

Yoga und Zen im Kontext des Buddhismus in Deutschland

Ullrich Kleinhempel

Das Verhältnis des Buddhismus zum Hinduismus kann mit dem des Christentums zum Judentum verglichen werden. So wenig wie das Christentum theologisch und motivgeschichtlich ohne das Judentum verstanden werden kann, in dem es wesentlich begründet ist, so wenig der Buddhismus ohne Bezug zum Hinduismus. Dennoch haben beide, Gautama Buddha wie Jesus Christus, tiefgreifende Veränderungen an den Religionen, in denen sie aufwuchsen, vorgenommen, Veränderungen, die zudem so wesentlich mit der dogmatischen Bestimmung ihrer eigenen Person und Rolle verbunden sind, dass sie zu Stiftern neuer Religionen wurden, die sich systematisch wesentlich von ihren Ursprungsreligionen unterscheiden.

Für beide ist eine „Buddhologie“ oder eine „Christologie“ systematisch grundlegend, die jeweils soteriologisch bedeutsam ist.

Jahrgangsstufe:

10

Themenbereich:

Ev. 10.3 Buddhismus

Stichworte:

Jesus Christus und Buddha,
Grundsätze der Lehre
Buddhas,
aktuelles Interesse an
fernöstlicher Religiosität,
Yoga und Zen,
Hintergrundinformationen

Im Gegensatz dazu gehen der Hinduismus und das Judentum auf mehrere allgemein anerkannte „Offenbarungen“ zurück, die von verschiedenen Propheten bzw. „Sehern“ („Rishis“) sowie den jeweiligen „Erzv Vätern“ gegeben wurden, und die in den jeweiligen Kanons gesammelt sind. Die Offenbarungsschriften werden durch eine Vielzahl von deuterokanonischen und kommentierenden Schriften ergänzt, mit einer erheblichen konfessionellen Vielfalt.

Die Bezeichnungen „Hinduismus“ – abgeleitet von den Bewohnern des „Indus“-Tales – bzw. „Judentum“ oder „Israelitische Religion“ sind stark ethnisch bestimmt, trotz aller Tendenzen zur Öffnung und Universalisierung. Im Buddhismus ebenso wie im Christentum wurde die Lösung von diesen Traditionen und die Universalisierung früh wirksam, was sie rasch zu Weltreligionen werden ließ.

Buddhismus und Christentum unterscheiden sich strukturell in ähnlicher Weise von ihren Mutter-Religionen. Beide, Buddhismus wie Christentum, gehen darauf zurück, dass ihre Stifter mit etwa dreißig Jahren „Haus und Hof“ verließen, sich auf Wanderschaft begaben, jeweils eine Periode der Askese, der Meditation und der Versuchungen durchlebten, Erleuchtung erfuhren, mit „Vollmacht“ predig-

ten und so die Grundlagen ihrer neuen Religionen legten, die im Laufe der Zeit von ihren Nachfolgern als Entfaltung der Lehre der Stifter ausgearbeitet wurden. Beide haben die Existenzform des Wanderasketen gepflegt. Beide haben eine Jüngergemeinschaft gesammelt, ihr eine Struktur gegeben – den „apostolischen Zwölferkreis“ bzw. den Mönchsorden des Sangha, mit dem Gebot der gemeinsamen Verantwortung für die Lehre und die Einheit der Gemeinschaft, die in nachfolgenden Konzilien wahrgenommen wurde. Beide haben nicht allein prophetisch gelehrt, sondern Religionsgemeinschaften gegründet. Beide werden selbst als die Inkarnation der höchsten Wahrheit, als „Buddha“ als quasi-göttlich bzw. als „Christus“ als göttlich, verehrt und angebetet. Von beiden wird geglaubt, dass sie in Ewigkeit in transzendenter Weise existieren.

