polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 5 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-04-8

erkenntnisquellen

David P. Lawrence
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

Aharon Shear-Yashuv
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

Jakób Stuchlik
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

Manfred B. Steger
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

Hans Schelkshorn
In eigener Sache. Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

Jay L. Garfield
Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz

Shin-Ja Kim
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

SONDERDRUCK

6
DAVID P. LAWRENCE
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

19
AHARON SHEAR-YASHUV
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

26
JAKÓB STUCHLIK
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

31
MANFRED B. STEGER
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

4

thema erkenntnisquellen

forum

36
HANS SCHELKSHORN
In eigener Sache.
Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

42
JAY L. GARFIELD
Zeitlichkeit und Andersheit.
Dimensionen hermeneutischer Distanz

62
SHIN-JA KIM
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

75
LOUIS VILLORO
Über Konsensdemokratie
Zu einigen Ideen Kwasi Wiredus

bücher & medien

80
URSULA BAATZ
Tibetischer Buddhismus.
oder: Gibt es einen Ausweg aus Shangri-La?
zu drei Tibet-Büchern der letzten Zeit

82
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu R. Elberfeld: Kitaro Nishida

84
NAUSIKAA SCHIRILLA
zu E. Gutiérrez Rodríguez: Intellektuelle Migrantinnen

86
GÜNTHER MAHR
zu V. Flores García: El lugar que da veridad

88
F. OCHIENG-ODHIAMBO
zu S. O. Imbo: An Introduction to African Philosophy

90
URSULA BAATZ
zu K. Baier: Yoga auf dem Weg nach Westen

92
tips

Manfred B. Steger

Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

Übersetzung: Ursula Baatz

Als Assistenzprofessor für Geschichte der politischen Ideen an einer großen amerikanischen Universität habe ich mich schon an die Fragen seitens meiner Studenten und Kollegen gewöhnt, die regelmäßig kommen, sobald sie von meiner Tätigkeit als Zen Lehrer in einer kleinen Laiengemeinde in Princeton, New Jersey erfahren. Es beginnt üblicherweise mit der neugierigen Fragen »Sind Sie Buddhist?« Sobald ich dann meine Gesprächspartner mit meiner Antwort weiter verwirre, indem ich erkläre, ich würde mich als einen erfurchtsvollen humanistischen Atheisten mit buddhistischen Elementen betrachten, weiß ich schon, was als nächstes kommt – üblicherweise etwas in dem Stil »Gibt es tatsächlich eine Verbindung zwischen Zen Meditation und Politik bzw. politischer Philosophie? Ich dachte immer, im Buddhismus ginge es darum, der irdischen Welt des Leidens zu entfliehen! Sollten Religion und Politik nicht getrennt sein?« Üblicherweise murmle ich dann etwas über die starke religiöse Konnotation des klassischen griechischen Terminus *theoria* (Betrachtung, Nach-Innen-Blicken) und seiner Relevanz für die Politik. Weiterhin weise ich daraufhin, daß der Mahayana Buddhismus, in dem der Zen wurzelt, die Idee des Bodhisattva hervorhebt, d.i. eine Person, deren Hingabe für die Verminderung des Bösen in der Welt auf ihrer geistigen Erfahrung der Selbstrealisierung beruht. »Ganz sicher,« führe ich dann weiter aus, »deutet das Engagement des Bodhisattva für die Welt auf die Verbindung hin, die zwischen Spiritualität und allen anderen Dimensionen des menschlichen Zustandes besteht, einschließlich Politik und Philosophie.« An diesem Punkt nicken meine Gesprächspartner häufig automatisch, wobei ich dann den deutlichen Eindruck habe, daß unser Austausch wenig dazu beigetragen hat, die übliche Auffassung, daß spirituelle Erleuchtung und politisches Denken im Spektrum der menschlichen Erfahrung zwei miteinander unvereinbare Pole darstellen, zu zerstreuen.

