

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Christlicher Zen: Auseinandersetzung mit neueren Konzepten eines Phänomens im buddhistisch-christlichen Gespräch"  
Published in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft.  
Immensee, Switzerland: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft; Beckenried: Seminar Schöneck  
Volume: 51 (1)  
Year: 1995  
Pages: 19 – 29  
ISSN: 0028-3495

---

The article is used with permission of *Verein zur Förderung der Missionswissenschaft*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Christlicher Zen

## Auseinandersetzung mit neueren Konzepten eines Phänomens im buddhistisch-christlichen Gespräch

Ulrich Dehn

Der Ausdruck «Christlicher Zen» wird meines Wissens in publizierter Form erstmals vom irischen Jesuiten William Johnston 1970 in der ersten Auflage seines gleichnamigen Buches<sup>1</sup> benutzt, der Sache nach jedoch schon 1959 von Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle in seinem Buch «Zen - Weg zur Erleuchtung»<sup>2</sup> empfohlen, das erheblichen Anstoß erregte, aber auch die Horizonterweiterung zu den nicht-christlichen Religionen hin auf dem 2. Vat. Konzil mitbeeinflusste. Die letzte umfangreichere Stellungnahme zum Thema «Zen-Meditation in christlicher Perspektive» scheint das letzte Kapitel des Buches «Zen im 20. Jahrhundert» (1990) von H. Dumoulin<sup>3</sup> zu sein, und kurz vorher widmet der Brief der römischen Glaubenskongregation «an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation» (15.10.1989) dem Thema christlicher Meditation, die nicht-christliche Einflüsse aufnimmt, einen halbseitigen Abschnitt (12). Ins literarische Umfeld des Themas gehören weiterhin u. a. der japanische Jesuit Kadowaki Kakichi, der philippinische Theologe Ruben L.F. Habito, Hans Waldenfels und, aus kritischer Perspektive, Thomas Immoos.<sup>4</sup>

Unter der literarischen Spitze des Eisbergs, die ohnehin in letzter Zeit zu taun beginnt, findet sich der eigentliche Berg unzähliger interreligiöser oder auch christlicher Zen-Hallen und -Gruppen in Ost und West, deren vielfältig motivierte Praxis dem oberflächlichen Beobachter den Eindruck nahelegt, die un abgeschlossene Diskussion über das Phänomen des Zen/Zazen innerhalb des Christentums werde in der Realität längst durch die vollendete Tatsache einer neuen symbiotischen «Meditationsreligion» überholt. Um so mehr scheint es zeitgemäß, noch einmal die Horizonte des christlich rezipierten Zen abzutasten und in neuer Weise nach seinem Stellenwert für die Verständigung zwischen Buddhismus und Christentum zu fragen, solange wir doch immerhin gemeinsam mit D. T. Suzuki, Dumoulin und anderen darauf bestehen wollen, daß Zen *Buddhismus* sei. Oder wäre von vornherein die scharfe Ablehnung Immoos'

<sup>1</sup> Christian Zen - A Way of Meditation, Harper & Row, New York 1979.

<sup>2</sup> Zen - Weg zur Erleuchtung. Überarbeitete Ausgabe, Freiburg i. Br. 1987.

<sup>3</sup> K. Kadowaki: *Zen und die 20. Jahre* (Hinführung zum Zen), München 1990; J. Jaffan, Salzburg 1980; R. Habito: *Total Liberation - Zen Spirituality and the Social Dimension*, New York 1989 (Barmherzigkeit aus der Stille. Zen und soziales Engagement, München 1990); H. Waldenfels: *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1989, bes. 112ff.; ferner H. M. Enomiya-Lassalle: *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i. Br. 1986 (1966); W. Johnston: *The Still Point - Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York 1986 (1970) (Der ruhende Punkt: Zen und christliche Mystik, Freiburg i. Br. 1974); *ders.*: *The Mirror Mind - Spirituality and Transformation*, London 1983; Th. Immoos: *Ein bunter Teppich - Die Religionen Japans*, Leipzig 1990 (u. a.); K. Kadowaki: *Zenbuddhismus to kirisutokyoshinshugi (Zen-Buddhismus und christliche Mystik)*, Tokyo 1991.

aufzunehmen, der zustimmend das Urteil seines Lehrers C. G. Jung zitiert, «die Meinung, Zen und Yoga ließen sich aus den religiösen Systemen, in denen sie entstanden, um gewisse von diesen Religionen verfolgte Ziele zu erreichen, herauslösen und im Westen ohne Bedenken praktizieren, sei eine besonders gefährliche Verdummung des europäischen Geistes»<sup>5</sup> Jungs scharfsinnige Einschätzung des Zen stammt aus dem Jahre 1949, als sich dank der unermüdlichen Arbeit D. T. Suzukis auch im Westen Kenntnis über diese ostasiatische religiöse Ausdrucksform zu verbreiten begann, jedoch noch nicht von einer aktiven Rezeption, geschweige denn praktischen Aneignung gesprochen werden konnte. Die Religionsgeschichte ist vierzig Jahre weitergeschritten, und auch die kulturanthropologischen und psychoanalytischen Charakteristika, mit denen Jung 1949 operiert hat, bedürfen einer Revision.

