der Faszination, die von ihrer geistbezogenen Theorie ausgeht, doch verfehlt diese einen erheblichen Teil der Wirklichkeit des Yoga und seiner Ausstrahlung in unserer Kultur. Über diesen Bereich des Yoga informiert etwa Anna Trökes in ihrem Kapitel zum Hatha-Yoga²³⁶ im o. g. Handbuch: *Der Weg des Yoga*, sowie Mircea Eliade, in seinem klassischen Yoga-Buch, der auch aufzeigt, dass die tantrische Ausprägung des Yoga im Hinduismus und im „tibetischen“ Buddhismus, dem Vajrayana, - der gleichfalls eine vitale Präsenz auf dem religiösen Markt der Gegenwart hat – uralte, z.T. vorarische Wurzeln hat, und mit dem matriarchalen Stratum der indischen religiösen Überlieferung eng verwoben ist, somit keinesfalls als „späte Entartung“ angesehen werden kann.²³⁷ Diese Ausprägung des Yoga und auch der buddhistischen Meditation im Unterricht auszusparen, bedeutet einen guten Teil der dynamischen Präsenz beider in der Gegenwart nicht

²³⁰ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Bd. 2, New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press, S. 302ff.

²³¹ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Bd. 2, New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press, S. 307ff.

²³² Patañjali, Yoga – Sutra I, 24, Ausg.: Miller, Barbara Stoler (Übers. und Komm.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 36

²³³ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Bd. 2, New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press, S. 668f.

²³⁴ „Purusha“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 223f.

²³⁵ Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Bd. 2, New Delhi, (2nd ed., 2008): Oxford University Press, S. 676ff.

²³⁶ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 - 218

²³⁷ Eliade, Mircea, *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 200ff. (Deutsche Ausgabe: *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt, 1984: Suhrkamp)

wahrzunehmen. Die damit verbundene theologische Herausforderung liegt in der Herausarbeitung der anthropologischen Konsequenzen der christlichen Inkarnationslehre für eine spirituelle Praxis.

Mit dieser Bandbreite von theologisch-philosophischen Motiven, die sich mit dem Yoga im Laufe der Zeit verbanden, geht eine Differenzierung der Formen des Yoga einher, die rezipiert wurden und werden. Patañjalis „Rajah-Yoga“ ist als Weg der erkennenden Einung mit Gott, dem Weg des Pseudo-Dionysius Areopagita vergleichbar. Ersterer wird von ihm als Vorbereitung für den zweiten angesehen.²³⁸ Zum „Achtfachen Pfad des Yoga“ gehören demnach fünf vorbereitenden Stufen und drei der Vollendung²³⁹:

- 1.) Yama: moralische Reinigung: durch Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, sexuelle Enthaltbarkeit und Ablegen von Gier²⁴⁰
- 2.) Niyama (die Observanzen / Pflichten): Körperliche Reinheit, Genügsamkeit, asketische Lebensweise, Studium der Heiligen Schriften und Hingabe an den „Herrn des Yoga“, an Gott²⁴¹
- 3.) Āsana (rechte Körperhaltung): in leichter und stabiler Haltung, ohne Anspannung, wie die Weltenschlange auf der Urflut zu ruhen, von Subjekt-Objekt-Spaltung ungetrübt zu verweilen.²⁴² (Erst im Hatha-Yoga²⁴³, seit dem 9. – 12. Jh., sind die Körperhaltungen ausführlich entwickelt und von Goraknath erstmals beschrieben worden. Patañjali begnügt sich mit einem umschreibenden Hinweis auf den damals schon geübten „Lotussitz“²⁴⁴)
- 4.) Prānāyāma (Atemkontrolle): Dieses Element gilt vielfach als Herzstück des Yoga. Patañjali erläutert es knapp: *„Wenn die Yoga-Haltung stabil ist, wird der Atem durch die Regulierung von Ausatmung und Einatmung reguliert. Die Abwandlung des Atmen in Ausatmung, Einatmung und Behalten des Atems ist wahrnehmbar als tiefes und flaches Atmen, je nachdem wo und wie lange und für wie viele Zyklen der Atem gehalten wird.. Eine vierte Art der Atembeherrschung geht über Ausatmung und Einatmung hinaus. Dann löst sich der Schleier, der die Wahrheit verbirgt auf und der Geist wird reif zur Konzentration.“*²⁴⁵ Die Kommentatoren haben letztere Aussage als Hinweis auf den „Samādhi“ verstanden.²⁴⁶ Dieser Punkt ist für den theologischen und spirituellen Dialog mit dem Yoga von zentraler Bedeutung. In religionsphänomenologischer Sicht entspricht er dem erstrebten Zustand der orthodoxen Meditationslehre des Hesychasmus (des „Herzensgebetes“), in dem die Subjekt-Objekt-Trennung in der Erfahrung des göttlichen Lichtes aufgehoben ist²⁴⁷. Samādhi wird wie folgt in zwei Stufen differenziert: in der ersten („Samprajñāta“) *„ist der Geist des Meditierenden so intensiv auf den Gegenstand der Konzentration gerichtet, dass er mit diesem eins wird, aber es existiert noch das Bewusstsein eines Objekts“*, in der zweiten („Asamprajñāta“) wird *„die Vorstellung eines Objekts ... in vollkommener Identifikation mit dem höchsten selbst gelöscht. ... der Asamprajñāta-Samādhi bewirkt also letztlich die Loslösung von allen Karma-Ketten und führt zur eigentlichen spirituellen Befreiung“*²⁴⁸ Diese Aussage beruht im Rahmen der Yoga-Philosophie auf der Vorstellung, dass erstens alle physischen und psychischen Impulse, die „Samskāras“ zur Ruhe kommen, so dass eine (intuitive, nicht begriffliche) Annäherung an den „absoluten Geist“ „Purūṣha“ erreicht wird, der als hervorragendste Manifestation Gottes gilt - in der Shāṅkha-Philosophie, die sowohl den Buddhismus wie die Yoga-Philosophie beeinflusst hat, als quasi „göttliche“