In der Tat finden sich in der Tradition des Zen Buddhismus, in Asien wie auch im Westen, zahllose Beispiele von Roshis (erleuchteten Meistern), die entweder die Tugend der »Enthaltsamkeit von der Politik« predigten oder sogar autoritäre politische Doktrine und Ziele unterstützten. Brian Victorias Untersuchung über die Unterstützung des japanischen Zen Klerus für Faschismus und Militarismus in der 1930ern und 1940ern hat kürzlich hitzige Debatten innerhalb der US-Buddhistischen Gemeinde über die Verbindung von Zen Einsicht und politischem Engagement, über die Beziehung von spiritueller Erfahrung und gesellschaftlicher Umsetzung, sowie über die Na-

MANFRED B. STEGER unterrichtet Geschichte der plitischen Ideen an der *Illinois State University*.

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren
Seite 31–35
polylog 5
Wien 2000

Führt das Erlebnis der Selbst-Realisierung im Zen Buddhismus notwendigerweise zu gesellschaftlichen und politischen Ansichten, die mit größerem Mitgefühl vertreten werden?

tur des erleuchteten Geistes ausgelöst.[1] Die Diskussion drehte sich hauptsächlich um die extremen politischen Ansichten von Haku'un Yasutani Roshi (1885–1973), des Gründers der Sanbo Kyodan Schule des Zen. Daß sich zahlreiche zeitgenössische Zen Lehrer im Westen in der Linie dieses einflußreichen Zen-Meisters sehen, hat zweifellos zu dem großen Interesse an dieser Debatte beigetragen. Victoria hat spezifische Texte veröffentlicht, in denen Yasutani chauvinistisch radikalen Nationalismus, Gehorsam gegenüber dem Herrscher, Anti-Sozialismus und Anti-Semitismus in seiner Darlegung des Zen einsetzte. Die folgenden Auszüge aus den Schriften und Ansprachen Yasutanis sind nur ein kleines Beispiel für die Art seiner Äußerungen dienen, die die Allianz zwischen autoritären politischen Systemen und dem, was er als das »wahre« *dharma* (buddhistische Lehre) ansah, unterstützte:

»Alle Einzelheiten [des Geistes von Japan] werden vom japanischen Buddhismus gelehrt. Dies schließt den großen Weg des ›Nicht-Selbst‹ ein, der in der fundamentalen Pflicht besteht, ›das Selbst auszulöschen, um dem allgemeinen [Wohl] zu dienen‹; die Entschlossenheit, Leben und Tod hinter sich zu lassen, um sich ehrerbietig für seinen Herrscher zu opfern; den Glauben an ewiges Leben, wie er zum Ausdruck kommt in dem Schwur, sieben Mal zu sterben, um [die Schuld der Dankbarkeit] gegenüber dem eigenen Land zurückzuerstatten; ehrerbietig an dem heiligen Unternehmen mitzuarbeiten, die acht Ecken der Welt unter einem Dach zusammenzuführen; und die tapfere und ergebene Stärke, die erforderlich ist für den Aufbau des Reinen Landes auf dieser Erde …

Was ist beispielsweise zu tun, wenn es, um verschiedenen schlechte Einflüsse abzuwenden und der Gesellschaft zu nützen, notwendig ist, Vögel, Insekten Fische usw. zu töten oder massenhaft extreme schlechte und brutale Menschen zum Tode zu verurteilenn oder – für eine ganze Nation – sich in einem totalen Krieg zu engagieren? Diejenigen, die die Mahayana-Gebote verstehen, sollten in der Lage sein, diese Frage umgehend zu beantworten. D.h. natürlich sollte man töten, so viele wie möglich töten. Man sollte hart kämpfen und jeden in der gegnerischen Armee töten. Denn um [buddhistisches] Mitgefühl und kindlichen Gehorsam zur Vollkommenheit zu bringen, ist es erforderlich, Gutes zu stützen und Böses zu bestrafen. Wenn man [den Feind] tötet sollte man jedoch seine eigenen Tränen herunterschlucken, immer in dem Bewußtsein der Wahrheit des Tötens ohne zu Töten….

