

schwerwiegende Probleme hermeneutischer, theologischer und pädagogischer Art, die an inneren Widersprüchen und fehlenden oder mangelhaften Vermittlungen aufzuweisen sind: Die Vf. sind der Auffassung, daß ein heute zu verantwortender Katechismus keinen wissenschaftlichen Überblick des christlichen Glaubens bieten solle, sondern auf ein „Lernen mit dem Herzen“ (3) aussein müsse. Darum konzipieren sie ein Einfühlungsprogramm in die religiöse Welt der Juden, das freilich ausdrücklich an die „Aufnahme von Informationen“ (9) über die jüdische Gottesdienst- und Gebetspraxis gebunden ist, deren Hauptbegriffe erst erklärt werden müssen (95–96). – Die psychologisierende Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt des irdischen Jesus steht im Buch unvermittelt neben der Behauptung „eines altersgemäß sich vertiefenden Messiasbewußtseins“ (43) Jesu. Von diesem Bewußtsein Jesu, aber auch von seinen sonstigen Erfahrungen und Erlebnissen wissen die Autoren viel zu berichten: Sie wissen etwa um „die Erfahrung Jesu, auch bereits als Kind, daß in der Bitte um die Gottesherrschaft eine große Spannung liegt“ (40), und sie wissen, was für Jesus „von seinem Standpunkt als Messias aus“ (46) von Interesse war. Die Vf. sprechen viel vom Messiasbewußtsein Jesu, nicht jedoch vom Verhältnis derer zu Jesus als dem Messias, die Jesus das Vaterunser zu beten gelehrt hat, wie denn auch der Christustitel im Buch nicht vorkommt. – Der Duktus des Buchs läuft darauf hinaus, das Vaterunser genetisch aus dem jüdischen Gottesdienst zu erklären; darum wirkt die Aussage, „ein neues und einzigartiges Gebet ist entstanden“ (22), wie eine aufgesetzte Behauptung, die dem Gesamtduktus entgegenläuft. Auch ist es darum nicht verwunderlich, daß völlig unklar bleibt, was das Unterscheidende des Vaterunser und des christlichen Betens ist. In dieser Unklarheit spiegelt sich die irrige Ansicht, von einer genetischen Rekonstruktion des Vaterunser auf seine christliche Geltung schließen zu können. – So große Mühe die Autoren darauf verwenden mit einer rekonstruktiven Hermeneutik den jüdischen Kontext des Vaterunser zu ermitteln, so wenig Mühe verwenden sie vergleichsweise darauf, das Vaterunser im Kontext der neutestamentlichen Schriften auszulegen (Ausnahme: 21 ff, 68 ff). Noch weniger bemühen sie sich darum, das Vaterunser als Hauptgebet der Christen mit einer applikativen Hermeneutik im Kontext unserer Zeit auszulegen. Dieser Mangel wiegt religionspädagogisch besonders schwer. Obgleich das Buch „aktuell sein, und das heißt für unsere Zeit und unsere Glaubenssituation passen“ (7) will, wird genau dieser Anspruch kaum eingelöst, weil alles Interesse auf die Einfühlung in „die fremde Welt des irdischen Jesus“ (5) gelenkt wird. Wie demgegenüber eine Auslegung des Vaterunser im Kontext unserer Zeit aussehen könnte, zeigt exemplarisch gelungen der neue Katechismus „Grundriß des Glaubens“ (München/Hildesheim 1980), der vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegeben wurde. – Ein weiteres hermeneutisches und pädagogisches Problem dürfte darin bestehen, daß der auslegungsbedürftige Text des Vaterunser anhand vieler anderer schwieriger Texte „erläutert“ wird, die im wesentlichen unkommentiert bleiben, obgleich sie mindestens ebenso auslegungsbedürftig sind. – Das Buch beansprucht ein Gemeindekatechismus zu sein; doch sind weder die vorgebrachten Gründe für diese Bezeichnung stichhaltig, noch können die Autoren die Katechismustradition für sich reklamieren. Eher geht es in diesem Buch um ein jüdisches Einfühlungsprogramm in eine Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt zur Zeit Jesu anhand des Vaterunser.