²³⁸ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder – eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, (3. Aufl.), 1974; Alfred Kröner Vlg., S. 230

²³⁹ Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 28f., ed.: Miller, Barbara Stoler (transl., comm. and intr.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 51f.

²⁴⁰ Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 30 – 31. 35 - 39

²⁴¹ Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 32 – 34. 40 - 45

²⁴² Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 46 - 48

²⁴³ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 - 218

²⁴⁴ Miller, Barbara Stoler (Übers., Komm., Einl.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 57

²⁴⁵ Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 49 – 53 (meine Übertragung)

²⁴⁶ Miller, Barbara Stoler (transl., comm. and intr.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 58

²⁴⁷ Palamas, Gregorios, *Triaden*, I, 3, 21, ed.: Meyendorff, Jean (hrsg. übers.), *Grégoire Palamas – Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Löwen, 1959 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30/31), S. 154

²⁴⁸ „Samadhi“, in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 244

Manifestation des absoluten Grundes, auf den hin die „materielle“ Wirklichkeit, „Prakriti“ (das zweite Prinzip) ausgerichtet ist. In der Stillstellung der „Samskâras“ tritt der „Geist“ („Purûsha“) klar hervor, so dass Erlösung („Moksha“) eintritt.

Mit diesem Eintritt in die „Ruhe Gottes“²⁴⁹ werden, so die Auffassung des Yoga, auch die Bande des „Karma“, des „Tun-Ergehens-Zusammenhangs“ gelöst, das, rückblickend, auch als schicksalhafte Bestimmtheit gedeutet werden kann (in gewisser Entsprechung zum Erbsündenbegriff), und die Bande an die Welt, so dass keine weiteren Inkarnationen mehr folgen müssen und das Tor zur Erlösung von Seinszwang eröffnet ist. (Hierin stimmen Hinduismus und Buddhismus überein- ungeachtet der Differenz ob die „Seele“ an die erstere glauben, letztere nicht, in Gott eingeht, bzw. mit ihm vereint ist, oder ins selige Nirvana eingeht.)

In der Advaita-Philosophie des überragenden Philosophen, Mönchs und Theologen Adi Shankara (788 – 820 (?)), die nach Patañjali im Hinduismus dominant wurde, werden beide, „Prakriti“ und „Purûsha“ als aus Gott („Brahma“) hervorgehend verstanden – letztere als eine dem „Logos“ vergleichbare Emanation - so dass die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und die Erfahrung der „Einheit der Wirklichkeit“²⁵⁰, und in ihr des letzten Grundes, theologisch bedeutsam ist.

Die von Patañjali zitierte Metapher von der Auflösung des „Schleiers“, der „Maya“, d.h. der enthüllenden und ebenso verbergenden Selbstmanifestation Gottes in seiner Schöpfung²⁵¹ bezieht sich hierauf. Diese Vorstellung eines erkennenden Durchdringens zum „letzten Grund“ ist dem Christentum nicht ganz fremd, wenn man an die platonisch inspirierte und eschatologisch gewendete Metapher vom „dunklen Spiegel“ des Paulus²⁵² denkt. Im Christentum ist die Idee, dass die letzte Schau Gottes nicht als begriffliche „Objekt-Erkenntnis“, sondern als eine intuitiv zu erfassende „Einheitserfahrung“ zu bestimmen ist, bekannt.²⁵³ Sie ist zur Grundlage der „apophatischen Theologie“ geworden und im Bild vom Aufstieg des Moses in das göttliche Dunkel von Gregor von Nyssa im Hinblick auf den mystischen Weg des Christen ausgestaltet worden.²⁵⁴ An dieser Stelle wird zum einen die formale Ähnlichkeit zwischen dem hinduistischen Yoga und dem Mahayana-buddhistischen Zen deutlich, indem beide einen vergleichbaren Zugangsweg zur „letzten Wirklichkeit“ beschreiben, zum anderen die größere Nähe des ersteren zum Christentum in der theistische Bestimmung der letzten Wirklichkeit, die sich entsprechend in unterschiedlichen Meditationserfahrungen manifestiert. Zugleich wird die formal-religiöse Struktur der buddhistischen Meditation, die aus der des Yoga abgeleitet ist, deutlich.