Aus diesem Grunde ist es notwendig, die Propaganda und Strategie der Juden vollkommen zu besiegen. D.h., wir müssen den Irrtum ihrer bösen Ideen deutlich aufzeigen, die Freiheit und Gleichheit befüworten – Ideen, die die Welt bis zum heutigen Tage dominiert haben … Wir müssen uns der Existenz der teuflischen Lehren der Juden bewußt sein, die Dinge wie etwa [die Existenz von] Gleichheit in der Welt der Erscheinungen (?) vertreten, wodurch die öffentliche Ordnung in der Gesellschaft unserer Nation gestört und die Kontrolle [seitens der Regierung] zerstört wird … Das Ergebnis all dessen ist ein verräterischer Plan, [die Regierungsmacht] an sich zu reißen und die gesamte Welt zu beherrschen – und so die großen Umbrüche, die heutzutage geschehen, zu provozieren.«[2]

Eine Reihe westlichen Zen Lehrer, die die extremistischen politischen Ansichten Yasutanis in Abrede stellten, begannen sofort, den Roshi zu verteidigen. Roshi Robert Aiken etwa, ein hawaiianischer Zen Meister, der international bekannt ist für seinen »sozial engagierten Buddhismus«, warnt in seiner Antwort auf Bri-

[1] Brian VICTORIA: *Zen At War,* New York: Weatherhill, 1997. Für die anschließende Debatte, vgl. *Tricycle: The Buddhist Review (Herbst 1999), S. 60-75.*

[2] YASUTANI Roshi zitiert in Brian VICTORIA: *»Brian Victoria's Presentation of the Yasutani Material« Tricycle: The Buddhist Review* (Herbst 1999), S. 64-65.

an Victoria vor dem *»Irrtum«*, die Aussagen und Handlungen eines japanischen buddhistischen Führers aus der heutigen, fortschrittlichen Sicht des Westens heraus zu beurteilen.[3] Indem er Yasutanis eingestandenen Anti-Semitismus herunterspielt, den er als *»modrige Blume mit seichten Wurzeln«* bezeichnet, die ihre Wurzeln in der Aversion der japanischen Kultur gegen die Vorstellungen von individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit habe, betont Aitken statt dessen die *»Liebe und absolute Großzügigkeit«* seines früheren Lehrers sowie dessen *»durchdringende Art zu lehren«*. Weiterhin besteht Aitken darauf, daß Yasutanis rechtsgerichtete Ansichten *»nicht in seine Lehren des Dharma eingedrungen sind, auf die ich mich in meiner Zeit als Schüler bei ihm konzentriert habe.«*[4]

Roshi Bernie Glassman, ein anderer prominenter amerikanischer Zen Lehrer und sozialer Aktivist, denkt in seiner Antwort an Victoria verwundert darüber nach, warum ein großer Zen Lehrer wie Yasutani solche verheerenden politischen Ansichten formulieren konnte. Schließlich bemüht sich Glassman jedoch darum, seine Leserschaft davon zu überzeugen, Yasutani habe seine politischen Ideen in späteren Jahren gemildert. Obwohl Glassman keine Belege für diese Annahme anführt, versichert er seinen Lesern, »sie mögen eine tiefe Bewunderung hegen für seine [d.h. Yasutanis] Verständnis des Dharma und die Begeisterung und die Hingabe, die er bei den langen Reisen bewiesen habe, um Sesshins [Zen Meditations Wochen] in den USA in sehr fortgeschrittenem Alter zu leiten.«[5]