Die Christologie des Johannes, nach der Jesus Christus

- (1.) als historischer Jesus von Nazareth
- (2.) Inkarnation des ewigen Logos und Sohnes Gottes ist und
- (3.) selbst „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist,

hat ihre Entsprechung in der buddhistischen Drei-Körper-Lehre („Trikaya-Lehre“), nach der

- (1.) der historische Siddharta Gautama
- (2.) Inkarnation des transzendenten, ewigen Buddha ist und
- (3.) als solcher selbst Inbegriff der höchsten, erlösenden Wahrheit und des Heilsweges ist.

Beide haben durch ihre Inkarnation das „Heilswerk“ vollbracht, die Heilswahrheit zu offenbaren und zu erschließen, die mit ihnen selbst wesenseins und in Ewigkeit wirksam und präsent ist. In beiden ist diese Heilswahrheit der jeweiligen Gemeinschaft, der Mönchsgemeinde (dem „Sangha“) bzw. der apostolischen Gemeinschaft der Kirche, zur Vermittlung und Wahrung anvertraut.

Beide haben einen ethischen Kern in ihrer Lehre, der mit der Idee eines universalen Mitgefühls bzw. Mitleids (Gautama) bzw. der Nächstenliebe (Jesus) verbunden ist, die sie in neuer Radikalität verkündeten.

Trotz dieser ethischen Akzentuierung, die sich von den ethisch-moralischen Ordnungen ihrer Mutter-Religionen unterscheidet, haben beide Heilswege eröffnet, die auf der Teilhabe an ihnen als transzendent bestimmten Stiftern beruhen (in Buddha bzw. in Christus zu sein). Diese sind in ihren jeweiligen Gemeinschaften entfaltet worden. Beide haben darin eine „soteriologische“ Qualität, so dass auch beim Buddhismus streng genommen nicht von „Selbsterlösung“ gesprochen werden kann. Auf dieser Grundlage haben sich im Buddhismus und im Christentum funktional und strukturell einander entsprechende „Heilige“ herausgebildet, die den Gläubigen auf dem Weg zum Heil beistehen und die als transzendente Helfer angerufen werden können. Ihre Teilhabe am Wesen jeweils Buddhas bzw. Christi macht sie zu solchen „Bodhisattvas“ bzw. zu Heiligen. Zu solchen zu werden ist auch Bestimmung eines jeden Gläubigen selbst.

In beiden Religionen wurde eine „Gnadenlehre“ entwickelt, die auf der Teilhabe an dem transzendent lebenden und wirkenden Stifter (Buddha bzw. Christus) beruht und die die Gerechtigkeit, die durch gutes Karma, bzw. durch Verdienste

erlangt wird, etwa gemäß den Seligpreisungen oder der Rede Jesu vom jüngsten Gericht, ergänzt und übertrifft. Im Buddhismus wird diese durch den rituellen Vollzug der „drei Zufluchten“: „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Dharma, ich nehme meine Zuflucht zum Sangha“ – vergleichbar der christlichen Taufe – heilswirksam begründet.

Grundsätze der Lehre des Gautama Buddha:

Drei Negationen kennzeichnen seine Lehre:

1. Er lehnt die Lehre von Brahman als dem pantheistisch bis pan-entheistisch verstandenen göttlichen Grund und somit die Idee eines höchsten Gottes und Weltenherrs ab. Götter gelten als höhere Wesen.
2. Er lehnt die Idee des Atman als ewigen und göttlichen Kerns der Seele, der ihr Dauer gibt, ab, womit auch die wesentliche Identität von Brahman und Atman hinfällig wird. Daraus ergibt sich seine „An-Atman“ („Nicht-Selbst“)-Lehre. Er fordert die Lösung von der Idee einer Seele zur Befreiung von „Ich-Verhaftung“.
3. Er lehnt die Idee einer substantiellen Realität der materiellen Welt ab. Die Wirklichkeit und mit ihr die Personen stellt er sich als aus wechselnden, fließenden, vergänglichen „Daseins-Faktoren“ zusammengesetzt vor. Sie begründen die buddhistische Idee der „bedingten Entstehung“ aller Wirklichkeit, wodurch „Wandelbarkeit“ und „Vergänglichkeit“ zu bestimmenden Elementen buddhistischer Wirklichkeitserfahrung werden. Der letzte Wirklichkeitsgrund sei „Leere“ („Shunyata“).