Mit der Atemkontrolle, dem Prânayâma, wird, besonders im tantrischen Yoga, die Vorstellung verbunden, dass mit dem Atem eine den ganzen Kosmos durchwirkende „Energie“, genannt „Prâna“, für den Meditierenden zugänglich wird. Diese Vorstellung beruht auf derselben Gleichung, welche die Verbindung zwischen „Pneuma“ als „Atem“ und „Heiligem Geist“, der gleichfalls alles belebt und durchwirkt, begründet wird. (Dieselbe Gleichung besteht auch in der alttestamentlichen Theologie.) Für die Praxis der hesychastischen Meditation, des „Herzensgebetes“ ist diese Gleichung konstitutiv.²⁵⁵ Der Ruf, dass Yoga „belebend“ wirkt, beruht darauf.

- 5.) Pratyâhâra (Zurückziehen der Sinne): Dies ermöglicht es, die aufmerksam nach Innen zu wenden. Diese Bewegung soll ebenso das Begehren der äußeren Dinge vermindern und Sinnesbeherrschung ermöglichen.²⁵⁶

Auf dieser Grundlage ist es, so Patañjali, möglich, zum „königlichen“ Yoga, zum „Raja-Yoga zu gelangen, der die letzten drei Stufen umfasst. Aus den ersten fünf Stufen wurden in der Zeit nach Patañjali indes eigenständige Formen des Yoga entwickelt:

²⁴⁹ Hebräer 4,1ff.

²⁵⁰ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit – Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S. 43

²⁵¹ Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit – Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986: Christian Kaiser Verlag, S. 34f.

²⁵² 1. Korinther 13,12

²⁵³ De Andia, Ysabel, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, 1996 : Brill Vlg., S. 274

²⁵⁴ De Andia, Ysabel, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, 1996 : Brill Vlg., S. 319ff.

²⁵⁵ Palamas, Gregorios, *Triaden*, I, 2, 7, ed.: Meyendorff, Jean (hrsg. übers.), *Grégoire Palamas – Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Löwen, 1959 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30/31), S. 86

²⁵⁶ Patañjali, *Yoga Sutra*, II, 54 - 55

- Der „Mantra-Yoga“, bei dem aus einer Konzentrationshilfe ein beständiges Rezitieren Kraft- oder Segenswirkender Anrufungen, Gebete, heiliger Namen und kurzer Formeln wurde²⁵⁷, vergleichbar der beständig zu wiederholenden Gebetsformel des „Herzengesbetes“ „*Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner, des Sünders!*“²⁵⁸ Begleitend zur Meditation oder zu sakralen Handlungen entwickeln sie eine zentrierende oder evokative Wirkung, siehe etwa das aus den Veden stammende „Gayatri-Mantra“: „*Om, wir meditieren über den Glanz des verehrungswürdigen Göttlichen, den Urgrund der drei Welten, Erde, Luftraum und himmlische Regionen. Möge das Höchste Göttliche uns erleuchten, auf dass wir die höchste Wahrheit erkennen.*“²⁵⁹. Unter den rund achttausend Fassungen des Gayatri Mantras, die auf Youtube zu finden sind, ist bei zweien von der Nürnberger Sängerin Deva Premal,²⁶⁰ einer Vertreterin der „2. Generation“ fernöstlicher Religiosität in Deutschland – sie wurde als Kind mit diesem Mantra in den Schlaf gesungen²⁶¹ – bemerkenswert, wie dieses hinduistische Mantra in der Bühnengestaltung mit buddhistischer Ikonographie der Meditation verbunden wird – ein synkretistischer Eklektizismus, der die Rezeption „fernöstlicher Religiosität“ weithin bestimmt. Mantras sind auch in den Buddhismus als Meditationshilfe übernommen worden. Bekannt ist besonders das „Om mani padme hum“ im Buddhismus.²⁶²
- Der „Hatha-Yoga“: er umfasst den Bereich der vielfältigen Körperhaltungen und Leibübungen, die es im Yoga gibt. Sie bestimmen weithin das Bild des Yoga. Der Hatha-Yoga verbindet sich bei uns vielfach mit der „*Vorstellung vom Üben bestimmter Körperhaltungen, die als kompliziert, schwer durchführbar, aber sehr wirkungsvoll angesehen werden*“²⁶³ Er wird als Mittel zur Entspannung, gegen Schmerzen und Stress und als förderlich für die Gesundheit angesehen, so dass „*inzwischen bestimmte Krankenkassen einen Teil der Kosten für einen Yoga-Kurs übernehmen.*“²⁶⁴ Hatha-Yoga entstammt indes einem spirituellen Zusammenhang: die Entdeckung der Leiblichkeit im Tantra führte dazu, dass den Vorgängen des Leibes besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Der Hatha Yoga setzt seinen Schwerpunkt in vielen besonderen Körperhaltungen („Asanas“) und Atemübungen, durch welche die „Energiebahnen“ des Körpers, die „Nadis“ aktiviert werden sollen. Ziel ist dabei auch die absolute psychosomatische Beherrschung des Körpers zu erreichen, die zu unglaublicher Meisterschaft getrieben werden kann.²⁶⁵ Der Hatha-Yoga bestimmt vielfach das Bild des Yoga überhaupt. Der große Erneuerer des Hatha-Yoga B. K. S. Iyengar betonte, dass die spirituellen Ziele des Yoga angesichts der umfassenden Einheit von Körper und Geist eine sehr sorgfältige Übung und Beachtung der körperlichen Übungen und Vorgänge erfordert. Iyengar ist als Lehrer und Verfasser anerkannter Lehrwerke zum Yoga²⁶⁶ bekannt und einflussreich.
- Der „Laya-Yoga“ oder „Kundalini Yoga“: War der Leib bis dahin nicht viel mehr als ein Instrument, dessen Stillstellung und Beherrschung die Zugang und die Erfahrung des göttlichen, reinen Geistes ermöglichen sollte, wurde nun der Leib anders gedeutet: In der Symbolik der Vereinigung von Shiva und Shakti wurde die – für den Yoga grundlegende – Shankhya-Dualität von Geist und Materie, von göttlichem