Mit Recht stellt Hans Küng fest, die Bibel kenne «kein Reden von Methode, Systematik, Psychotechnik des Gebetes»,<sup>6</sup> dem die «Meditation» zu konfrontieren sein wird; im katholischen Bereich wurde durch die «Exercitia Spirituality» des Ignatius von Loyola eine Hilfestellung geboten, die dann, etwa nach dem Verständnis eines Johnston oder Enomiya-Lassalle, im Zazen eine willkommene methodische Ergänzung fände. Zugleich ist bei der immer beliebter werdenden Praxis des Zen unter westlichen Christen/Nichtchristen nachzufragen, wenn vielleicht auch nicht schlüssig zu beantworten, ob hier wirklich, wie Waldenfels es formuliert, «ein gewisses schwärmerisches Interesse gegenüber dem Osten»<sup>7</sup> überschritten wird, oder ob Zen nicht mehr als ein Ventil der alenthalben gepflegten Zivilisationsfrustration sei.

### Was ist «christlicher Zen»?

W. Johnston berichtet von einem *dokusan*, einer Audienz bei seinem Zen-Meister, folgendes: Auf die Frage, was er beim Zazen tue, antwortet er dem Meister: «Ich sitze schweigend in der Gegenwart Gottes, ohne Worte, Gedanken, Vorstellungen oder Ideen.» «Dein Gott ist überall?» fragt der Meister zurück, «Du bist völlig von Gott umgeben?» Johnston bejaht. Der Meister weist ihn an, so fortzufahren, und schließlich werde er erleben, daß Gott verschwinde und nur Johnston übrigbleibe. Johnston war schockiert über diesen Hinweis, der auch seine gesamte Kenntnis mystischer Literatur und eigener mystischer Erfahrung auf den Kopf zu stellen schien, und antwortete: «Gott wird nicht verschwinden, aber es mag sein, daß Johnston verschwindet und nur Gott übrigbleibt.» Die Antwort des Meisters, nicht weniger schockierend als die vorige, lautete: «Ja, das ist das gleiche, genau das meine ich.»<sup>8</sup> Enomiya-Lassalle berichtet von der Erfahrung eines protestantischen Missionars, dem von seinem japanischen Zenmeister gesagt wurde, er könne die Erleuchtung nicht erlangen, solange er an Gott denke, während Enomiya-Lassalle selbst seinen

<sup>5</sup> Immoos 141, Paraphrase vermutlich aus C. G. Jungs Vorwort zu D.T. Suzuki: Introduction to Zen Buddhism (Hg. Ch. Humphries), London 1988 (erste Ausgabe 1949).

<sup>6</sup> H. Küng, J. van Ess, H. v. Stietencron, H. Bechert: Christentum und Weltreligionen - Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 593.

<sup>7</sup> H. Waldenfels: Faszination des Buddhismus, 113.

<sup>8</sup> Christian Zen, 7f.

Gottesglauben in der Zen-Halle toleriert fand. Im Zusammenhang mit dem berühmten *muji kôan*, in dem der Meister Chao-chou auf die Frage, ob auch ein Hund die Buddha-Natur habe, mit «Mu» antwortet,<sup>9</sup> sei ihm zugestanden worden, auch «Buddha» oder «Gott» zu sagen. Hier also öffnet sich die Tür im inklusiv veranlagten Buddhismus hin zu denen, die bereit sind, sich auf die gemeinsame mystische Erfahrung einzulassen.

Die Erfahrung mit dem *kôan* ist ein zentrales Moment der Berichte christlicher Zen-Praktikanten und bedarf einer kurzen Erläuterung. Das *kôan*, meist die Wiedergabe einer *dokusan*-Begegnung zwischen einem Zen-Schüler und -Meister oder auch einfach die Wiedergabe einer Handlung oder eine oberflächlich betrachtet paradoxe Frage, wird vom Meister erteilt und dient als «Meditationsgegenstand» in einem wiederum paradoxen Sinne: Selbst wenn seine «Lösung» angestrebt wird, ist es letztlich nicht das *kôan*, das, weil selbst unlösbar, gar nicht gelöst werden soll, sondern vielmehr der Sitzende selbst, der zu «lösen» ist: Sein Bedürfnis, zu denken und sich des Gegenstandes diskursiv zu bemächtigen, schließlich insgesamt sein Hang zum Denken als solcher sollen am *kôan* zerbrechen. Häufig wird der junge eifrige Mönch zum Meister laufen in der freudigen Erwartung, die neu erdachte geistvolle «Antwort» auf das *kôan* bekäme endlich die erhoffte Zustimmung. Er wird so lange enttäuscht werden, bis daß das *kôan* selbst seinen Kopf zum «Platzen» gebracht und «geleert» hat. Dies Ergebnis jedoch kann nicht das Resultat von Anstrengung sein, vielmehr wird die Erleuchtung, auf japanisch das *satori*, nur hinausgezögert durch den Willen des Sitzenden, dorthin zu gelangen. Die Ankunft selbst wird oft durch einen Zufall ausgelöst, der nicht notwendigerweise beim Sitzen in der Zen-Halle eintritt, sondern etwa beim *dokusan*, auf dem Spaziergang im Wald, beim Fallen von einer Mauer o. ä. Die Zen-Literatur, insbesondere die Schriften D. T. Suzukis, ist reich an oft makaberen und blutigen Schilderungen des *satori*, so das Abschneiden eines Fingers durch den Meister, das dem vor Schmerz gekrümmten Schüler die plötzliche Erleuchtung zuteil werden läßt, oder der durch einen Hieb des Meisters verursachte Sturz von einer Mauer herunter, der dem jungen Mönch einen Beinbruch und das *satori* einhandelt. Weniger schmerz- und folgenreich sind Schläge mit dem *kyosaku*, dem «Warnungsstab», auf den Rücken des eingedösten oder unkonzentriert in sich zusammengesackten Meditierenden oder das «Erwachen» (was *satori* wörtlich heißt) anlässlich der gezielten Weisung des Meisters im *dokusan*. Suzuki, der unermüdlich den absolut anti-logischen und nicht-rationalen Charakter des Zen sowie auch seine Feindschaft gegenüber jeglicher Philosophisierung betont hat,<sup>10</sup> versucht die Erleuchtung folgendermaßen zu erläutern: «*satori* möge definiert werden als ein intuitiver Blick in das Wesen der Dinge im Widerspruch zu ihrem analytischen oder logischen Begreifen. Es meint praktisch die Entfaltung einer neuen Welt, die bisher im verwirrten Zustand eines dualistisch denkenden Geistes nicht gesehen wurde... Logisch gesprochen, werden alle ihre Gegensätze und Widersprüche ver-