Im Unterschied zu Aitken gelingt es Glassman allerdings, zumindest im Vorbeigehen die tieferen moralischen und philosophischen Fragen zu berühren, die durch die Yasutani Affäre ans Licht gebracht worden sind. Hat spirituelle Erleuchtung eine politische Komponente? Führt das Erlebnis der Selbst-Realisierung im Zen Buddhismus notwendigerweise zu gesellschaftlichen und politischen Ansichten, die mit größerem Mitgefühl vertreten werden? Wie kann es sein, daß eine Person, die sich selbst realisiert hat, faschistische Propaganda vertreten kann? In dem nun folgenden Teil dieses kurzen Aufsatzes werde ich diese Fragen beantworten, wobei ich mit einer persönlichen Reflexion über die Erfahrung von Selbst-Realisierung oder Erleuchtung im Zen beginnen werde.

Nach meiner Ansicht meint der Terminus »Selbst-Realisierung« im Zen eine lebhafte Erfahrung von Intimität mit dem gegenwärtigen Moment. Mit anderen Worten, die berühmte Zen-Phrase »zum eigenen wahren Selbst erwachen« bedeutet die Erfahrung, sich selbst als völlig eingetaucht zu finden in den sich unentwegt wandelnden Moment des Hebens einer Kaffeetasse, des Betrachtens einer weißen Wolke, die am Himmel vorbeizieht, oder des Hörens eines vorbeifliegenden Flugzeuges. Dies bedeutet nicht, daß man herausfindet, daß »Selbst« oder »Identität« nichtexistente Erdichtungen des eigenen Unwissens sind. Vielmehr bedeutet kensho (»Betrachten der eigenen Natur«) die Vergegenwärtigung, daß das Selbst keine permanente Substanz über den vorübergehenden Moment hinaus hat. Wie das buddhistische Herz-Sūtra sagt, *»Form ist exakt Leere, Leere ist exakt Form.«* Anstatt sich auf eine abstrakte Kategorie zu beziehen, die sich von den phänomenologischen Dingen unterscheidet, meint Leere

Dies bedeutet nicht, daß man herausfindet, daß »Selbst« oder »Identität« nichtexistente Erdichtungen des eigenen Unwissens sind.

[3] Für Einführungen in den Typus des »sozial engagierten Buddhismus« vgl. etwa Johan GALTUNG: *Buddhism: A Quest for Unity and Peace,* Honolulu: Dae Won Sa Buddhist Temple of Hawaii, 1988; Ken JONES: *The Social Face of Buddhism*, London: Wisdom Publications, 1989; und Christopher S. QUEEN und Sallie B. KING (Hg.): *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia,* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996.

[4] Robert AITKEN: *»Robert Aitken Responds« Tricycle: The Buddhist Review* (Herbst 1999), S. 67-68.

[5] Bernie GLASSMAN: *»Bernie Glassman Responds« Triccle: The Buddhist Review* (Herbst 1999), S. 72-75. Brian Victorias Untersuchungen haben allerdings umfassend nachgewiesen, daß Yasutani noch in den 1960er Jahren ähnliche Ansichten vertreten hat.

(śūnyatā) einfach die Abwesenheit einer permanenten, allen Phänomenen zugrunde liegenden Essenz. Positiv ausgedrückt könnte man diese als die sich wandelnde »Soheit« (*as-is-ness* im Original, Anm. d. Ü) aller Dinge bezeichnen.

Indem man seiner selbst in dem Vorgang des Intimwerdens mit dem Moment gewahr wird, erfährt man plötzlich die wechselseitige Abhängigkeit aller Dinge. Gewohnte Muster der Wahrnehmung, die zwischen »Selbst« und »Anderem« unterscheiden, fallen weg. Typischerweise ist eine solche Erfahrung von Interdependenz verbunden mit einer tiefen Erfahrung von Freude, Erleichterung, Frieden des Geistes, Mitgefühl und dem Akzeptieren der »Dinge, wie sie sind«. Während es zutrifft, daß ein solch friedliches Erlebnis von »einfach Sein« für einen kurzen Moment jeglichen Dualismus auflöst, einschließlich der Dichotomie von gut und böse, so bedeutet dies jedoch nicht, daß man deshalb zu einem Menschen jenseits von gut und böse wird. Auch die tiefsten Erlebnisse von Selbst-Realisierung dauern nur einen kurzen Moment, um dann schnell wieder zugunsten unserer alten dualistischen Denkmuster zu verschwinden. Es ist wichtig sich daran zu erinnern, daß auch die Erfahrung von Erleuchtung vergänglich ist.