²⁵⁷ Von Glasenapp, Helmuth, *Die Philosophie der Inder – eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart, (3. Aufl.), 1974; Alfred Kröner Vlg., S. 231

²⁵⁸ Junclaussen, Emmanuel (Hrsg.) *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, (Übers.: Von Walther, Reinhold, Russ. Original: Kasan, 1893), Freiburg i.B., 1974: Herder Vlg., S. 162ff.

²⁵⁹ „Gayatri Mantra“ in: *Wikipedia – die freie Enzyklopädie*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Gayatri> (aufgerufen: 10-10-2012)

²⁶⁰ siehe etwa: „Gayatri Mantra 2009 - Deva Premal & Miten with Manose“ (videoclip):

<http://www.youtube.com/watch?v=4IFlaG45xM8> (aufgerufen: 10-10-2012) oder: „Deva Premal and Miten - Gayatri Mantra“ (video-clip): <http://www.youtube.com/watch?v=d63COahIpVM> (aufgerufen: 10-10-2012) u. v. m.

²⁶¹ Deva Premal, „Wolfgang and Gayatri Mantra“, in: *DP&M*, 2012: <http://www.devapremalmiten.com/articles/wolfgang-a-the-gayatri-mantra> (aufgerufen: 16-10-2012)

²⁶² „Om mani padme hum“ in: *Wikipedia – die freie Enzyklopädie*: http://de.wikipedia.org/wiki/Om_mani_padme_hum (aufgerufen: 10-10-2012); *Om mani padme hum* - Rede des Dalai Lama, gehalten in einem buddhistischen Zentrum in New Jersey, USA (o. J.): <http://www.ommanipadmehum.de/dalaiman.htm> (aufgerufen: 10-10-2012)

²⁶³ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 97

²⁶⁴ ebd.

²⁶⁵ Trökes, Anna, „Hatha-Yoga“ in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova, S. 97 – 218, S. 110

²⁶⁶ Iyengar, B. K. S., *Der Urquell des Yoga: Die Yogasutras des Patanjali*, München, 2010: O. W. Barth Verlag; ders.: *Licht auf Yoga – das grundlegende Lehrbuch des Yoga*, München, 2010: O. W. Barth Verlag und ders.: *Licht auf Pranayama: das Grundlegende Lehrbuch der Atemschule des Yoga*, München, 2012: O. W. Barth Verlag

„Purusha“ und (quasi-)geschöpflicher „Prakriti“, mit jeweils dem männlichen und dem weiblichen Part dieses Götterpaares identifiziert. Im Bild der „heiligen Hochzeit“ wurde das Aufsteigen der geschöpflichen „Energie“, der „Kundalini“, durch die „Energiezentren des Körpers“, die „Chakren“ hinauf, über den Scheitel hinaus an den Ort, an dem auch in christlicher Liturgie mit Handauflegung gesegnet wird, zum „Kronen-Chakra“ wo die Vereinigung mit der göttlichen, herabkommenden Kraft des Geistes stattfinden soll. Mit dieser Symbolik wird der Leib und seine Energien selbst im Bild der Shakti als göttlich gedeutet, und als notwendiges gegenüber zum göttlichen Geist, der als wesentlich ruhend und unveränderlich aufgefasst wird, im Bild des meditierenden Shiva. Im Kundalini Yoga kehren die matriarchalen Traditionen des vor-arischen und nicht-arischen Indien als „Tantra“ am stärksten wieder und verändern die geistbetonten und asketischen Werte des Yoga nachhaltig, bis in die Theologie hinein. Der Tantrismus beeinflusste entsprechend auch die buddhistische Meditation und blühte im Vajrayana auf. Der Tantrismus, in beiden Erscheinungsformen stellt die christliche Theologie im Dialog, gerade durch seine Umwertung des Leiblichen und des Eros vor vielleicht noch größere Herausforderungen als der klassische Yoga oder Zen, wie bereits eingangs bemerkt. Entsprechend schmal ist die Literatur dazu. Kulturell hat der Tantra-Yoga einen nachhaltige Wirkung im Kontext des kulturellen Umbruchs des späteren 20. Jh. gehabt und wirkt weiter.

