

Zen als katholische Option

VON ALEXANDER LÖFFLER SJ

Es ist mittlerweile nichts Ungewöhnliches mehr, dass Christinnen und Christen Zen praktizieren, und zwar Zen in seiner authentisch buddhistischen Gestalt.¹ Diese Christinnen und Christen machen sich ernsthaft auf den Weg des Buddha, um wie er zur wahren Natur der Wirklichkeit zu erwachen. Oft vertrauen sie sich dazu der Führung eines autorisierten Zen-Lehrers an (oder sind mittlerweile selbst in einer solchen Position), betrachten neben Jesus auch den Buddha als ihren spirituellen Meister und rezitieren regelmäßig oder gar täglich die Bodhisattva-Gelübde, um damit nicht zuletzt auch die Ernsthaftigkeit ihres Vorhabens – für sich und andere – zu bekräftigen.² Wie die Zen-Schüler auf buddhistischer Seite, so wollen auch diese Christinnen und Christen durch langes regungsloses Sitzen in der Lotusposition – man spricht hier von Zazen (Nur-Sitzen) – und einer damit verbundenen Bewusstseins-schulung, wie etwa dem Koan-Training in der Rinzaï-Tradition, zum wahren Selbst erwachen, das heißt jene Erleuchtung realisieren, von der man im Zen-Buddhismus glaubt, dass sich dabei „dem Bewusstsein das Wesen der Wirklichkeit jenseits der Zeit, jenseits von Leben und Sterben, und doch mitten in diesem gegenwärtigen Augenblick eröffnet“³. Ziel der Zen-Schulung ist es deshalb, sich aller Vorstellungen und Begriffe, die der Mensch sich von sich selbst und der Wirklichkeit im Ganzen gemacht hat, zu entleeren und jenseits des begrifflich-diskursiven Zugriffs auf die (und des Umgangs mit der) Wirklichkeit zu ihrem wahren, nämlich leeren und nichtdualen Wesen durchzustoßen.

Doch ist es tatsächlich möglich, als Christin oder Christ neben Jesus auch dem Buddha nachzufolgen? Kommt es durch eine solche Doppelnachfolge (oder Doppelpraxis)⁴ nicht zwangsläufig zum Verrat an Jesus oder zumindest

¹ Exemplarisch sei verwiesen auf das Zeugnis von drei solchen (katholischen) Zen-Praktizierenden bzw. Zen-Lehrenden: R. *Habito*, Zen leben – Christ bleiben, Frankfurt am Main 2006; A. *Samy*, Warum Bodhidharma in den Westen kam, oder: Kann es ein europäisches Zen geben?, Seon 1995; A. *Vélez de Cea*, An Alternative Conception of Multiple Religious Belonging. A Buddhist-Catholic Perspective, in: G. *D’Costa/R. Thompson* (Hgg.), Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations, Farnham 2016, 161–178.

² Diese Gelübde lauten: „Fühlende Wesen sind zahllos; ich gelobe, sie zu befreien. Täuschungen sind unerschöpflich; ich gelobe, sie zu beenden. Tore zur Wahrheit sind zahllos; ich gelobe, sie zu öffnen. Der Weg der Erleuchtung ist unübertrefflich; ich gelobe, ihn zu verkörpern“ (zitiert nach *Habito*, Zen leben, 127 f.; zu einer ausführlichen Erläuterung dieser Gelübde vgl. ebd. 127–142).

³ *M. von Brück*, Zen. Geschichte und Praxis, München 2004, 9.

⁴ Im Kontext der christlichen Zenpraxis ist mitunter von einer buddhistisch-christlichen Doppelnachfolge die Rede. Im Unterschied dazu verwende ich in meinen Ausführungen bewusst die (schwächeren) Ausdrücke „Doppelpraxis“ und (synonym) „Doppelnachfolge“, um sprachlich nicht mehr zu insinuieren, als inhaltlich behauptet und ausgesagt werden soll. Der Frage, ob oder inwiefern es aus katholischer Sicht tatsächlich auch eine buddhistisch-christliche Doppelnachfolge (im Sinne einer abstrichlosen Vollmitgliedschaft in jeder der beiden Traditionen) geben kann, möchte ich in einer eigenen Abhandlung nachgehen. Vgl. zu dieser hochkomplexen und

zu einer Verkürzung des Christlichen? Immerhin kennt der Buddhismus keinen personalen Schöpfergott und versteht sich, gerade in der Tradition des Zen, als ein Weg strikter Selbstbefreiung. Hinzu kommt, dass es bei der Wesensschau zentral darum geht, die Wirklichkeit in ihrer „ursprünglichen Undifferenziertheit“ zu erfassen, das heißt, sie als den „metaphysische[n] Grund aller Dinge vor der Zweiteilung in Ich-Wesen und objektive Welt“ wahrzunehmen,⁵ so dass hier letztlich auch die Differenz zwischen der absoluten und geschöpflichen Wirklichkeit aufgehoben zu sein scheint.