Es ist wichtig sich daran zu erinnern, daß auch die Erfahrung von Erleuchtung vergänglich ist.

Zugleich erleichert die Erfahrung der Selbst-Realisierung allerdings den vorübergehenden, nicht-absoluten Charakter unserer Existenz zu akzeptieren. Dies erlaubt uns, sorgfältiger daran zu arbeiten, die Neigung unseres Denken, unüberschreitbare Grenzen des Ausschlusses und der egoistischen Trennung, aufzuweichen. Diese Lichtblicke der Einsicht bedeuten allerding keine umfassende Umwandlung der Persönlichkeit. Mit anderen Worten, Selbst-Realisierung bedeutet nicht, daß Menschen auf wundersame Weise und innerhalb eines Moments ihre Charaktereigenschaften ändern oder daß sie permanent den dualistischen Parametern entkommen, die den größten Teil der menschlichen Erkenntnis bestimmen. Ich gehe sogar davon aus, daß 99,99 % unseres bewußten Lebens mit dualistischen Abstraktionen verbracht werden, die durch Interaktion zusammen mit unseren partikularistischen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Gegebenheiten entstehen. Es ist demnach unrealistisch und naiv anzunehmen, daß ein flüchtiger Moment der Selbst-Realisierung eine Person, die die herrschenden kulturellen Noemen von Militarismus und Exklusivismus tief internalisiert hat, plötzlich umwandeln wird, so daß sie zu einem glänzenden Beispiel von Toleranz und Mitgefühl wird.

So bleibt sogar ein berühmter Zen-Meister wie Yasutani Roshi seiner gesellschaftlichen Konditionierung und seiner spezifischen psychologischen Konstellation unterworfen. Das bedeutet: die harte Arbeit, die Selbst-Realisation zu aktualisieren (also Augenblick für Augenblick zu leben, Anm. d. Ü), liegt noch vor einem. Sicher mögen einige Zen-Schüler dazu neigen, ein Leben kontemplativer Resignation zu wählen, überzeugt davon, daß »die Dinge sehen wie sie sind« zur Abneigung gegenüber politischen und sozialen Fragen führt. Andere mögen genau gegenteilig argumentieren und betonen, daß ihre Zen-Praxis die wichtige menschliche Tätigkeit beinhalte, die politischen und sozialen Verhältnisse in eine Richtung zu lenken, die sich durch mehr Mitgefühl auszeichnet. In beiden Fällen stellt der durch Zufälligkeiten bestimmte Bereich von Politik und Gesellschaft ein herausforderndes Feld für die Anwendung des eigenen spirituellen Verständnisses dar, denn selbst die bewußte Entscheidung, sich aus derPolitik herauszuhalten, hat schließlich enorme politische und soziale Konsequenzen. Mit anderen Worten: Selbst-Realisierung findet nicht in einem sozialen Vakuum statt; sie beeinflußt immer auch die politischen und