<sup>9</sup> Mumonkan - Die Schranke ohne Tor, aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von H. Dumoulin, Mainz 1975, 37.

<sup>10</sup> Weswegen auch seine Kategorisierung unter die Philosophen der «Kyoto-Schule» als schwierig erscheint und seinem Selbstverständnis nicht entspricht (vgl. nichtsdestoweniger F. Burri: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst, Bern 1982, 113ff.).

einigt und harmonisiert in ein konsistentes organisches Ganzes.»<sup>11</sup> Suzuki setzt dies scharf gegen den christlichen Begriff der Bekehrung ab, der im Unterschied dazu emotionale, affektive Konnotationen habe.<sup>12</sup> Izutsu Toshihiko hebt ebenfalls auf die veränderte Sichtweise der Welt ab: Im Zen verändere sich nicht die Welt, sondern des Menschen Perspektive. In der Erleuchtung wird ein Schleier aufgehoben, unter dem die Welt für den gewöhnlichen Menschen liegt.<sup>13</sup>

Kein Meister oder Schüler jedoch wird sich mit dem ersten Erwachen auf Grund eines «gelösten» *kōan* zufriedengeben; zudem sei erfahrungsgemäß seine Wirkung bald verfliegen, sofern nicht die Übung intensiv fortgesetzt wird. Die Stufung der verschiedenen Erleuchtungsphasen wird bei Johnston wie auch bei Enomiya-Lassalle ausführlich beschrieben und für den christlichen Zen so übernommen. Enomiya-Lassalle unterscheidet zwischen drei Stufen auf dem Weg zur Erleuchtung<sup>14</sup> sowie drei Stufen der Erleuchtung;<sup>15</sup> letztere nennt er *sho-kensho* (Kleine Wesensschau), *dai-kensho* (Große Wesensschau) und *sai-kensho* (Erneute Wesensschau). Das kleine *satori* ist kurz und nicht sehr tief, es verblaßt rasch, sobald seine Wirkung nicht durch fortgesetztes Üben vertieft wird, weshalb es vom Meister abhängt, ob er es überhaupt anerkennt. Das große *satori*, *dai-kensho*, ist die Erleuchtung im vollen Sinne des Wortes: «Aller Zweifel, alle Furcht und Unsicherheit sind absoluter Sicherheit und beglückender Freiheit gewichen.» Es wirkt nicht auf Tage, sondern auf Jahre nach und bleibt unvergeßlich; es sprengt den Rahmen jeder Beschreibung. Der Vergleich mit der mystischen Vereinigung, wie sie etwa von Thomas Merton beschrieben wird, liegt nahe, aber Enomiya-Lassalle warnt vor einer schnellen Identifizierung.<sup>16</sup> Die Unbeschreiblichkeit des *satori* wie auch der mystischen Erfahrung hat weder Merton noch schon vorher D. T. Suzuki davon abgehalten, dem Gegenstand ihre Feder zu leihen, und Suzuki, der mehr als viele andere die absolute Unsagbarkeit des Irrationalen betonte, begab sich mit seinen fast vierzig Büchern nicht selten in den Bereich des Ironischen, wenn er in immer neuen Anläufen die Unbeschreiblichkeit des Unbeschreiblichen zu erklären sucht.<sup>17</sup>

## Zen und christlicher Glaube

Weder Enomiya-Lassalle noch Johnston gehen so weit, eine völlige Identifizierbarkeit von Zen und christlicher Meditations- und Gebetserfahrung oder von *satori* und der mystischen Vereinigung zu postulieren. Enomiya-Lassalle schreibt: «In der Erleuchtung sowohl wie in der christlichen Mystik wird das eine absolute Sein erfahren; jedoch ist es im ersten Fall eine apersonale, im zweiten dagegen eine personale Erfahrung des Absoluten (Gott). Eine wichtige Fol-

<sup>11</sup> Essays in Zen Buddhism, First Series, London 1985 (1953), 230.

<sup>12</sup> AaO. 231.

<sup>13</sup> T. Izutsu: Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek 1986, 17.

<sup>14</sup> Zen - Weg zur Erleuchtung, 11ff.

<sup>15</sup> Zen und christliche Mystik, 110-113.