Kann man also als Christin oder Christ tatsächlich auch dem Buddha nachfolgen, ohne dabei Jesus und der christlichen Tradition untreu zu werden? Das ist die Frage, der im Folgenden genauer nachgegangen werden soll. Das Hauptaugenmerk der Ausführungen liegt dabei nicht auf der Untersuchung von Einzelzeugnissen Zen praktizierender Christen, die auf ihre innere logische Kohärenz hin überprüft werden. Ebenso wenig sollen Minimalbedingungen des Christlichen eruiert und formuliert werden, denen buddhistisch-christlich Doppelpraktizierende entsprechen müssen, um berechtigterweise (noch) eine Zugehörigkeit zur christlichen Tradition behaupten zu können. Vielmehr soll in positiv konstruktiver Weise die weitverbreitete Bezugnahme von Christinnen und Christen auf östliche Meditationsformen als ein Zeichen der Zeit verstanden und im Licht des Evangeliums – und damit auch im Licht der katholischen Theologie – reflektiert werden (vgl. GS 4). Denn wäre es nicht denkbar, dass sich hinter der Attraktivität, die östliche Meditationsformen auf Christen ausüben, auch ein Wirken des Heiligen Geistes verbergen könnte? Auffallend ist jedenfalls, dass es sich bei den christlichen Zen-Lehrenden keineswegs um kirchliche Randexistenzen oder gar um Vertreter der sogenannten „Patchwork-Religiosität“ handelt, sondern um Frauen und Männer aus dem Herzen der Kirche.⁶ Auffallend ist außerdem, dass Pioniere der religiösen Doppelpraxis wie Henri Le Saux OSB (1910–1973) und Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) ursprünglich als Missionare in eine fremde religiöse Kultur (Indien und Japan) aufbrachen, um Christus zu verkündigen, von den dort vorgefundenen religiösen Verhältnissen aber derart unerwartet stark angezogen wurden, dass sie ihr Christsein auf Dauer nur noch unter gleichzeitiger Bezugnahme auf diese neuentdeckte religiöse

kontrovers geführten Diskussion exemplarisch *R. Drew*, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London 2011; und *D'Costa/Thompson* (Hgg.), *Buddhist-Christian Dual Belonging*. Vgl. generell zum Thema auch die informative empirische Studie von *A. Meuthbrath*, *Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis*, Münster 2014.

⁵ *T. Izutsu*, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek bei Hamburg 1986, 105.

⁶ Aufschlussreich ist hierzu *M. Seitlinger/J. Höcht-Stöhr* (Hgg.), *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*, Freiburg i. Br. 2004. Unter den 13 christlichen Zen-Lehrerinnen und -Lehrern, die in diesem Buch zu Wort kommen und von ihren Zen-Erfahrungen berichten, finden sich sieben katholische Priester (von denen fünf einer Ordensgemeinschaft angehören), zwei evangelische Pastorinnen, zwei weitere katholische Ordensleute sowie zwei promovierte Theologen.

Kultur oder Tradition (Vedanta beziehungsweise Zen) gewinnbringend leben konnten.⁷

Ist es also möglich, die Zenpraxis unter Christen theologisch zu plausibilisieren oder vielleicht sogar zu legitimieren? Und falls ja: Gäbe es dabei eine bevorzugte Option christlicher Zenrezeption? Das ist die Doppelfrage, die im Folgenden beantwortet werden soll. Weil die Zenpraxis unter Christen nicht nur Befürworter, sondern auch ihre entschiedenen Gegner hat, wird es sinnvoll sein, die Ausführungen mit einer Bezugnahme auf diese Kritik zu beginnen.

1. Zen unter Christen: Fluch oder Segen?

Für Hans Urs von Balthasar ist die Frage, ob sich die christliche Zenpraxis theologisch plausibilisieren oder vielleicht sogar legitimieren lässt, schnell beantwortet. Zur Zenpraxis unter Christen, vor allem unter christlichen Ordensleuten, hat sich von Balthasar bereits 1977 äußerst kritisch zu Wort gemeldet und sie dabei auf das Schärfste verurteilt und zurückgewiesen. Sein Vorwurf, dass es sich bei der Zen-Meditation um ein völlig selbstbezogenes und damit gänzlich unchristliches Treiben handelt, wiegt dabei noch nicht am schwersten:

Man betreibt „Seelenhygiene“, weil solche Entleerungsübungen einem „gut tun“; das ist ein rein egoistischer Gesichtspunkt, direkt entgegengesetzt dem Motiv der christlichen Meditation, wie alle Heiligen es gekannt und verstanden haben: dort dabeisein zu sollen und zu dürfen, wo es nicht „einem“, sondern der Welterlösung „gut tut“.⁸

Deutlich schwerer wiegt sein Vorwurf, dass die christliche Zenpraxis unter Ordensleuten der Kirche gerade an ihrer intimsten Stelle eine tödliche Wunde zufüge. Dass nämlich ausgerechnet Menschen gottgeweihten Lebens, also Menschen aus dem Herzen der Kirche, sich gegenüber östlichen Meditationsformen öffnen und sie praktizieren – darin kann von Balthasar nur einen Abfall vom wahren Gottesdienst erblicken, den er mit drastischen Worten beschreibt:

[D]er wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden [...], würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes, des Verrates in der innersten kirchlichen Zitadelle nicht schamrot das Antlitz verhüllen müsste. [...] Es könnte [...] der Kirche keine intimere und tödlichere Wunde zugefügt werden, als wenn die Orden den exponierten Ort ihrer christlichen Meditation, die sie stellvertretend für die ganze Kirche und die Welt auszuüben haben, verlassen würden, um sich in den Windschutz nichtchristlicher Meditation zurückzugeben und es sich dort wohl sein zu lassen. Dieser Abfall könnte

⁷ Vgl. hierzu ausführlicher C. Hackbarth-Johnson, Henri Le Saux/Swami Abhishiktānanda, in: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel (Hgg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 35–58; sowie U. Baatz, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie, Zürich 1998.

⁸ H. U. von Balthasar, Meditation als Verrat, in: GuL 50 (1977) 260–268, 267. Von Balthasar hat dabei vor allem das stellvertretende Gebet der Ordensleute sowie ihr stellvertretendes Durchleiden der dunklen Nacht für die Kirche und die Welt im Blick.

nicht anders bezeichnet werden denn als Verrat an der gekreuzigten Liebe Gottes, und da es um inkarnierte Liebe geht, als Ehebruch, in einem weit schrecklicheren Sinn, als dieses Wort auf die Synagoge zutraf (Ez 16). Israel realisierte nicht, dass es in einem Zustand schwerer Sünde lebte, bis ein Prophet ihm diesen brutal aufdecken musste.⁹

Die Spitze seiner Kritik ist dann schließlich dort erreicht, wo von Balthasar von katholischen Nonnen und Mönchen als „gefährlichen Synkretisten“¹⁰ im Ordensgewand spricht, denen auf ihrer „astronautischen Fahrt zum Absoluten die Umriss der endlichen Dinge verdämmern“¹¹, und er diese Ordensleute schnurstracks in eine Reihe mit dem Antichristen stellt: „Die ganze Tradition christlichen Meditierens, falls diese echt ist, umkreist das Aufscheinen der Ewigen Dreieinigen Liebe im Christusereignis [...], wer aber ‚Jesus auflöst, ist nicht aus Gott‘ (1 Joh 4,3), Johannes nennt ihn im gleichen Atemzug den Antichrist.“¹²

Wird nun aber eine derart negative und polemische Sicht, bis hin zur Verteufelung,¹³ dem Zen tatsächlich gerecht? Während von Balthasars Befürchtung, die christliche Zenpraxis könne zu einer „Auflösung“ der besonderen Bedeutung Jesu Christi führen, weil – wie er weiter ausführt – „der lächelnde Buddha und der mit dem furchtbaren Schrei sterbende Gottverlassene“ letztlich als „Erscheinungsformen derselben Seinstiefe“¹⁴ betrachtet werden, durchaus auf den einen oder anderen Zen praktizierenden Christen zutreffen mag, so ist seine harsche Kritik an der christlichen Zenpraxis in dieser pauschalen Weise freilich unhaltbar. Es gibt nämlich auch Christinnen und Christen, die von sich behaupten, gerade mit Hilfe des Zen (oder einer der anderen östlichen Meditationsformen) ihr Christsein und damit auch Jesus Christus auf eine neue Weise entdeckt oder wiederentdeckt zu haben. So schreibt etwa der Jesuit und Zen-Lehrer Stefan Bauberger über seine religiöse Doppelpraxis: „Ich bin in den Buddhismus als eine mir ganz fremde Religion hinübergewandert, bin darin eingedrungen und habe im Zurückkommen zum Christentum dieses für mich neu und tiefer entdeckt.“¹⁵ Von einer ähnlichen Bereicherung berichtet der Zen praktizierende belgische Benediktinermönch Pierre-François de Béthune:

When I think back on the years before my encounter with Buddhism, I hardly recognize myself. Yet my Christian identity, forged [...] within the ambit of Buddhism, never

⁹ Ebd. 266.