Als dauerhaftes Element übernimmt Gautama Buddha die vedische Idee der universalen sittlichen Weltordnung („rta“), die mit der Idee des „Karma“ verbunden ist, wonach alle Taten Rückwirkungen auf die weitere Existenz und Wiedergeburten eines Menschen haben, je nach ihrer ethischen Qualität.

Dieser Begriff des „Karma“ hat im hinduistischen Denken eine Funktion im Hinblick auf die Theodizee-Frage, indem die Frage nach der Ursache des Bösen in der Welt und damit des Leidens auf das Handeln des Menschen selbst gelenkt wird, womit Gott entlastet wird. Als kosmische Vergeltungsordnung benachteiligt es die Leidenden. (Dieser Aspekt wird im Buch Hiob im Hinblick auf vergleichbare alttestamentliche Ideen eines „Tun-Ergehens-Zusammenhangs“ von göttlicher Strafe und Belohnung problematisiert.) Erlösung und Überwindung der karmischen Gebundenheit wird im indischen religiösen Denken durch „Nirwana“ gesucht, im Hinduismus verstanden als Überwindung des „Existierens“ des „Seins“ durch Vereinigung mit Gott. Gautama Buddha bestimmt den Begriff des „Nirwana“ neu, als erlösendes Eingehen in ein „Nicht-mehr-Sein“. Im späteren Mahayana-Buddhismus umfasst dieser Begriff sowohl Aspekte des „Nichts“ wie der Vereinigung mit der „Buddha-Natur“ der „reinen Leere“ („Shunyata“) – einem paradoxen Begriff, der im Zen soteriologische Bedeutung hat.

Die sittliche Weltordnung ist im „Dharma“ gefasst. Mit diesem Begriff wird auch die Lehre des Buddha bezeichnet. (Mit dem komplexen Begriff des „Dharma“ können auch Wirklichkeitskonstituenten bezeichnet werden.) Gautama Buddha verkündet insbesondere eine Ethik der Gewaltlosigkeit und des Mitgefühls.

Buddha lehrt, dass alles Leben durch Begehren und infolgedessen durch Leiden („Dukkha“) bestimmt sei. Dies ist in seinen „vier edlen Wahrheiten vom Leiden“ zusammengefasst:

1. Alles Dasein im Kreislauf des Samsara, in der Wirklichkeit, ist leidvoll.
2. Ursache des Leidens ist der Lebensdurst, auch Lebenswille, ferner die Selbstbejahung und Selbstverhaftetheit, verschärft: die Gier und der Egoismus.
3. Erlösung entsteht daher nur durch Aufgeben jeder begehrenden Verhaftung an das „Leben“ und das Ich.
4. Der Weg zu dieser Erlösung („Moksha“) besteht in der Einsicht in die Ursachen des Leidens und in dessen Aufhebung sowie in der Praxis dazu, die er im „achtfachen Pfad“ beschrieben und gelehrt hat. Seine ethischen Gebote und seinen Heilsweg fasst Gautama in den Geboten des „Edlen Achtfachen Pfades“ zusammen, gliedert in:

(I) die „Weisheitsgruppe“: 1. rechte Erkenntnis, 2. rechte Gesinnung,

(II) die „Sittlichkeitsgruppe“: 3. rechte Rede, 4. rechtes Handeln, 5. rechter Lebenswandel,

(III) die „Vertiefungsgruppe“: 6. rechtes Streben, 7. rechte Achtsamkeit, 8. rechte Sammlung (Meditation).