sozialen Ansichten des betreffenden Menschen. Die Art und Weise, wie sich jemand (nicht) politisch engagiert, hängt von dem komplexen und weitgehend nicht voraussagbarem Zusammenspiel von Persönlichkeit, Geschichte, Sozialisation und fortgesetzter spiritueller Praxis ab. Ich habe keinen Zweifel, daß Yasutani Roshi eine genuine Erfahrung der Selbstrealisierung hatte, aber dieser flüchtige Moment existenzieller Intimität und wechselseitiger Abhängigkeit konnte nicht garantieren, daß sich seine politischen Ansichten über Nacht wandeln würden. Heutige Zen-Schüler sind besser dran als Yasutani Roshi, denn sie finden sich eingebettet in soziale und politische Lebensumständen, die in demokratischen Idealen von individueller Freiheit und allgemeinen Menschenrechten verankert sind. Gleichzeitig hängt die Aktualisierung dieser demokratischen Werte von der Bereitschaft der Zen-Schüler ab, die subtilen Fäden, die das faszinierende Gewebe menschlicher Spiritualität, ethischen Einsatzes, öffentlichen Auftretens und politischen Engagements verbinden, ans Licht zu bringen. Das ist keine einfache Aufgabe, denn als Erben der liberalen Tradition, die die Kunst der Trennung – vor allem der Grenzen, die öffentliche und private Bereiche trennen – perfektioniert hat, mögen wir aus guten Gründen zögern, für eine Fusion »spiritueller« und »politischer« Agenda einzutreten. Selbst die fortgeschrittensten Entwürfe für eine »spirituelle Politik« bleiben durch den herrschenden Diskurs der Moderne eingeschränkt, der die Welt in unterschiedene Dimensionen einteilt: in Spiritualität (Erfahrungen göttlicher Transzendenz), in Ethik (Systeme moralischer Regeln, die das Verhalten des Einzelnen in der Gesellschaft hervorbringen und beschreiben) und in Politik(die Mittel, die eingesetzt werden, um die kollektive menschliche Existenz zu organisieren und zu regulieren).

Zum Schluß möchte ich moderne Zen-Buddhisten, die ihr spirituelles Verständnis für die Konstruktion einer Politik des Mitgefühls nützen wollen, auffordern, in ihrem eigenen Umfeld zu beginnen. Vielleicht die vordringlichste Aufgabe besteht darin, die hierarchischen Strukturen und das autoritäre Klima, das heute noch immer in vielen Zen-Zentren existiert, kritisch zu durchleuchten. Eine solche Vorgabe der Veränderung würde unter anderem auch die idealisierte Rolle des Lehrers und den Status von Frauen im Zen betreffen. Die Rolle des Roshi als eines erfahreren und kompetenten Führer in der Praxis der Meditation zu akzeptieren sollte die Schüler nicht davon abhalten, die Meinungen ihrer Lehrer über alle möglichen sozialen und politischen Probleme in Frage stellen.

Wie das Beispiel von Yasutani Roshi zeigt, muß jemand, der Experte in Koan (existenziellen Fragen) ist, nicht notwendigerweise auch ein unfehlbarer Richter in mehr irdischen Dingen sein wie zB in Fragen sozialer Gerechtigkeit und Menschenrechte. Das Ausmaß, in dem die Worte und Taten eines spirituellen Lehrers Gegenstand der Kritik seiner Schüler sein können, ist ein Maßstab für das Ausmaá an Demokratie, das in dieser Gemeinschaft existiert. Das Ziel spiritueller Vollendung mag ein nobles regulatives Ideal sein, das zu intensiver Praxis inspiriert, aber wir müssen dessen gewahr sein, daß unsere *condition humaine* zerbrechlich und verletzlich ist. Die irrige Annahme, daß eine flüchtige spirituelle Erfahrung von Selbst-Realisierung einen Menschen automatisch in allen Bereichen des menschlichen Lebens unfehlbar macht, hat viele spirituelle Sucher dazu gebracht, persönlicher Verantwortung und kritischer Reflexion zu entsagen. Es ist daher unabdingbar, zu akzeptieren, daß spirituelle Erleuchtung und eine autoritäre politische Haltung zusammen existieren können. Das müssen sie aber nicht.

... aber dieser flüchtige Moment existenzieller Intimität und wechselseitiger Abhängigkeit konnte nicht garantieren, daß sich seine politischen Ansichten über Nacht wandeln würden.