¹⁰ Ebd. 267.

¹¹ Ebd. 265.

¹² Ebd.

¹³ In einem weiteren, von Hans Urs von Balthasar mitherausgegebenen Buch werden die östlichen Meditationsformen erneut verteufelt, wenn dort etwa die Verbreitung des Zen unter Christen im Westen als „ein wahrhaft diabolisches Unternehmen“ (*une véritable entreprise diabolique*) bezeichnet und verstanden wird (vgl. L. Bouyer, *Mystiques cosmiques et mystiques interpersonnelles*, in: H. U. von Balthasar [et al.] [Hgg.], *Des bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris 1983, 150–153, 152).

¹⁴ *Von Balthasar*, *Meditation als Verrat*, 267.

¹⁵ S. Bauberger, *Der Weg zum Herzgrund. Zen und die Spiritualität der Exerzitien*, Würzburg 2010, 7.

became anomalous or aberrant. I have essentially been led to rediscover evident truths already inherent in the Christian tradition.¹⁶

Bei dem Jesuiten (und heutigen Zen-Lehrer) Niklaus Brantschen verstärkte die regelmäßige Übung des Zazen sogar den christlichen Verkündigungseifer, wie er es etwa 1976 in Japan erlebte, als er im Rahmen seines Tertiats, das er unter der Leitung von Hugo Enomiya-Lassalle absolvierte, während der Großen Exerzitien zudem täglich auch zwei bis drei Stunden Zazen praktizierte:

Wenn man Zazen nicht verwässert, sondern in aller Konsequenz übt, ermöglicht es [...] gerade in seiner Andersartigkeit und im Durchhalten dieser ‚Fremdheit‘ eine Neuentdeckung des unterscheidend Christlichen, das wir stichwortartig mit ‚personal‘ und ‚worthaft‘ kennzeichnen können. Diese durch Zazen mitbedingte Neuentdeckung ließ in mir besonders während und nach den Großen Exerzitien den Wunsch aufkommen, die Menschen, die mit mir Seite an Seite Zazen übten, möchten Christus, das „WORT“ kennenlernen und Christen werden – ohne dabei die mir so teuer gewordene Übung des Zazen aufgeben zu müssen.¹⁷

Die Zenpraxis unter Christen muss also nicht – wie von Balthasar befürchtet – zu einer unausweichlichen Auflösung der Christusbeziehung führen, sondern kann diese vertiefen oder sogar reaktivieren. Werner Höbsch ist deshalb zustimmend, wenn er den Kritikern der christlichen Zenpraxis entgegenhält:

Die tiefgehenden geistlichen Erfahrungen von Christen auf dem Zen-Weg sprechen eindeutig gegen eine Verurteilung dieses Weges durch die Kirche. Zenpraxis von Christen darf keinesfalls unbesehen als Verrat am Evangelium abqualifiziert werden.¹⁸

In derselben Linie warnt auch Hans Waldenfels vor einer einseitigen und voreingenommenen Betrachtungsweise mit Blick auf die christliche Zenpraxis und mahnt zu Recht eine aufrichtige Unterscheidung der Geister an. Aufgrund der positiven Erfahrungswerte hält auch er es für „unangemessen, die Übung des Zen einfachhin abzulehnen, für gefährlich zu erklären und ständig vor ihr zu warnen“. Denn wenn es auch wahr sei, dass nicht jede Medizin jedem Menschen helfe oder nutze, so könne doch nicht ausgeschlossen werden, dass sie „für bestimmte Menschen eine wirkliche Hilfe darstellt“¹⁹. Für eine solch differenzierte Sicht kann sich die Theologie mittlerweile selbst lehramtlicher Schützenhilfe bedienen, denn zur Frage nach dem Wert und der Bedeutung, die nichtchristliche Meditationsformen für Christen haben können, hat die Kongregation für die Glaubenslehre bereits 1989 in ihrem

¹⁶ *P.-F. de Béthune*, *Interreligious Hospitality. The Fulfillment of Dialogue*, Collegeville 2010, 145.

¹⁷ *N. Brantschen*, *Zazen und Christsnachfolge. Überlegungen aus persönlicher Erfahrung*, in: *G. Stachel* (Hg.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation*, Mainz 1978, 430–437, 436.

¹⁸ *W. Höbsch*, *Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland*, Paderborn 2013, 267.