Gautama bestreitet die göttliche Autorität der Veden (und Upanishaden) als Offenbarung. Damit verlässt er die Grenzen des Hinduismus und gründet eine neue Religion. Die Meditationslehre des Yoga behält Gautama Buddha bei und praktiziert sie in einer moderaten Form, die zur Grundlage buddhistischer Meditation wurde, wie z. B. im Zen.

Die Meditation ist früh durch das Gebot zur gemeinschaftlichen Pflege des Heilswegs im Sangha und durch die soteriologische Rolle des transzendenten Buddha ergänzt worden, so dass für die meisten Buddhisten die Anrufung und Verehrung des transzendenten Buddhas und der Bodhisattvas sowie die Ausrichtung an den ethischen Geboten des Buddha der praktizierte Heilsweg ist.¹

Die Bedeutung von Yoga und Zen im heutigen Deutschland

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.

¹ Gute Darstellungen des Buddhismus in seiner konfessionellen Vielfalt geben:

- der Lehrfilm von Hans Küng: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg 4 – Buddhismus, Grünwald, o. J.: Komplett-Media GmbH; im Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=KjNdhXzTV1w>.
- Trutwin, Werner, Die Weltreligionen - Buddhismus, (in der Reihe: Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II Religion – Philosophie – Ethik), Düsseldorf, 1998: Patmos Verlag.

Der Lehrplan bezieht sich auf „*aktuelles Interesse an fernöstlicher Religiosität*“². Dieses Motiv der „Aktualität“ darf jedoch nicht so verstanden werden, als handle es sich dabei um ein „Modephänomen“, gewissermaßen vorübergehender Natur. Die gegenwärtige organisierte Präsenz von Hinduismus und Buddhismus als Religionsgemeinschaften in unserem Land gibt die Mächtigkeit der rezipierten Meditationslehren 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.

Wenn man im Internet sucht, findet man³ zum Stichwort „Yoga“ 26 Millionen Einträge in deutscher Sprache (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 weltweiten Zahlen und Anteile von Anhängern der jeweiligen Religionen, so ergibt sich folgendes Bild: Hinduismus: über 850 Millionen Anhänger⁴, etwa 14% der Weltbevölkerung, Buddhismus: ca. 400 Millionen⁵, etwa 6% der Weltbevölkerung, traditionelle chinesische Religionen (Taoismus und Konfuzianismus): ca. 400 Millionen, 6%, Christentum: ca. 33% und Islam: ca. 21% der Weltbevölkerung.⁶

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.⁷ Der Buddhismus hat in Deutschland eine über hundertjährige Geschichte als verfasste Religionsgemeinschaft. Der Hinduismus hat etwa 125 000 Anhänger in Deutschland, die meisten aus Indien, Sri Lanka und anderen Ländern der indischen Diaspora stammend⁸ mit derzeit etwa 25 Tempeln⁹.

² ISB – Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung (Hrsg.), Lehrplan für das Gymnasium. Jahrgangsstufen-Lehrplan. Jahrgangsstufe 10. Evangelische Religionslehre.

³ Die Daten beziehen sich auf Einträge bei der Suchmaschine www.google.com, erhoben am 14. 09.2012, zu den jeweiligen Suchstichworten im deutschsprachigen Raum.

⁴ http://www.adherents.com/largecom/com_hindu.html (2012-10-27).

⁵ http://www.adherents.com/largecom/com_buddhist.html (2012-10-27).

⁶ http://www.adherents.com/images/rel_pie.gif (2012-10-27).

⁷ Quelle: Buddhistischer Dachverband Diamantweg e.V.: http://www.buddhismus.de/07_zahlen.php (2012-10-27).

⁸ Quelle: „Hinduismus in Deutschland“, in: Wikipedia – die freie Enzyklopädie: http://de.wikipedia.org/wiki/Hinduismus_in_Deutschland (2012-10-27).