<sup>16</sup> Zen - Weg zur Erleuchtung, 29.

<sup>17</sup> Auch Johnston spart nicht mit Spott: «... Suzuki seemed to say that it was impossible to say anything about anything. And so he devoted page after page to affirming that it was impossible to affirm and denying that it was possible to deny» (The Still Point, 95).

ge dieser Feststellung ist, daß die Erleuchtung, obwohl sie eine echte Intuition ist, weder zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes noch zur christlichen Mystik führen *muß*.<sup>18</sup> Zen ist aber im Bereich der dem Menschen möglichen Anstrengung, Gott nahe zu kommen, ein Hilfsmittel von unschätzbarem Wert: «Jedenfalls kommt da die Seele Gott bis an die Grenze ihrer Möglichkeit entgegen.»<sup>19</sup> Die Leere des Zen wie auch des Yoga mag als günstige Ausgangsposition zum Empfang, zur Offenheit der einzugießenden Gnade Gottes betrachtet werden, wie er in Aufnahme von Jan van Ruysbroeck (1294-1381) und Johannes vom Kreuz schreibt. Dieser Gedanke scheint auch als Antwort auf die mögliche Frage «von christlicher Seite» zu dienen, «was diese Methode mit der Liebe Gottes zu tun habe, in der sich ja die mystische Vereinigung mit Gott vollziehe».<sup>20</sup> Auch andere die Zen-Praxis befürwortende katholische Theologen haben auf der Basis der von Johannes vom Kreuz herrührenden mystischen Tradition des Katholizismus den Referenzrahmen für eine methodische Aufnahme des Zazen gefunden.

Der vatikanische Brief «über einige Aspekte der christlichen Meditation» moniert nun im durchgängig skeptischen Unterton jene Verfahrensweisen, die, im Zuge der Benutzung nichtchristlicher Methoden für christliche Meditation, 1. sich östlicher Methoden lediglich als psychologischer Vorbereitung für wahre christliche Kontemplation bedienen, 2. auf dem Wege nichtchristlicher Techniken spirituelle Erfahrungen herbeizuführen versuchen, die der christlich-mystischen Erfahrung vergleichbar seien, 3. unter Benutzung einer «negativen Theologie» jenes buddhistische Absolute ohne Vorstellungen/Konzepte völlig der Ebene der in Christus offenbarten Majestät gleichsetzen, welche noch jenseits der letzten Realität sei. Das bedeute nicht nur eine Aufgabe der Meditation der biblischen Heilswerke und des Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes, sondern die Option für das Eingehen «in den unendlichen Schoß der Gottheit» (nach Meister Eckhart). Der vom Präfekt der Glaubenskongregation, J. Ratzinger, gezeichnete Brief schließt mit der Ermahnung, «diese und ähnliche Vorschläge, christliche Meditation mit östlichen Techniken zu harmonisieren, (sein) immer wieder gründlich auf ihre Inhalte und Methoden (zu untersuchen), um die Gefahr zu vermeiden, in Synkretismus zu verfallen».<sup>21</sup> Wenn vorsichtig behauptet werden kann, daß die gesamte Geschichte christlichen Denkens vom Entstehungsprozeß der Heiligen Schrift an eine Fortentwicklung dank der Aufnahme synkretistischer Gedankengutes darstellt, hinterläßt dieser Hinweis der Glaubenskongregation einen leichten Nachgeschmack von mißverstehender Banalität auf der Zunge; zudem würde, wie oben dargestellt, eine genaue Prüfung der Ansätze ergeben, daß nirgends eine völlige Identifikation des Zen-Weges mit der christlichen, präziser gesagt, der katholischen Meditation des Heilsweges und der katholisch-mystischen Erfahrung stattfindet.

Auch ist z. B. von Johnston und auch Kadowaki vorgeschlagen worden, zum Zwecke einer stärkeren Verchristlichung der Zen-Übung auf die buddhisti-

<sup>18</sup> Zen - Weg zur Erleuchtung, 91.

<sup>19</sup> Aa0. 95.

<sup>20</sup> Ebd.  
<sup>21</sup> Kongregation für die Glaubenslehre: Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, Rom 15.10.1989, Abschnitt 12 (eigene Übertragung aus dem Englischen).

schen *kôan* zu verzichten, die in jedem Falle, selbst wenn sie nur Mittel zum Zweck der Erleuchtung sind, buddhistische Inhalte transportieren, und stattdessen biblische Inhalte mit *kôan*-Charakter zu benutzen, wie etwa die Erscheinung des brennenden Dornbuschs, das Jesus-Wort vom Samenkorn, das in der Erde stirbt und in einem neuen Leben Frucht bringt, vom Kamel, das leichter durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher ins Reich Gottes gelangt, vom Verlieren des Lebens, um es zu gewinnen, um nur eine Auswahl zu erwähnen. Kadowaki schlägt anstelle des «*mu*»-*kôan* vor, das japanische Wort «*shu*» (Übersetzung für das biblische «Herr», *Kyrios*) zum Zentrum der Meditation zu machen.<sup>22</sup>