- Der Raja Yoga ist selbst mit dem Stufenweg des Patanjali identisch.

Über die letzten drei Sufen schreibt Patañjali: „*Konzentration (Dhâranâ), Meditation (Dhyâna) und reine Kontemplation (Samâdhi), auf ein einziges Objekt gerichtet, bedeuten vollkommene Disziplin. ... Die letzte Triade ist ganz innerlich.*“²⁶⁷

- 6.) „Dharana“ wird durch Fokussierung auf einen einzigen Punkt geübt, um die Gedanken zu sammeln, aber auch die Emotionen zur Ruhe zu bringen.²⁶⁸ Diese Technik ist im Zen übernommen und wird auch im Hesychasmus geübt.²⁶⁹
- 7.) „Dhyâna“ wird als Fließen aller Aufmerksamkeit auf ein Objekt beschrieben, sei es Gott oder ein Aspekt Gottes oder die Stille selbst. Atemübung kann dabei behilflich sein.²⁷⁰
- 8.) „Samâdhi“ („Sammlung, Versenkung, Ekstase, Einheitserfahrung, überbewusster Zustand“²⁷¹ Dieser Zustand wird in zwei Stufen erlebt: in der ersten als Einheit mit einem Objekt, das doch ein gegenüber bleibt, auf der zweiten Stufe als Einswerden mit ihm. Es ist die Stufe der „Unio Mystica“. Nach indischer Vorstellung kommen dadurch alle Wünsche und Vorstellungen zur Aufhebung, die Saat zu neuem Karma wird gelöscht und Befreiung erlangt.²⁷² Im Hesychasmus wird diese Stufe als reine Erfahrung von himmlischen Licht und göttlicher Energie beschrieben,²⁷³ sowie, mit Bezug auf Paulus, als Ekstase.²⁷⁴

Als Folge der Meisterung der letzten drei Stufen der Meditation beschreibt Patañjali jene wundersamen Kräfte, „Siddhis“, die Yogis vielfach zugeschrieben werden, wie sie auch aus dem Hesychasmus bekannt sind.²⁷⁵ Patañjali erklärt „(16) Wissen um das Vergangene und das Zukünftige kommt von perfekter Disziplin der drei Verwandlungen des Denkens. ... (19) Durch direkte Wahrnehmung des geistigen Vorgangs hat man Kenntnis der Gedanken anderer ... (32) Aus der perfekten Disziplin des Lichtes im Kopf gewinnt man eine Vision der vollendeten

²⁶⁷ Patañjali, *Yoga Sutra*, III, 4.7

²⁶⁸ Miller, Barbara Stoler (Übers., Komm., Einl.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 62f.

²⁶⁹ Johannes Klimakos, *Scala Paradisi*, 27, Ausg.: Lubheid, Colm und Russell, Norman (Übers. und Komm.), Ware, Kallistos (Einl.), *John Climacus – The Ladder of Divine Ascent*, Mahwah N.J., 1982, Paulist Press, S. 48, 270

²⁷⁰ „Dhyâna“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 83f.

²⁷¹ „Samâdhi“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 243f.

²⁷² „Samâdhi“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 244

²⁷³ Lubheid, Colm und Russell, Norman (Übers. und Komm.), Ware, Kallistos (Einl.), *John Climacus – The Ladder of Divine Ascent*, Mahwah N.J., 1982, Paulist Press, S. 54

²⁷⁴ 2. Korinther 12, 2

²⁷⁵ Junclaussen, Emmanuel (Hrsg.) *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, (Übers.: Von Walther, Reinhold, Russ. Original: Kasan, 1893), Freiburg i.B., 1974: Herder Vlg., S. 115

Wesen ...²⁷⁶ Zugleich betont Patañjali, dass sie nicht das Ziel einer spirituellen Entwicklung sein können,²⁷⁷ wenn sie zur Ablenkung werden.²⁷⁸