M. Sievernich S. J.

Chang, Garma C. C., *Die Praxis des Zen*. Mit einer Einführung und in einer autorisierten Übersetzung ins Deutsche von *Ernst Schönwiese*. Freiburg/Br.: Auum 1982. 247 S.

„Das im Westen immer noch wachsende Interesse am Zen-Buddhismus hat auch zu vielen Mißverständnissen geführt. Für die meisten, die das eine oder andere Buch darüber gelesen haben, ist der Zen-Buddhismus ein bloßes Gesprächsthema. Nur sehr wenige studieren Zen ernsthaft, kommen aber aufgrund der mageren Quellen, die ihnen zugänglich sind, zu vorschnellen Schlußfolgerungen. Einige versuchen zu meditieren, in der Hoffnung, in ein paar Stunden die Erleuchtung oder wenigstens einige interessante neue Erfahrungen erlangen zu können“ (165). Um diese dürftige Quellenlage (ganz so dürftig ist sie allerdings nicht; man denke nur an die Übersetzung der Werke von K. Nishida [† 1945] und D. T. Suzuki [† 1966]) zu verbessern, hat Garma Chang das vorliegende Buch geschrieben. Der Autor ist in China geboren, trat

mit 15 Jahren in ein Kloster ein und lernte 6 Jahre unter dem lebenden Buddha Lama Kong Ka in dem Kong-Ka-Kloster in Meia Nya in Osttibet. Seit 1951 lebt und doziert Ch. in den USA. „Die Praxis des Zen“ beschreibt das *chinesische* Ch'an, welches mit dem *japanischen* Zen eng verwandt, aber nicht identisch ist. Das Buch hat 4 Kap.: das Wesen des Zen (13–62), die Praxis des Zen (63–163), vier Probleme des Zen (165–194), Buddha und Meditation (195–232). – Was ist das Wesen des Zen? „Zen ist die japanische Aussprache des chinesischen Wortes *Ch'an*, und *Ch'an* ist die Abkürzung des ursprünglichen *Ch'an-Na* – einer Mißbildung der Aussprache des Sanskrit-Wortes *Dhyana* oder des Pali-Wortes *Jhana*“ (13). Diese Worterklärung zeigt den geschichtlichen Weg des Zen. Es ist eine Schule des Buddhismus, der aus Indien stammt, sich in China entwickelt hat und dann nach Japan übertragen wurde. Was ist nun das Wesen dieser Schule? Letztlich läßt sich das nicht sagen, weil das Zen „etwas Ungreifbares und Unbeschreibliches“ (13) ist, das sich nicht erklären läßt. (H. Dumoulin vertritt deshalb die These [Zen, Geschichte und Gestalt, 5], das Zen übe deshalb unter allen Erscheinungen des östlichen Geisteslebens eine so starke Anziehungskraft auf den Westen aus, weil im ganzen Osten nichts unwestlicher, a-rationaler und unlogischer sei als das Zen.) Für diese Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit bringt der Autor drei Gründe bei. (Indem er freilich die Unbestimmbarkeit erklären will, bestimmt er das Zen auch positiv.) Erstens: Zen versucht die Prajna-Wahrheit zu veranschaulichen. Diese Wahrheit ist aber unendlich, unbegrenzt, universal (vgl. 17 f.). Sie kann nicht definiert werden. Darf man sagen, sie entspreche in etwa dem, was wir mit Sein meinen? Zweitens: Zen ist nicht so sehr eine Lehre, als vielmehr ein Weg, der für jedes Individuum verschieden ist. Es scheint, als ließen sich die Beschreibungen der vielen Wege nicht auf einen Nenner bringen (19–27). Drittens: Zen ist eine Kunst, die es ablehnt, einem bestimmten Muster oder einem bestimmten System zu folgen (27–42). Das Zen ist unerklärbar. Es hat aber ein Herz und ein Ziel. Und zwar ist es das Ziel des Zen, den Menschen zu befähigen, seinen eigenen Geist zu verstehen, zu verwirklichen und zu vervollkommen (vgl. 43). Dabei geht es aber nicht allein um den eigenen Geist, sondern auch um den Inhalt des Geistes. Dieser Inhalt wird oft mit dem Begriff Leere beschrieben. Doch meint diese Leere bzw. das Nichts nur ein Nicht von (konkreten) Gegenständen. Mit den Worten von Ch.: „Die Essenz des Geistes ist die Erleuchtend-Leere Soheit“ (47). Man kann vielleicht sagen, das Ziel des Zen sei es, den Menschen zu einer blitzartigen Erkenntnis (= Satori) des Ich zu führen. Welches Ich in seiner Wurzel identisch ist mit dem Grunde des Seins. – Das 2. Kap. des vorliegenden Buches handelt von der Praxis des Zen. Diese Praxis ist verschieden, je nachdem, ob man sich der Tsao-Tung- (japanisch: Soto-) oder der Lin-Chi- (japanisch: Rinzaï-) Sekte anschließt. Der Unterschied zwischen den beiden Wegen wird folgendermaßen beschrieben: „Die Tsao-Tung-Methode besteht darin, den Schüler zu lehren, seinen eigenen Geist in gelassener Ruhe zu betrachten. Die Lin-Chi-Methode andererseits besteht darin, den Geist des Schülers an der ‚Lösung‘ eines unlösbaren Problems, Koan oder Hua Tou genannt, arbeiten zu lassen“ (67 f.). Es hat nun keinen Sinn, diese Methoden hier darzustellen. Auch soll nicht über die Reden von vier Zen-Meistern und die Autobiographien von fünf Zen-Meistern (74–163) berichtet werden. Doch muß der Leser wissen, daß diese Reden und Berichte den Mittelpunkt des Zen ausmachen. (Denn der Zen ist wesentlich ein Weg, den man nur versteht, wenn man den Weg (oder die Wege) mitgeht. – Im 3. Kap. geht es um (vier) Probleme des Zen. Erstens: Ist Zen vollständig unverständerlich? Dies ist eine oft wiederkehrende Behauptung vieler Zen-Meister. Demgegenüber betont Chang: „Zen auf intellektuelle Weise zu verstehen, ist nichts ‚Tadelnswertes‘, sondern ist der für den Anfänger einzig mögliche Weg; denn wie sollte man zu Zen gelangen, ohne zuerst irgendein Verständnis oder eine ‚verstandesmäßige Kenntnis‘ von ihm zu haben? Davon gibt es für niemanden eine Ausnahme“ (167). Zweitens: Was ist Zen-Erleuchtung (= Satori)? Dieses Erlebnis ist „erleuchtend, aber leer, heiter-gelassen, aber dynamisch, transzendierend, aber immanent, frei, aber allumfassend“ (171). Welches Objekt hat dieses Erlebnis? Die Antwort lautet: das Wu. Deshalb nennt man die Erleuchtung auch Wu-Erfahrung. Mit Wu ist das Nichts gemeint, in dem Sinn, daß nicht an ein bestimmtes Objekt gedacht wird. Auf der andern Seite soll die Erfahrung auch nicht objekttlos sein. Der Reiz. möchte deshalb das Satori als Identität des Endlichen (= Ich) und Unendlichen (= Wu) deuten. Gegenüber den beiden ersten Problemen sind die zwei weiteren von geringerer Bedeutung. Zum einen geht es um das Verhält-