Darüber hinausgehend, wenn auch zeitlich früher, hat Waldenfels den Versuch unternommen, Zen und christlichen Glauben theologisch zusammenzubinden. Im Anschluß an Bernhard Welte greift er den Gedanken des Nichts auf, das als einstiges und künftiges Nicht-Dasein unser Dasein umfängt. «Das Nichts ist nicht leeres Nichts. Die ethische Grundentscheidung belehrt uns darüber, daß es trägt, wahr und entscheidet, von ihr geht der Appell aus: Vertraue dich an, betritt das Bodenlose und Schweigende des Nichts, und glaube. Es trägt. Seine lautlose Macht ist größer, ohne Konkurrenz größer gegenüber allem, was sonst groß und mächtig erscheint.»<sup>23</sup> Diesem Glauben als Vertrauen in das Bodenlose, der nicht «in sich» steht, sondern «ekstatisch» ist, sich «ergreifen» läßt, fügt Waldenfels die inhaltliche Bestimmung durch Walter Kasper hinzu, die den Ort, der bei Welte als «Nichts» vorkam, nun als den definiert, an dem der Glaube Gott wirken läßt, an dem Gottes Herrschaft anerkannt wird. Der Glaube wird Hohl- und Leerform für Gottes sich selbst mitteilende Liebe.

In der Welte- wie auch in der Kasperschen Formulierung findet Waldenfels die Leere, das Lassen, das bereits dem *munen* – *musô* (kein Denken – keine Vorstellungen) der ungegenständlichen Meditation des Zen eignet, nun aber als Glaubensformel gefüllt mit der Empfänglichkeit für die Aktion Gottes. Das Nichts wird zu einem vertrauenswürdigen, nicht mehr leeren Nichts, «weil es in all diesem negativ Bezeichneten um etwas geht, dem der Mensch sich anvertraut weiß».<sup>24</sup> Dumoulin kommt dem nah mit der folgenden Formulierung: «Das Nichts ... ist weder ein nihilistisches Nichts, noch auch ein ontologisches Nichts-Sein im Gegensatz zum Sein, sondern ein Sein und Nicht-Sein transzendierendes Absolutes.»<sup>25</sup> Das *muga* (Nicht-Ich) im Zen als die Aufgabe des Ich, das den vielfältigen Ablenkungen und Versuchungen der Welt ausgesetzt ist, und sein Eingehen in die Nicht-Dualität des Nichts wurde bereits von dem bekannten Zen-Philosophen Nishitani Keiji doppelt übersetzt als non-ego oder selflessness, und damit wurde, zumal mit der letzteren Version, ein christlich akzeptierbares ethisches Denken ermöglicht.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> H. Dumoulin: Zen im 20. Jahrhundert, 152.

<sup>23</sup> B. Welte: Versuch zur Frage nach Gott, in J. Ratzinger (Hg.): Die Frage nach Gott (Quaestiones Disputatae 56), Freiburg – Basel – Wien 1972, 13-26, 26, zitiert in Waldenfels: Faszination des Buddhismus, 129 (aus «Christlicher Glaube und Zen», erstveröffentlicht in G. Stachel (Hg.): *wunen musô* – Ungegenständliche Meditation (Festschrift Enomiyalassalle), Mainz 1986 (1978)).

<sup>24</sup> Faszination des Buddhismus, 130.

<sup>25</sup> Zen im 20. Jahrhundert, 163.

<sup>26</sup> Faszination des Buddhismus, 127.

Nichtsdestoweniger spricht auch Waldenfels von *zwei* «Wegen» des Zen und der christlichen Nachfolge und verzichtet auf eine handliche Lösung des Dilemmas, daß der impersonalen Erfahrung des *muga* und *mu* im Zen die personale Begegnung mit dem lebendigen Gott, offenbart in Jesus Christus, gegenübersteht, auch wenn manche Texte aus der christlich-mystischen Tradition eher die Impersonalität der mystischen Erfahrung zu betonen scheinen. Auch muß der asiatische Zen-Weg der Nicht-Dualität davor bewahrt werden, die Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation mit einer letztendlichen Eigenmächtigkeit zu verwechseln, vor der der Christ durch den dialogisch-responsorischen Charakter der Gottesbegegnung bewahrt bleibt.<sup>27</sup> In Antwort auf den Einwand, im Zen werde dem Worte Gottes das Schweigen des Nichts vorgezogen, weist Waldenfels auf die Inflation der Wörter und Ideen hin, die dem «Einüben in das Schweigen und Sich-eröffnen, in das Nicht-denken als Weg zur Erfahrung des Gedachtwerdens, in das Nicht-begreifen als Weg zur Erfahrung des Ergriffenwerdens» Sinn geben und dem eine neue Dimension christlicher Existenz eröffnen können, der diesen Weg (des Zen) nicht als Flucht benutzt.<sup>28</sup>