⁹ Quelle, mit einer Liste der Tempel in Deutschland: Shiva Dahrshana: <http://www.shivadarshana.net/de/hinduismus/tempeldeutschland> (2012-10-27).

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 berichtet¹⁰ sowie *Buddhismus Aktuell – Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union*, deren Online-Ausgabe viele Themenhefte bietet¹¹. Über 11 Zen-Zentren in Bayern orientiert der *Zen-guide Deutschland*.¹²

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.“¹³ Zum Vergleich: im Jahr 2009 gab es in Deutschland rund 21488 Pfarrer im Dienst der Gliedkirchen der EKD.¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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 Autogenem Training zu betrachten, das beliebig von religiösen Inhalten abgelöst werden kann, stellt F. Eißler 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

¹⁰ Koné, Alioune, „Zen in Europe: A Survey of the Territory“ in: *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), 139 – 161, <http://www.globalbuddhism.org/2/kone011.pdf>.

¹¹ *Buddhismus Aktuell – Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union*, online: <http://www.buddhismus-aktuell.de/>.

¹² *Zen-guide Deutschland*: <http://www.zen-guide.de/zen/zentren/>.

¹³ Eißler, Friedemann, „Yoga“ in *Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW)* (Hrsg.), *Lexikon*: http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_1967.php.

¹⁴ *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)*(Hrsg.) „EKD-Statistik Hauptamt und Ehrenamt 2009“, http://www.ekd.de/statistik/hauptamt_ehrenamt.html.

¹⁵ *Berufsverband Deutscher Yogalehrer* (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova.

¹⁶ 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, 235 - 236.

oft vernachlässigt zu werden, inklusive des eigentlichen Ziels (Erlösung, Befreiung, Einswerdung mit dem Göttlichen).¹⁷ 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. Im Feld des Yoga ist eine Tendenz zu erkennen, zu seinen theologisch-philosophischen Grundlagen zurückzukehren. Eine entsprechende Entwicklung wird von sachkundigen Beobachtern bestätigt.¹⁸ Das schließt nicht aus, dass Elemente des Yoga in andere Systeme, einschließlich christlicher Meditation, aufgenommen werden und den entsprechenden Voraussetzungen gemäß umgedeutet werden.

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 sind 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.“¹⁹ 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.“²⁰ 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.²¹

¹⁷ Eißler, Friedemann, „Yoga“ in Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) (Hrsg.), Lexikon: http://www.ekd.de/ezw/Lexikon_1967.php.

¹⁸ 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, 97 – 218, 97.

¹⁹ Dumoulin, Heinrich, *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, 13 f..

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

²¹ Frambach, Ludwig, *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*, Petersberg, 1993: Verlag Via Nova, 358 ff..

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 anbieten.²² Unter seinen Schülern sind einige selbst zu Lehrern des Zen im Raum der katholischen und der evangelischen Kirchen geworden, andere zum Buddhismus konvertiert.²³ Die theologischen Fragen, die mit dieser Rezeption des Zen in der kirchlichen spirituellen 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 verfasste²⁴, hat diese Fragen der Entsprechungen und der möglichen Übernahmen in christliche spirituelle Praxis aus der Sicht christlicher Theologie in *Östliche Meditation und christliche Mystik*²⁵ behandelt. Diese Arbeit wird von Whalen Lai und Michael von Brück weitergeführt. Ihr Ansatz einer wechselseitigen Interpretation und der Suche nach gemeinsamen (metaphysischen) Denkformen ist selbst Vollzug eines eigenen Sichtweisen und Annahmen verändernden Prozesses des Umgangs mit buddhistischem Denken²⁶.