¹⁹ *H. Waldenfels*, *Unterscheidung der Geister im Bereich christlich-buddhistischer Meditationspraxis*, in: *StZ* 231 (2013) 479–491, 482 (wiederabgedruckt unter leicht verändertem Titel in: *P. Bsteh/B. Proksch* [Hgg.], *Ordensscharismen im Aufbruch zum Dialog mit den Weltreligionen*, Münster 2014, 216–228).

„Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation“ entsprechend Stellung genommen. In diesem Schreiben macht es sich die Glaubenskongregation zur Aufgabe, „die innere Natur des christlichen Gebets“ näher zu beleuchten, um dann von dort aus „zu sehen, ob und wie es durch Meditationsformen, die innerhalb anderer Religionen und Kulturen entstanden sind, bereichert werden kann“²⁰, wobei das Dokument vor allem jene „östlichen Methoden“ im Blick hat, „die sich wie ‚Zen‘, die ‚transzendente Meditation‘ oder ‚Yoga‘ am Hinduismus und Buddhismus inspirieren“²¹. Im Gang der Ausführungen ist dann freilich nicht zu übersehen, dass das Schreiben deutlich von der Sorge um „einen verderblichen Synkretismus“ motiviert ist, wenn gleich zu Beginn darauf hingewiesen wird, dass man bei

der heutigen Verbreitung östlicher Meditationsformen im Raum des Christentums und in kirchlichen Gemeinschaften [...] erneut den ernsthaften Versuch [erlebt], die christliche Meditation mit der nichtchristlichen zu verschmelzen, was nicht ohne Risiken und Irrtümer abgeht²².

Trotz dieser ausgesprochenen Sorge legt das Dokument als Ganzes dann doch eine bemerkenswerte Offenheit an den Tag, da es an keiner Stelle auch nur eine der drei genannten östlichen Meditationsformen ausdrücklich verbietet, was umso erstaunlicher ist, da das Schreiben mit diesen Methoden durchaus die gefährliche oder gar irrige Auffassung in Verbindung bringen kann, dass „das persönliche Ich und seine Geschaffenheit aufgelöst werden und im Meer des Absoluten untergehen muss“²³, und deshalb im Verlauf der Ausführungen gerade den dialogischen, personalen und gemeinschaftsbezogenen Charakter des authentisch christlichen Gebets immer wieder hervorhebt²⁴. Stattdessen kann sich das Dokument gleich an zwei Stellen zu einer vorsichtig positiven Würdigung der östlichen Meditationsformen durchringen. So wird zum einen in Nr. 16 hinsichtlich der nichtchristlichen

²⁰ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation (15. Oktober 1989), in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 9, Bonn 1989, Nr. 3.

²¹ Ebd. Nr. 2, Anm. 1. Werner Höbsch (Hereingekommen, 260, Anm. 810) weist zu Recht darauf hin, dass die Subsumierung der „transzendentalen Meditation“ unter die „östlichen Methoden“ „missverständlich und unglücklich“ ist, „da diese Bezeichnung auch der Name einer umstrittenen neureligiösen Gruppierung ist und deren Praxis bezeichnet“. Ein neueres römisches Dokument zu New Age (vgl. *Päpstlicher Rat für Kultur/Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog*, Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht [12. Februar 2003]) problematisiert (in Nr. 6.2) nur noch die „transzendente Meditation“ und stellt damit nicht mehr – wie das Dokument von 1989 – „unkritisch die wertvollen Traditionen von Yoga und Zen mit problematischen Techniken wie der ‚transzendentalen Meditation‘ auf eine Stufe“ (*M. Fuss*, 40 Jahre Nostra aetate. Die katholische Kirche und der Buddhismus, in: *J. Sinkovits/U. Winkler* [Hgg.], *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostre aetate*, Innsbruck 2007, 257–282, 276, Anm. 46).

²² *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, Nr. 12 (Hervorhebung gelöscht).

²³ Ebd. Nr. 15.

²⁴ Vgl. ebd. etwa Nr. 1; 3; 15.

Religionen – unter Verweis auf die Konzilserklärung *Nostra aetate* – daran erinnert, dass „die Kirche nichts von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2), und im Anschluss daran hervorgehoben, dass man deshalb die Gebetsmethoden dieser Religionen „nicht von vornherein als unchristlich verachten“, sondern „im Gegenteil daraus das Nützliche aufgreifen“ und in die christlichen Gebetsformen integrieren soll.²⁵ An der zweiten Stelle tritt die positive Würdigung noch deutlicher zu Tage, wenn in Nr. 28 festgehalten wird, dass

echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen und auf den gespaltenen und orientierungslosen Menschen von heute Anziehungskraft ausüben, ein geeignetes Hilfsmittel für den Betenden darstellen können, sogar mitten in äußerem Trubel innerlich entspannt vor Gott zu stehen²⁶.