nis des Zen zu anderen Spielarten des Buddhismus, zum andern werden die vier Unterscheidungen der Lin-Chi-Methode aufgezählt, d. h., es wird versucht, hinter den scheinbar irrationalen Koans (der Koan ist ein unlösbares Problem, welches die Tendenz hat, das Denken des Adepten zu unterdrücken) ein System sichtbar zu machen. – Das 4. Kap. ist noch einmal (wie das zweite) der Praxis des Zen gewidmet. (Dem Rez. will scheinen, daß die Gesamteinteilung des Buches logischer hätte sein können. Oder ist diese Bemerkung zu westlich?) Nachdem aufgezeigt wurde, daß das menschliche Denken die Erleuchtung nicht erreichen kann, werden sieben Typen der Meditationspraxis beschrieben. Sie sind wohl für denjenigen gedacht, der das Zen üben und die Erleuchtung erreichen möchte. Hier brauchen sie nicht dargestellt zu werden. – Das schöne und nützliche Buch von Chang soll nicht aus der Hand gelegt werden, ohne die hervorragende Übersetzung des österreichischen Schriftstellers Ernst Schönwiese – er ist ein persönlicher Schüler Changs – zu loben. R. Sebott S. J.

Hamilton-Merrit, Jane, *Wandlung durch Meditation*. Die einzigartigen Erfahrungen einer Frau aus dem Westen in Thailands Klöstern (aus d. Engl. v. *Horst Kube*). Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1981. 186 S.

Meditation steht im Mittelpunkt des Buddhismus. H.-M. gibt einen persönlichen Erlebnisbericht mit theravadabuddhistischen Meditationspraktiken, der, obwohl nur mit wenig meditationstheoretischer Reflexion durchsetzt, vielleicht gerade aufgrund seiner unmittelbaren Praxisnähe für zukünftige wissenschaftliche Traktate zu diesem Thema von Wert sein mag. H.-M. versteht Meditation als Praxis zur Entwicklung des Bewußtseins überhaupt. Meditation zielt darauf, „die Wahrheit“ sehen zu können (26). Nach einer „Einführung“ über Tempel, Volk der Thais, Buddhismus folgen 10 Kap., die verschiedenste Erfahrungen mit dem klösterlichen und meditationsgeleiteten Leben in Bangkok und Chiang-Mai vorstellen. In Bangkok stand die sog. Samadhi-Meditation im Vordergrund, in der über die Entwicklung eines Atembewußtseins, auf die Erfüllung der geistigen Aktivitäten durch absolute Stille abgezweckt wird. In Chiang-Mai übte sich H.-M. in der sog. Vipassana-Meditation, die dem Meditierenden eine Einsicht in das Wesen der Dinge und der Welt geben soll: diese Innenschau-Meditation bringt Bewußtsein von der Vergänglichkeit, vom Wandel alles Existierenden; sie eröffnet die Haltung der Gelassenheit, im Sinne von Freiheit von allem und für alles. Praktisch bedeutet diese Meditation eine Sammlung des Geistes nicht auf die Qualitäten der Objekte, sondern auf das sinnlich-geistig-bewußtseinsmäßige Wahrnehmen als solches. Diese Sammlung wird entlang verschiedenster Aufgaben und Erfahrungen kultiviert. Wer solcherart sein Bewußtsein schult, daß es schließlich ausgeglichen und dauerhaft aufgeschlossen selbst in der größten Aktivität ist, der macht in der Tat eine Wandlung durch, die sowohl körperliche Veränderungen mit sich bringt (z. B. größere Wahrnehmungsfähigkeit der Sinne) als auch seelische Entfaltung (z. B. dauerhafte Freundlichkeit bzw. Haßlosigkeit). Auch das bewußte Denken wird durch diese Meditation gewandelt, derart, daß man sich sehr stark auf eine Sache konzentrieren kann, ohne daß man den Blick auf die Ganzheit, in der diese Sache sich befindet, verliert, mithin sich, in der Analyse von Teilen, der Ganzheit bewußt bleibt, die mehr ist als bloß die Summe dieser Teile. Interessant sind die Probleme, die H.-M. immer wieder mit den verschiedenen Meditationsübungen hat und die sie ausgiebig wiedergibt. Letztlich kristallisiert sich eine grundsätzliche Weise des Umgangs mit allen Problemen während der Meditationen heraus: durch ein Dabeibleiben mit der Aufmerksamkeit wird eine Haltung des Annehmens lebendig, die das Problem erträglich macht und damit einer bewußten Auflösung näherbringt. Soweit die Kerngehalte. Sie sind eingebettet in weitschweifige Berichte über Eindrücke vom Leben der Mönchsgemeinschaft, Unterrichtssituationen und bestimmte Meditationserlebnisse. Auch Reiseeindrücke werden festgehalten. Ein Kap. widmet sich dem Thema Karma und Wiedergeburt (Kap. 3); ein Anhang gibt praktische Hinweise zur Meditationsübung nach H.-M. Die eingangs erwähnte Praxisnähe des Buches bringt eine gewisse Naivität den eigenen Erfahrungen gegenüber mit sich: systematische Erklärungsversuche fehlen, die aber von theravadabuddhistischer Seite durchaus vorhanden sind. Auch dürfte das journalistische Verwischen bzw. Für-unwichtig-Erklären der Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus schwer haltbar sein (vgl. 177/178). Trotz dieser theoretischen Mängel verhilft das Buch zu