Die Rezeption des Zen durch Theologen und Philosophen – hier sind auch E. Herrigel mit seinem äußerst einflussreichen kleinen Buch *Zen in der Kunst des Bogenschießens*²⁷ sowie K. Graf Dürckheim, der den Zen auf dem Hintergrund C. G. Jung'scher Tiefenpsychologie als „initiatischen Weg“ deutete und lehrte²⁸, zu nennen – hat dem Zen im deutschen kirchlichen Geistesleben hohes Prestige eingetragen.

Ansätze zu 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

²² Dumoulin, Heinrich, *Zen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, 125.

²³ Von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*. (mit einem Vorwort von Hans Küng), München, 1997: Beck Verlag, 212.

²⁴ Dumoulin, Heinrich, *Geschichte des Zen Buddhismus*, Bd. I: Indien und China, Bd. II: Japan, Bern, 1986: Francke Verlag.

²⁵ Dumoulin, Heinrich, Freiburg, 1966: Verlag Karl Alber.

²⁶ Von Brück, Michael und Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum – Geschichte, Konfrontation, Dialog*. (mit einem Vorwort von Hans Küng), München, 1997: Beck Verlag, bes. 289 – 578.

²⁷ Herrigel, Eugen, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, O. W. Barth Verlag (Erstausgabe 1948).

²⁸ Dürckheim, Karlfried Graf, *Meditieren wozu und wie? Die Wende zum Initiatischen*, Rütte 2009: Johanna Nordländer Verlag.

„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*²⁹ vereint Beiträge namhafter Autoren und informiert umfassend über den Yoga, seine Ausformungen, Lehre und Entwicklung sowie seine Geschichte in Deutschland und 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.

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.“*³⁰

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 Schwebelage 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 doppel-

²⁹ Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hrsg.), *Der Weg des Yoga – Handbuch für Übende und Lehrende*, Petersberg, (6. Aufl.), 2009: Verlag Via Nova.

³⁰ 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, 97 – 218, 97.

ten 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 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. 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 ehemalige 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.“*³¹ Von „Synkretismus“ auf „System-Ebene“ ist jedoch erst dann 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 auf 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 ... Dieser Prozess könnte ‚Synthese‘ genannt werden.“*³² 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

³¹ Hauth, Rüdiger, „Vielseitigkeit City-Religion, ganz normaler Synkretismus und Findhorntänze“: <http://www.religio.de/dialog/197/197s1.html>.

³² 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., 85.

bleibt, aber das Konkurrenzverhältnis aufgehoben wird“³³, indem Ausschließlichkeitsforderungen an die religiöse Praxis ausgesprochen oder unausgesprochen zurückgewiesen werden.

Die Tendenz der Lehrpläne sowie der maßgeblichen Arbeiten von Brücks zu Hinduismus und Buddhismus legen nahe, durch die Begegnung mit „fernöstlichen“ religiösen Vorstellungen und meditativen Praktiken zu einer Erweiterung der eigenen christlichen Sichtweisen und spirituellen Praxis zu gelangen.

Zur theologischen Erschließung des Yoga aus christlicher Perspektive: der Begriff der „Vergöttlichung“ und die Praxis christlicher Meditation

Folgender Ansatz zur theologischen Erschließung des Yoga 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. Insbesondere ist hier an die christologische „Zwei-Naturen-Lehre“ zu denken, indem für den Yoga in allen seinen Ausformungen die Vermittlung von Göttlichem (Geist) und geschöpflichem Leib in der Meditation die zentrale Figur und das Ziel der meditativen Heilssuche ist. Indem wir als Christen glauben, dass die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, gemäß den Formulierungen der Konzilien von Nizäa-Konstantinopel³⁴ und von Chalkedon³⁵, 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“ formulierten, besteht hier eine zentrale Korrespondenz. Athanasius von Alexandrien formulierte pointiert: „Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden“³⁶. Die Idee der „Theosis“ war auch M. Luther vertraut, wie er in einer Predigt 1526 erklärte, dass Gott „Christum seynen lieben son ausschüttet über 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.“³⁷ Die Idee der „Theosis“, der Vergöttlichung, die für die Orthodoxie so zentral ist, spielt auch in der reformatorischen Theologie eine Rolle.³⁸

³³ Berner, Ulrich, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs, Wiesbaden, 1982: Otto Harrassowitz Vlg., 98 f..