Waldenfels benutzt nicht die Unterscheidung von Zen-Technik und -Religion, auf die Johnston sich zurückzieht, aber latent schillert sein Umgang mit Zen hin und her zwischen einer religiös-theologischen Ortsbestimmung und einer technischen Verwendung. Dumoulin hat in seinem langen Abschnitt zur «Zen-Meditation in christlicher Perspektive» die beiden Hinsichten ausführlich diskutiert und zu mancher Klärung verholten.<sup>29</sup> Er weist zunächst nachdrücklich auf das allgemeine Humanum des Einbezugs der Körperlichkeit in den religiösen Vollzug hin, der im Zazen zum Zuge kommt. In der Wichtigkeit der korrekten Atmung im Yoga wie auch im Zazen findet die Polarität des Menschen, seine Leiblichkeit und Psyche eine Rücksicht, die dem christlich-abendländischen Denken und Fühlen abhanden gekommen ist.<sup>30</sup> Meditation unter dieser Rücksichtnahme resultiert auf ihrer psychischen Seite in «andauernder tiefer Sammlung» als dem «Entleerungsprozeß des Geistes von allem Gedanklichen», was *munen musô* bedeutet. Das *munen musô*, aus dem *sûnyatâ* (Leere) des Mahayana-Buddhismus hergeleitet, führt zum deutschen Begriff der «ungegenständlichen Meditation», die, so Dumoulin, «ihrem Wesen und ihrer Struktur nach als ungebunden an buddhistisches Lehrgut» gelten könne, selbst wenn sie faktisch in der Mahayana-Metaphysik wurzelt. Es sei möglich, die Meditationsweise aus dem buddhistischen Mutterboden zu lösen und als einen Grundvollzug des menschlichen Geistes zu behandeln, der seinen spezifischen Charakter durch die jeweilige Einbettung in die eine oder andere Religion erhalte. Schon Gregor von Nyssa sei ungegenständliche Meditation vertraut gewesen.<sup>31</sup> Jedoch könne in der christlichen Spiritualität gegenständliche Kontemplation nicht vollständig durch ungegenständliche ersetzt werden, solange das Zentrum christlichen Betens das Christusgeheimnis und die Offenbarung sei.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Aa.O. 134.

<sup>28</sup> Aa.O. 133.

<sup>29</sup> Zen im 20. Jahrhundert, 124-168.

<sup>30</sup> Aa.O. 127ff.

<sup>31</sup> Aa.O. 139.

<sup>32</sup> Aa.O. 144.

Auch im *kôan*, dem einzigen im Zazen zugelassenen «Gegenstand», dieser Tradition, die die japanische Rinzai-Schule der Sôtô-Schule gegenüber im Überschuss hat, sieht Dumoulin ein allgemeinmenschliches Phänomen: das Staunen vor Unbegreiflichem, das Sich-daran-reiben, «der Zusammenstoß mit unlösbaren Fragen, die Formulierung rätselhafter, paradoxer und unlogischer Ausdrücke bis zur symbolischen Körpersprache sind Vorkommnisse des menschlichen Alltagslebens. Ist doch der Mensch seiner Natur nach ein fragendes Wesen, in seiner Existenz von Fragen und Rätseln umgeben.»<sup>33</sup> Ungeachtet des Mißbrauchs der *kôan*-Tradition im Westen, einer zeitweilig verbreiteten Koketterie mit der *kôan*-Paradoxalität bleibe die *kôan*-Methode psychologisch interessant und nützlich.

### *Christlicher Zen in der interreligiös-interkulturellen Existenz*

Wie kaum eine weitere religiöse Ausdrucksform ist Zazen in der Lage, die kosmische Zusammengehörigkeit allen Lebens erfahrbar zu machen, ein Gedanke, der auch aus neueren Veröffentlichungen im japanischen buddhistisch-christlichen Dialog spricht, so zuletzt von Noro Yoshio formuliert. Dieses Moment, der christlichen Tradition eher religionsphilosophisch vermittelt, bekannt durch das personale Verständnis des Kosmos bei Romano Guardini oder den Einbezug des Kosmischen in die Religiosität bei Teilhard de Chardin, kann im Zazen einzigartig transportiert werden und den uralten buddhistischen Gedanken des gemeinsamen Werdens und Verknüpftseins (Sanskrit *pratîtya-samutpâda*) auch für das schöpfungstheologische und ökologische Denken des Christentums fruchtbar machen.<sup>34</sup>

So wäre denn auch hier, anstelle eines dogmatischen Urteils positiver oder negativer Art,<sup>35</sup> nach der Bereicherung christlicher kontemplativer Tradition aus der kulturell und religiös verschiedenen Sphäre zu fragen, im Wissen darum, daß hier im Bereich des - in Bonhoeffers Sprache - Vorletzten die dem Risiko und menschlichen Wagnis ausgesetzte Sphäre des Gebetes gemeint ist, der Ort der vorabklärenden Begegnung mit dem Andern, mit Gott, mit mir selbst, in dem notwendigerweise das Nicht-Perfekte, das Tasten des Glaubens zum Zuge kommt, in der Zuversicht, bereits vom Letzten, der Antwort Gottes umfassen zu sein.<sup>36</sup> Ob dann von der Erleuchtung als der Vereinigung des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund gesprochen werden kann, wie Enomiya-Lassalle es gemeinsam mit den deutschen Mystikern tun möchte, oder ob die in der Ver-

<sup>33</sup> AaO. 151.

<sup>34</sup> Hinweis aaO. 164f.; vgl. *Yagi Seiichi*: Berührungsstellen von Buddhismus und Christentum (jap.), Kyoto 1975; *ders.*: Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken, (Ökumenische Existenz heute 3), München 1988; *Noro Yoshio*: Christentum und Volksbuddhismus - Kreuz und Lotos (jap.), Tokyo 1991.

<sup>35</sup> In dieser Hinsicht zeigte sich gar Papst Johannes Paul II. dialogoffener als sein deutscher Präfekt der Glaubenskongregation, indem er über die gegenseitigen Besuche von zen-buddhistischen und christlichen Mönchen äußerte: «Ich freue mich, daß der zwischenreligiöse Dialog sich auf dieser grundlegenden Ebene bewegt. Diese Art von Erfahrung muß fortgesetzt werden» (zitiert bei *Dumoulin*: Zen im 20. Jahrhundert, 167).