Die spirituellen Ziele des Yoga beschreibt Patañjali im 4. Abschnitt. Wenn er hier von „Geist“ schreibt, so ist erkennbar „göttlicher Geist“ gemeint: „(18) *Der Geist, der keiner Veränderung unterworfen ist, ist Herr über die Wendungen der Gedanken ... (22) Wahrnehmung seiner eigene Geistigkeit geschieht wenn das Denken die Form des Geistes annimmt durch ein Bewusstsein, das keine Spur hinterlässt*“²⁷⁹ Anklänge an Ps. 139 können in den Sinn kommen.²⁸⁰ Im Hinblick auf die Erlösung aus irdischen Bindungen und aus dem Kreislauf des Samsara durch Einswerden mit dem göttliche Geist erklärt Patañjali abschließend: „*Dieses unendliche Bewusstheit bedeutet ein Ende der Folge der Verwandlungen in materielle Dinge, indem ihr Zweck nun erfüllt ist. ... Die Freiheit ist ... die Kraft des Geistes im Zustand wahrer Identität.*“²⁸¹ Was hier anklingt ist die Idee, dass jede Weltschöpfung wieder einmünden muss in ihren Ursprung in Gott. Die Unvollkommenheit der Welt, die mit der Schöpfung notwendigerweise verbunden ist, lässt diese auch als „Mâyâ“ erscheinen, als „Täuschung, Schein, Illusion, Schöpferkraft“.²⁸² In Begriffen christlicher Theologie wird hier die Perspektive einer „präsentischen Eschatologie“²⁸³ entfaltet.

4. Literatur zum Unterricht

Neben dem bereits zitierten Arbeitsbuch von W. Trutwin zum Buddhismus in der Sekundarstufe II, ist auch auf seinen Entwurf zum Hinduismus hinzuweisen.²⁸⁴ Dieser enthält zwar vieles, was außerhalb der Auswahl steht, die im Lehrplan Ev10.3 aufgenommen ist; jedoch bietet er eine gute Übersicht und Einführung in den Hinduismus, auch zur schnellen Orientierung als Lehrender, und ermöglicht es, ausgewählte Ausschnitte zu verwenden. Gut sind hier, ebenso wie in seinem Buddhismus-Buch die Fülle gut ausgewählter Originaltexte.

Erwähnt werden kann auch der Lehrfilm von Hans Küng zum Hinduismus²⁸⁵. Eine gute Darstellung buddhistischer Spiritualität, in einer spürbar vom koreanischen Zen („Seon“) geprägten Ästhetik, mit Einbeziehung der Perspektive eines Kindes enthält der Film von Bae, Yong-Kuan *Warum Bodhidharma in den Orient aufbrach*.²⁸⁶ Dieser Film macht den Zen-Buddhismus in vielen Details nacherlebbar.

Im Rückgriff auf die eingangs besprochene Idee des „anonymen Christentums, können Calvins Ausführungen zum Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung eine guten Zugang zur Behandlung insbesondere des Yoga und Hinduismus (bezüglich des Begriffs des „Brahman“) bieten, indem Calvin nicht das Vorhandensein natürlicher Gotteserkenntnis bestreitet, sondern aus inneren Gründen, sowohl in der Natur des Menschen wie in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments auf den Vorrang und die Überlegenheit der Offenbarung, die in Christus in Fülle erschienen ist, hinweist.

²⁷⁶ Patañjali, *Yoga Sutra*, III, 116 – 32 (in Auswahl, meine Übertragung), Ausg.: Miller, Barbara Stoler (Übers., Komm., Einl.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 65 - 67

²⁷⁷ Yilmaz, Bahar und Voggenhuber, Pascal, *Yoga Siddhis – der geheime Weg zu Sensitivität und Medialität*, München, 2011: Lotos Verlag, S. 44f.

²⁷⁸ Patañjali, *Yoga Sutra*, III, 37

²⁷⁹ Patañjali, *Yoga Sutra*, IV, 18. 22 (meine Übertragung), Ausg.: Miller, Barbara Stoler (Übers., Komm., Einl.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 79

²⁸⁰ *Psalm 139*, 1 – 18; vgl. *1. Johannes 3*, 19f.

²⁸¹ Patañjali, *Yoga Sutra*, IV, 31. 34 (meine Übertragung), Ausg.: Miller, Barbara Stoler (Übers., Komm., Einl.), *Yoga – Discipline of Freedom. The Yoga Sutra attributed to Patanjali*, New York, 1998: Bantam Books, S. 82f.

²⁸² vgl. „Mâyâ“ in: Huchzermeyer, Wilfried, *Das Yoga-Lexikon. Sanskrit – Asanas – Biographien – Hinduismus – Mythologie*, Karlsruhe, 2011: Edition Sawitri, S. 177f.