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

³⁵ „Konzil von Chalkedon (4. ökum.) 8. Okt.- Anfang Nov. 451“, in: Hünemann, Peter, Heinrich Denzinger – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, (42. Aufl.), Freiburg, 2009: Herder Verlag, Nr. 300 – 303, 450 ff..

³⁶ Athanasius, De Incarnatione Verbi, PG 25, loc. cit. : Felmy, Karl Christian, Orthodoxe Theologie – eine Einführung, Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 141.

³⁷ Luther, Martin, [Predigt, 1526], WA, 20, 274 (229), loc. cit: Felmy, Karl Christian, Orthodoxe Theologie – eine Einführung, Darmstadt, 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 141.

³⁸ Flogaus, Reinhard, Theosis bei Palamas und Luther – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen, 1997: Vandenhoeck und Rupprecht, 13 ff..

Diese Korrespondenz und Analogie zwischen den Vergöttlichungsideen der Patristik und des Yoga ermöglicht es uns, das Geschehen des Yoga und die Grundlage seiner Praxis in unseren eigenen theologischen Begriffen sowohl in trinitätstheologischer wie in christologischer Hinsicht zu erfassen 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 „Herzengesebet“ zurückgegriffen werden wie auf die Hinweise des Neuen Testaments zur meditativen Praxis Jesu selbst, etwa vor seiner Verklärung.³⁹ J. Ratzinger hat auf den Zusammenhang zwischen der Verklärung Jesu und seiner Gebetspraxis und der 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.“⁴⁰ 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,⁴¹ der in das „lichtvolle Dunkel“⁴² der Gegenwart Gottes und zur Erfahrung der göttlichen „Energien“ führt⁴³. Die vielfältigen phänomenologischen und begrifflichen Gemeinsamkeiten zwischen den Stufen des Yoga und der hesychastischen Meditationslehre⁴⁴, in der Atemlehre, der Askese, der Disziplinierung der Sinne und Triebe, der Lichterfahrung, der Apophatik der Annäherung an Gottes Gegenwart, der „Energie“-Erfahrung⁴⁵, der Wandlung und einige mehr, zu entfalten, würde den hier gegebenen Rahmen indes überschreiten.⁴⁶

³⁹ Lukas 9, 28 f..

⁴⁰ Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI), Jesus von Nazareth, Bd. I, Freiburg i.B. 2007: Herder Verlag, 357 f..

⁴¹ Gregor von Nyssa, De Vita Moysis, 22 ff., Ausg.: Malherbe, Abraham J. und Ferguson, Everett (Übers., Einl. und Komm.), Gregory of Nyssa – The Life of Moses, New York, 1978: Paulist Press, 59 ff..

⁴² Gregor von Nyssa, De Vita Moysis, 155 ff., Ausg.: Malherbe, Abraham J. und Ferguson, Everett (Übers., Einl. und Komm.), Gregory of Nyssa – The Life of Moses, Mahwah N.J., 1978: Paulist Press, 92 f..

⁴³ Lubheid, Colm und Russell, Norman (Übers. und Komm.), Ware, Kallistos (Einl.), John Climacus – The Ladder of Divine Ascent, Mahwah N.J., 1982, Paulist Press, 54.

⁴⁴ Jungclaussen, Emmanuel (Hrsg.), Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, Freiburg, 1984: Herder Verlag, (Originaltext seit 1883 bekannt).

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Zur theologischen Rezeption bietet eine gute Einführung in den Yoga aus der Perspektive christlicher Spiritualität und Theologie: Gentschy, Michael, Yoga und christliche Spiritualität – ein Werkbuch, München, 1989: Verlag J. Pfeiffer.