Mit diesen beiden Aussagen wäre – im Unterschied zu von Balthasar – eine wesentlich positivere Sicht auf die östlichen Meditationsformen gewonnen. Anders als von Balthasar kann die Glaubenskongregation die östlichen Meditationsformen als „geeignete Hilfsmittel“ für die christlich Betenden wertschätzen und hält ihre reflektierte Übernahme in den christlichen Kontext für prinzipiell möglich, wenngleich sie dies auch mit der Einschränkung versieht, dass sich die übernommenen östlichen Methoden oder Methodelemente aus den asiatischen Traditionen spannungsfrei in die christliche Gebetspraxis integrieren lassen müssen. In Nr. 16 heißt es nämlich im Verlauf der Ausführungen weiter, dass man aus den nichtchristlichen Religionen nur dann „das Nützliche aufgreifen“ kann und soll, „wenn man dabei nicht die christliche Auffassung vom Gebet, seine Logik und seine Erfordernisse übersieht, denn innerhalb dieses Ganzen müssen jene Fragmente neu umschrieben und aufgenommen werden“.

Mit ihrer Befürwortung einer möglichst spannungsfreien Integration nichtchristlicher Meditationsformen in die christliche Gebets- und Glaubenspraxis bewegt sich die Glaubenskongregation in einer Spur, die der Pionier und Wegbereiter des christlichen Zen im deutschsprachigen Raum, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ, bereits Jahrzehnte zuvor gelegt und auch selbst beschritten hatte. Schon Enomiya-Lassalle betrachtete das Zen als ein wirksames Hilfsmittel zur inneren Sammlung des Menschen und damit zur Disponierung der menschlichen Seele auf die mystische Vereinigung mit Gott, weil mit seiner Hilfe, wie er sagt, „die Seele Gott bis an die Grenzen ihrer Möglichkeit entgegen[kommt]“.²⁷ Zugleich war er davon überzeugt, dass sich das Zen als Methode aus seinem buddhistischen Heimatboden problemlos

²⁵ Ebd. Nr. 16.

²⁶ Ebd. Nr. 28.

²⁷ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung*, Freiburg i. Br. 1987 (1959), 95.

lösen und ebenso wirksam im christlichen Kontext praktizieren lässt, ohne dabei die Integrität des christlichen Wegs zu beeinträchtigen:

Zen – das totale Schweigen – ist in sich selbst weder buddhistisch noch christlich. Erst durch die Entscheidung für eine bestimmte Interpretation der Meditationserfahrung kann die Übung selbst christlich oder buddhistisch formieren.²⁸

Enomiya-Lassalle verstand damit das Zen als eine Art neutrale (oder transreligiöse) Methode, durch deren Gebrauch sich Christinnen und Christen keinesfalls von ihrem christlichen Glauben entfremden, sondern sich ihn im Gegenteil „noch mehr zu eigen machen können“²⁹, weil das begriffskritische, apophatische Zen einen direkteren Weg zur Gottesvereinigung verkörpere als das gegenständlich-diskursive Gebet der christlichen Tradition:

Zen bedeutet, einen Brunnen in der eigenen Seele bohren zu den Grundwassern Gottes. [...] Wenn also auf dem negativen Weg des Zen alles – auch der Christus unserer Vorstellung – beiseite gerückt wird, dann schafft dieses Bemühen nur ein Vakuum, das die Atmosphäre – d. h. Christus an sich, Gott an sich – nur um so stärker anzieht, je intensiver das Vakuum ist.³⁰

2. Zen aus katholisch-theologischer Sicht

Lässt sich nun aber eine solch optimistische Sicht des Zen auch theologisch begründen? Katholischerseits hat die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre jahrhundertealte, fast durchweg negative Sicht der anderen Religionen in vielen Punkten revidiert und in bemerkenswerter Weise neu artikuliert. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte setzt sich die katholische Kirche auf einem Konzil in eine positive Beziehung zu den anderen Religionen als solchen und anerkennt in ihnen Elemente des Guten, Wahren und Heiligen (vgl. LG 16; NA 2). Dabei kommt das Konzil nicht nur auf die theistischen, sondern auch auf die nichttheistischen religiösen Traditionen zu sprechen, namentlich auf den Hinduismus und den Buddhismus, und würdigt letzteren in knapper, aber treffend positiver Weise als eine Religion, in der

das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt [wird], auf dem die Menschen mit andächtigem und vertrauendem Herzen einen Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder [...] zu höchster Erleuchtung zu gelangen vermögen³¹ (NA 2).

²⁸ *Ders.*, Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation, Freiburg i. Br. 1988, 141.