<sup>36</sup> D. *Bonhoeffer*: Ethik, München 1949, 79f.

senkung zugänglich gewordene Leere ein Platzhalter für Gottes umfassende Macht ist, wie Waldenfels mit Kasper sagen möchte, könnte unter diesem Vorzeichen mit größerer Gelassenheit bedacht werden.

Nichtsdestoweniger treten Fragen auf, die den Charakter des Zen in seiner Essenz ansprechen. Es ist dies zunächst der Impuls von innen durch Ruben Habito, der auf der Basis eigener jahrelanger Zazen-Erfahrung eine zen-christliche Befreiungstheologie vorschlägt. Auch Habito macht Gebrauch vom Gedanken des Dringens in die Tiefe, das von der bewußten «Spitze des Eisberges» bis zu einer noch jenseits des von C. G. Jung namhaft gemachten kollektiven Unbewußten liegenden «wesentlichen Welt» führen wird.<sup>37</sup> Dieser Ort, im Zen als die Leere, das Nichts bezeichnet, habe ihn verstehen lassen, was «creatio ex nihilo» heiße: Hier nämlich werde ihm Alles der ehemals objekthaften Welt zu Nichts als dem Geschenk des gnädigen Gottes. Dies wiederum wird mir zum Blick in meine eigene originale Natur. Die endlich gefundene Integrativität meines eigentlichen Seins ist synoptischen Aussagen über die Gegenwart des Reiches Gottes (Mk 1,15) oder auch paulinischen über die Neuheit des Lebens in Jesus Christus (2Kor 5,15.17) oder über Christi Machtübernahme meiner Existenz vergleichbar.<sup>38</sup> Hier liegt auch der integrative Knotenpunkt, der all die disparaten Elemente, die uns auseinanderreißen und ablenken, zusammenbindet, zugleich der Nullpunkt, der wieder die reine Erfahrung (Nishida Kitarô!<sup>39</sup>) ohne Abstraktionen und Hinzufügungen ermöglicht.<sup>40</sup>

Habito macht nun extensiveren Gebrauch vom Gedanken der kosmischen Verbundenheit als andere christliche Zen-Theologen, indem er die Entgrenzung des in der Erleuchtung aufgefundenen wahren Selbst anzeigt, das sich nicht nur mit dem Anderen, sondern mit dem ganzen Universum eins zu wissen lernt. Indem der/die Andere ein Teil meiner selbst wird, ist auch sein/ihr Leiden mein eigenes: Der Samaritaner, der sich des unter die Räuber Gefallenen annahm, nahm sich seiner selbst an. Es ist die Konditionalität des lebenden Wesens zu leiden; dem aber entspricht das aktive «Mitleiden», die «compassion», nicht eine geistliche Übung, die zur spirituellen Reinigung führen würde. Diese «compassion» wendet sich dem sozio-ökonomisch und politisch bedingten Leiden dieser Welt zu, nachdem dieses als der Schmerz am eigenen Selbst erkannt ist.<sup>41</sup> Er zieht zur Veranschaulichung den (in Ostasien weiblichen) Bodhisattva Kanzeon (Kannon) der Barmherzigkeit mit ihren ungezählten Händen und Gesichtern heran, die alles sieht und Hilfe in alle Richtungen leisten kann: Sie ist Sinnbild der unbegrenzten «compassion», «Hörerin der Schreie der Welt».<sup>42</sup> Aus dem «Sitzen» allein aber, aus der Auffindung des eigentlichen, mit dem Universum eins-seienden Selbst entspringt noch nicht die Hinwendung zu den gesell-

<sup>37</sup> Total Liberation, 92. Ich benutze die englische Originalausgabe.

<sup>38</sup> Aa0. 5f.

<sup>39</sup> Über das Gute (1911), Frankfurt 1990 (1989) (übers. aus dem Japanischen von P. Pörtner).

<sup>40</sup> Total Liberation, 33.

<sup>41</sup> Aa0. 78f.

<sup>42</sup> Aa0. 8.27. Vgl. zur Benutzung der Bodhisattva Kannon als Illustration auch das Referat von Chung Hyun Kyung: Komm, Heiliger Geist erneuere die ganze Schöpfung! auf der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra (W. Müller-Römbel [Hg.]: Im Zeichen des Heiligen Geistes - Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt 1991, 47ff.), wenn auch mit anderer Akzentsetzung, nämlich um der pneumatologischen Spracherweiterung willen.

schaftlichen Übeln, sondern dazu bedarf es zusätzlich, wie der Filipino Habito aus der Erfahrung seines Heimatlandes her sagen kann, der direkten Konfrontation, dem Sich-aussetzen in die Realität von Unterdrückung und Elend hinein. Das noch so unbeschreiblich nachhaltige Erleben des Erwachens wird in sich schwerlich zum praktischen Vollzug einer Verantwortung gegenüber dem als mit mir verknüpft erkannten Universum führen.<sup>43</sup>