²⁸³ Koenen, Klaus, „Eschatologie (AT)“, in: Wissenschaftliches Bibellexikon (WiBiLex), 2007:

[http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-](http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/20917/cache/c541155e3acf1895badd06496796a713/)

[bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/20917/cache/c541155e3acf1895badd06496796a713/](http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/20917/cache/c541155e3acf1895badd06496796a713/), vgl. „Eschatologie“, in: *Wikipedia- die freie Enzyklopädie*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Eschatologie> (28. 10. 2012)

²⁸⁴ Trutwin, Werner, *Die Weltreligionen - Hinduismus*, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag

²⁸⁵ Küng, Hans, *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg 2 – Hinduismus*, Grünwald, o. J.: Komplet-Media GmbH, einsehbar auf: <http://www.youtube.com/watch?v=unW4tXiPTNo>

²⁸⁶ Bae, Yong-Kuan *Warum Bodhidharma in den Orient aufbrach* (DVD), 2003: Absolut Medien GmbH (original. 1989)

So schreibt Calvin in den einleitenden Kapiteln zu seiner *Institutio Christianae Religionis*²⁸⁷ der ersten evangelischen Dogmatik: „*Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit. Denn Gott selbst hat allen Menschen eine Kenntnis seiner Gottheit zu eigen gemacht, damit ja niemand den Vorwand der Unwissenheit als Entschuldigung anführe.*“²⁸⁸, bekräftigt die von manchen „neo-orthodoxen“ protestantischen Theologen vehement bestrittene Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis und setzt diese in ein „dialektisches“ Verhältnis zur offenbarten Theologie und mit ihr zur Offenbarung in Christus, und so zur Rechtfertigungslehre. Dieses Wechselverhältnis wird bereits in diesem Satz Calvins erkennbar. In der undialektischen Engführung der Rechtfertigungslehre in manchen Entwürfen protestantischer Theologie des 20. Jh. ist es verschwunden, so dass das konstitutive Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und durch den Heiligen Geist erfahrungsgeleiteter Offenbarung, das für Calvin und die ältere protestantische Theologie grundlegend ist, aufgehoben wird. Damit wird einem theologischen und erkenntnistheoretisch begründeten Dialog mit anderen Religionen die Grundlage entzogen. Die ist ein Schwachpunkt der sonst hervorragende Arbeit von Christian Wendebourg: *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*,²⁸⁹ etwa in seinen Analysen der theologischen Entwürfe zum Dialog zwischen Christentum und Yoga bzw. den Advaita-Vedanta, von Brücks, Gentschys und anderer,²⁹⁰ die es ihm verwehrt, von der Kritik zu einer positiven Integration zu gelangen, die er etwa im römisch-katholischen Ansatz durchaus als gegeben²⁹¹ ansieht.

Wendebourg beachtet nicht hinreichend, dass der Begriff des „Âtman“ – übersetzbar als: „göttlicher Wesenskern“ – nicht mit dem empirischen „individuellen Ich“ identisch ist, sondern diesem ontologisch vorgängig ist, in einer Weise, die einerseits dem „transzendentalen Ich“ in der Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus entspricht, oder der schöpfungsgemäßen „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen, die nach dem Zeugnis der patristischen Theologie nicht nur Anspruch, sondern zuvörderst intuitiv erfassbare „Gabe“ Gottes ist, deren normative Gestalt in Christus offenbart ist. Diese Gabe der Gottebenbildlichkeit ist insbesondere als ein kritisches Prinzip gegenüber dem empirischen Ich zu verstehen und entfaltet darin rechtfertigungstheologisch seine anagogische Wirkung, wie sowohl Calvin als die patristische Theologie der „Theosis“, der „Vergöttlichung“ des Menschen,²⁹² ungeachtet ihrer Unterschiede, betonen. Insofern wäre es verfehlt, dem Yoga vorzuwerfen, eine Vergötzung des „Ichs“ zu implizieren. Die kritische Funktion des „Âtman“-Begriffs des Advaita-Vedanta ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen dem göttlichen „Âtman“ und dem individuellen Bewusstsein und Denkvermögen sowie „Ich“, das als gleichsam höherer Teil der materiellen Welt betrachtet wird. Dieses Verhältnis ist für den Yoga ebenso bestimmend, wie, im Hinblick auf reines Bewusstsein, für den Buddhismus. Diese kritische Funktion ist kaum geringer, als die Kritik der Rechtfertigungslehre am empirischen Ich nach dem Sündenfall. Wendebourgs Darstellung kennzeichnet gleichwohl eine sensible und differenzierte Kritik an Vereinnahmungsversuchen gegenüber dem Yoga.

Ein Defizit seiner Stellungnahme zum Yoga (und zur buddhistischen Meditation) ist ferner, dass er den für jede Meditation konstitutiven „Weg nach Innen“ abqualifiziert als „*Rücknahme des Erlösungsweges in die Vereinzelung statt immer neuer Einweisung in Gemeinde- und Weltbeziehung*“²⁹³. Damit verurteilt er nicht nur Yoga und Zen, sondern spricht der gesamten christlichen Tradition des Mönchtums, von den ägyptischen Wüstenvätern über den Hesychasmus bis zu den katholischen Mystikern des Mittelalters, jede Daseinsberechtigung ab. Eine kurze kirchengeschichtliche wie religionsgeschichtliche Besinnung könnte jedoch erkennen lassen, dass

²⁸⁷ Calvin, Jean, *Institutio Christianae Religionis*, Buch I, Kap. 3, Sekt. 1, at: <http://www.calvinismus.ch/wp-content/uploads/01institutio.htm>

²⁸⁸ ebd.