### *Versuch einiger abschließender Fragen*

Nicht selten wird einerseits auf das von Immoos bezeichnete Problem der angeblichen oder tatsächlichen Untransportierbarkeit des östlichen Zen in das mit der westlichen Kultur verschmolzene Christentum hingewiesen, andererseits auf das Problem der dogmatischen Unvereinbarkeit von Erlösung durch eigene (*ji-ri-ki*) oder durch fremde Kraft (*ta-ri-ki*), eine Schere, die sich schon innerhalb des japanischen Buddhismus öffnet zwischen Zen und den Schulen des Reinen Landes.<sup>44</sup> Wenn ich auch hier noch einmal den Terminus des «Vorletzten» im obigen Sinne verwenden darf, so wird sicherlich im Sinne des christlichen Zen das «Erwachen» als ein Schritt auf dem Weg hin zur Erfahrung mit Gott bezeichnet werden können, allemal aber nur als Wegstation, niemals als Vorwegnahme des Empfangen-Werdens durch den, in dessen Kraft alleine die Erlösung nach christlichem Verständnis stehen kann. Die «eigene Kraft» kommt an eine Grenze, die bei Enomiya-Lassalle in der katholisch-mystischen Tradition häufig in quantitativ tönenden Formulierungen von der Gnade Gottes abgesetzt wird; hier wäre protestantischerseits klares qualitatives Reden angebracht.

Habitos Entwurf wirft zwar zum einen die Frage auf, ob hier nicht die Quadratur des Kreises unternommen wird, er verstärkt aber andererseits einen Hinweis, den auch Dumoulin bietet: Zen, und mag er noch so christianisiert sein, kann nicht das Ganze christlicher Existenz ausmachen, was in Dumoulin's Sinne impliziert, das persönliche Gebet und die sakramentale Frömmigkeit mit-einzubeziehen.<sup>45</sup> Aus einer anderen Perspektive, die ich von Uehara Senroku, einem buddhistischen Historiker der Richtung Nichirens, aufnehmen möchte, ist nach dem Geschichts- und dem Sozialverhältnis des Zen zu fragen, wobei Uehara gerade im Gegensatz zu Habitos Behauptung einer Aktualisierung des universalen Zusammengehörigkeitsgefühls im Zen den Individualismus und darüber hinaus die aristokratische Ausrichtung des Zen kritisiert. In einer Zeit, die allenthalben nach der sozio-kulturellen Kontextualisierung von Religion ruft und in der zahlreiche multireligiöse Friedensinitiativen entstehen, bleibt Zen seiner monastischen Atmosphäre treu und läßt sich bestenfalls als Pazifizierungsmechanismus und Konzentrationsdroge für Firmenangestellte benutzen. Uehara als Historiker fragt nach der Gefahr von Geschichtsverlust im Zen, das schon per Definition auch die Bindungen der Zeit in der Versenkung hinter

<sup>43</sup> Total Liberation, XVf.

<sup>44</sup> Vgl. R. K. *Heinemann*: «Tariki-Hongan und Jiriki»: Erlösung durch Glauben und Selbstbefreiung durch Einsicht im Buddhismus Japans, in: H. *Bechert*/R. *Gombrich* (Hg.): *Die Welt des Buddhismus*, München 1984, 212ff.

<sup>45</sup> Zen im 20. Jahrhundert, 143.

sich lassen soll. Sofern sein Zeit- und Sozialverhältnis, und beides hängt bei Uehara eng zusammen, nicht völlig neu formuliert werden, werde es schwierig, dem japanischen Zen seinen Platz in der Zukunft anzuweisen.<sup>46</sup>

Dieser Hinweis ist über die Grenzen Japans hinaus ernstzunehmen. In einer Zeit, in der nach Ventilen der Flucht aus spätkapitalistischen Krisenfrustrationen in die Individualität gesucht wird, in der nach der Resignation vor der gesellschaftlichen Ohnmacht wieder der Weg in die Beschaulichkeit angetreten wird, wird Zen immer wieder der Gefahr ausgesetzt sein, als ein Angebot in dieser Rubrik betrachtet zu werden, zumal wenn es isoliert quasi als «religio compacta» auf den Markt gerät. Jedoch hat bereits der Patriarch des japanischen Zen aus dem 13. Jahrhundert, Dôgen, ähnlich wie schon lange vor ihm Benedikt von Nursia, nicht nur die meditative Versenkung oder das Gebet alleine, sondern das gesamte klösterliche Leben einschließlich des Bestellens der Felder, des Kochens und des täglichen Bades als geistliche Übung bezeichnet.<sup>47</sup> Sofern christlicher Zen geübt wird in dem Sinne, in dem auch Dumoulin ihn als Humanum bezeichnet, nämlich zur Erweiterung der Ausdrucksformen christlicher Existenz und zur Vertiefung religiöser Erfahrung, die eingebettet wäre in soziale und geschichtliche Mündigkeit, so hätte er allemal seinen Ort im zeitgenössischen Horizont interkultureller<sup>48</sup> und ökumenisch-christlicher Existenz.

<sup>46</sup> Uehara Senroku: Die Bedeutung von Zen in der Gegenwart (jap.) (1957), Werke Bd. 26, Tokyo 1987, 155-163.

<sup>47</sup> Dôgen: Shôbôgenzô, engl. Neuausgabe durch Yokoi Yûhō, Tokyo 1986.

<sup>48</sup> Vergleiche zum Stichwort des Interkulturellen u. a. W. Hollenweger: Interkulturelle Theologie I-III, München 1979-1988; T. Sundermeier (Hg. in Zusammenarbeit mit W. Ustorf): Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 2), Gütersloh 1991.