²⁸⁹ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, 3 Bände, Erlangen, 2001: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

²⁹⁰ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, Erlangen, 2001: GPM der ELKB, Bd. 3, S. 99

²⁹¹ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, Erlangen, 2001: GPM der ELKB, Bd. 3, S. 90f.

²⁹² Zum Begriff der „Theosis“ in der Kirchenväter-Theologie siehe insbesondere: Felmy, Karl-Christian, *Orthodoxe Theologie – Eine Einführung*, Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 133ff. und Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz, 1961: Styria Verlag, bes. S. 128f.

²⁹³ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, Erlangen, 2001: GPM der ELKB, Bd. 3, S. 99

das Verhältnis zwischen den mystischen Anachoreten und Eremiten einerseits und der Gemeinschaft der Gläubigen im Gesamt der Religionsgemeinschaft seit jeher dialektisch und gegenseitig anregend gewesen ist, im Christentum ebenso wie im Buddhismus und Hinduismus. Wendebourg läst einen fast totalitären Anspruch auf Sozialität erkennen, welcher der Dimension der Innerlichkeit keinen Raum lässt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn dieser Ausschluss religionspsychologisch eine verstärkte Hinwendung zum Yoga als introvertierter religiöser Praxis motivieren könnte, die hie und da gleichsam als Fluchtbewegung erkennbar ist.

Rätselhaft an der Darstellung Wendebourgs ist, dass er, mit Berufung auf Eliade, den Yoga wesentlich als nicht-hinduistisch betrachtet, indem er bereits in vor-arischen Quellen nachweisbar ist.²⁹⁴ Damit übersieht er, dass diese von den einwandernden Ariern aufgenommen wurden und frühzeitig im hinduistischen Kanon der Veden erscheinen, mitsamt ihrer religiösen Grundlagen und Vorstellungen. Insofern ist seine These, dass der Yoga als gleichsam technisches Versatzstück aus dem Zusammenhang des Hinduismus beliebig gelöst werden könnte, unzutreffend. Das hat Folgen für die Einschätzung der religiösen Dynamik der Präsenz des Yoga in Deutschland. Auch die Rezeption des Yoga durch den Buddhismus hat zu einer theologischen Adaption genötigt, mit der Folge der Ausbildung neuer Meditationslehren, sei es Zen oder buddhistischer Tantra.²⁹⁵

Ferner erklärt Wendebourg, dass Yoga „ursprünglich mit der dualistischen, von Hause aus atheistischen Samkhya-Philosophie verbunden“²⁹⁶ gewesen sei. Das ist zumindest missverständlich, insofern damit suggeriert wird, dass Yoga wesentlich atheistisch sei. Wendebourg verkürzt hier, on unwissentlich oder nicht, die wesentliche theologische Grundlage des Yoga und entzieht der theologischen Auseinandersetzung mit ihm die Basis, die, abgeleitet, auch für die Auseinandersetzung mit dem Zen Grundlage bildet.

Es dürfte im Hinblick auf die theologische Validität der Aussagen von Yoga und Buddhismus mehr „Gelassenheit“ empfehlenswert sein, im Vertrauen darauf, dass wir in Christus die „Fülle“ haben, die es uns erlaubt, im „Anderen“ und in den Wegen der Gotteserkenntnis oder Suche anderer Religionen ein Echo der Wahrheit zu vernehmen, die uns gegeben ist,²⁹⁷ und den Widerschein des Lichtes das uns anvertraut ist, auf dass wir in Seinem Licht das Licht sehen mögen²⁹⁸, und klarer den „Wandel im Licht“ den uns Jesus Christus offenbart hat.²⁹⁹ Es könnte bei solcher Befassung mit der Wahrheit der „Anderen“ für uns etwas über die uns anvertraute und zu durchdringende Wahrheit zu lernen geben.³⁰⁰

²⁹⁴ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, Erlangen, 2001: GPM der ELKB, Bd. 3, S. 84ff.

²⁹⁵ Eliade, Mircea, *Yoga – Immortality and Freedom*, Princeton, 1990: Princeton University Press, S. 101ff., 162ff., 200ff.

²⁹⁶ Wendebourg, Christian, *Östliche Religion und christlicher Glaube – Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe*, Erlangen, 2001: GPM der ELKB, Bd. 3, S. 84

²⁹⁷ *Apostelgeschichte* 17, 22 - 28

²⁹⁸ *Psalm* 36,10

²⁹⁹ *Johannes* 1, 4; *1. Johannes* 1, 7

³⁰⁰ *2. Petrus* 1, 19