²⁹ *Ders.*, Zen – Weg zur Erleuchtung, 86. Zu einer ausführlichen Darstellung und Diskussion von Enomiya-Lassalles (christlichem) Zen-Verständnis vgl. *K. Baier*, Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien; Band 2, Würzburg 2009, 871–904; *M. von Brück/W. Lai*, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 502–516.

³⁰ *Enomiya-Lassalle*, Kraft aus dem Schweigen, 143 f.

³¹ Hier und im Folgenden sind die Konzilstexte zitiert nach: *P. Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br. 2012.

Dass diese Wertschätzung ernst gemeint ist, zeigt sich daran, dass das Konzil im selben Kontext nicht nur den theistischen Religionen, sondern auch den nichttheistischen Traditionen des Hinduismus und des Buddhismus – auf der Basis der Lehre von den *logoi spermatikoi* – eine echte Wahrnehmung oder „Erfassung [*perceptio*] jener verborgenen Kraft“ zuerkennt, die Christen „Vater“ nennen, und darüber hinaus in ihren theoretischen wie praktischen Lehr-, Gebets- und Lebensweisen „einen Strahl jener Wahrheit“ präsent sieht, die in Jesus Christus in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden ist (NA 2).³²

In der Konsequenz solcher Annahmen liegt es dann, dass das Konzil sogar mit einem übernatürlichen Ursprung der Gebets- und Meditationsformen nichttheistischer Traditionen rechnen und deshalb auch zur Prüfung der Möglichkeit einer christlichen Rezeption dieser Meditationsformen anregen kann. Im Missionsdekret *Ad gentes* werden nämlich die missionarischen Ordensinstitute eigens dazu aufgefordert,

aufmerksam [zu] überlegen, wie asketische und kontemplative Traditionen, deren Samen schon vor der Predigt des Evangeliums manchmal *von Gott* in alte Kulturen gelegt worden sind, in das christliche Ordensleben aufgenommen werden können (AG 18; Hervorhebung A. L.).

Bei der Einpflanzung des christlich-monastischen Ordenslebens im asiatischen Kontext soll also nicht einfach das christlich-kontemplative Erbe des Abendlandes importiert, sondern es soll jeweils sorgfältig geprüft werden, ob nicht lokale, von den östlichen religiösen Traditionen geformte und tradierte Kontemplationsweisen in das christlich-monastische Leben inkulturiert und aufgenommen werden könnten, weil es sich dabei durchaus um Gaben des Logos beziehungsweise des dreifaltigen Gottes handeln könnte.

Auffallend ist freilich, dass die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben über die christliche Meditation diese positive Anregung des Konzils mit keiner Silbe erwähnt und damit auch die Frage nach der Möglichkeit eines übernatürlichen Ursprungs der östlichen Kontemplationsformen gänzlich übergeht, obwohl die Ausführungen in *Ad gentes* es nahelegen, dass sich diese in der Tat einer göttlichen Initiative verdanken können. Im Konzilsdekret werden die christlichen Missionarinnen und Missionare jedenfalls noch an weiterer Stelle explizit dazu ermutigt, in der konkreten Begegnung mit den nichtchristlichen Kulturen und Religionen „die in ihnen verborgenen Samen des Wortes [zu] entdecken“, um auf diese Weise zu erkennen und zu „lernen, welche Reichtümer der großzügige Gott den Völkern verteilt hat“ (AG 11).

³² Die altkirchliche Lehre von den *logoi spermatikoi* besagt, dass „jeder Mensch (jede Vernunftseele) einen Funken göttlicher Wahrheit (des göttlichen Logos) in sich trägt“ (vgl. Joh 1,9). Der Unterschied zwischen dem altkirchlichen Verständnis dieser Lehre und dem des Zweiten Vatikanums besteht darin, dass das Konzil das Wirken des Logos nicht mehr auf den Einzelmenschen beschränkt, sondern nun „auch in den konkreten geschichtlichen Religionen mit ihren Riten annimmt und anerkennt“ (A. Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014, 138).

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle war fest davon überzeugt, dass zu diesen von Gott herkommenden Reichtümern zweifellos auch die buddhistische Zen-Meditation gerechnet werden darf. Er sieht nämlich in der „geschickten Ausnutzung der natürlichen Kräfte“ für die innere Sammlung des Menschen, wie sie im Zen Anwendung und Ausdruck findet, „eine besondere Vorsehung Gottes“ am Werk und betrachtet das Zen deshalb als einen geeigneten Ersatz und Ausgleich dafür, dass die nichtchristlichen Religionen „mit der Offenbarung so viel später in Berührung kommen, also, christlich gesprochen, benachteiligt sind“. Denn, so Enomiya-Lassalle weiter:

Gott will ja, dass alle Menschen errettet werden, und es hat darum nie einen Menschen gegeben – und es wird auch nie einen geben –, dem Gott nicht mit so großer Liebe nachgeht, als wenn es sonst keinen anderen Menschen auf der Welt gäbe.³³

Eine derart optimistische Sicht des Zen bezüglich seiner Herkunft vertreten auch die beiden katholischen Buddhismus-Experten Franco Sottocornola und Maria De Giorgi. Auch sie betrachten das Zen als eine besondere Gabe Gottes an die Menschheit und den Buddhismus insgesamt als eine „spirituelle Bewegung, die unter der liebenden Vorsehung Gottes entstanden und gewachsen ist“³⁴, weil – so ihre Begründung – der Buddhismus, trotz aller Differenzen auf der weltanschaulichen-doktrinären Ebene, auf der Ebene der Spiritualität doch ganz ähnlich gute Früchte hervorbringe wie der christliche Weg.³⁵ Dass aber gerade für das Zen ein übernatürlicher, göttlicher Ursprung vermutet werden darf, das sehen sie vor allem in der eindrücklichen kenotischen Grunddynamik der Zen-Spiritualität begründet. Im Zentrum des Zazen, der schweigenden Sitzmeditation, stehe nämlich die Realisierung des „Großen Todes“, das heißt das Sterben des eigenen, egoistischen Selbst und das damit verbundene Erwachen (oder Auferstehen) zum wahren Selbst, das sich konkret in der Verwirklichung eines neuen, selbstlosen Lebens manifestiert. Die Realisierung dieses wahren, „selbstlosen Selbst“ sei nun aber auch zentrales Kennzeichen der christlichen Jüngerschaft, wie sie Jesus selbst versteht, wenn er sagt:

Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten (Lk 9,23f.).

Von derselben Dynamik der Selbst-Entäußerung oder Kenose sei aber auch das paulinische Verständnis christlicher Nachfolge geprägt, wenn der Apostel etwa die Gemeinde in Philippi – unter Bezugnahme auf ein altes Christusbild (den sogenannten Philipper-Hymnus) – daran erinnere, in allen Lebenslagen die kenotisch-diakonische Grundhaltung ihres Herrn nachzuahmen, um

³³ *Enomiya-Lassalle*, Zen – Weg zur Erleuchtung, 88 f.

³⁴ *F. Sottocornola/M. De Giorgi*, A Christian-Catholic Appraisal of Buddhism, in: *K. J. Becker/I. Morali* (Hgg.), Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study, Maryknoll 2010, 443–458, 457.

³⁵ Vgl. ebd. 455 f.

gerade so das eigentliche (erhöhte und ewige) Leben zu gewinnen. Folglich gehe es nicht nur im Buddhismus, sondern auch im Christentum wesentlich darum, durch ein Leben der Selbstlosigkeit das wahre Leben (oder Selbst) zu gewinnen, so dass sich beide Traditionen gerade in ihrer praktisch-spirituellen Zielsetzung sehr nahekämen.³⁶

Sottocornola und De Giorgi erkennen und anerkennen deshalb in der buddhistischen Zen-Tradition eine stille Präsenz des Paschamysteriums Christi, das heißt einen Samen jenes Wortes, das den Buddha einst erleuchtete, sich dabei aber derart radikal entäußerte und seiner Göttlichkeit entleerte, dass der auf die Erleuchtungserfahrung des Buddha gründende Buddhismus als eine gänzlich gott-lose, weil nichttheistische spirituelle Tradition erscheinen kann, die in der Tiefe aber dennoch seinen Anhängerinnen und Anhängern (unbewusst) Anteil am Heilmysterium Jesu Christi zu geben vermag. Für Sottocornola und De Giorgi stellt jedenfalls das Zen auf Grund seiner soteriologisch-kenotischen Grunddynamik eines der offensichtlichsten und zugleich eindrücklichsten Beispiele dafür dar, was das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wie folgt ins Wort hebt:

Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugesellt zu werden (GS 22).

Wenn nun aber ernsthaft – weil mit einiger theologisch begründeter Wahrscheinlichkeit – damit zu rechnen ist, dass die buddhistische Tradition des Zen, und darüber hinaus vielleicht sogar der Buddhismus insgesamt, sich dem liebenden Wirken der göttlichen Vorsehung verdankt,³⁷ dann können weder einzelne buddhistische Methoden noch der Buddhismus als Ganzer verteufelt oder als völlig heillos hingestellt werden, wie dies bei von Balthasar geschieht. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass der Buddhismus in der Tat von Gott herkommende Elemente der Wahrheit und Gnade in sich birgt, denen gegenüber sich Christen nicht einfach verschließen oder gleichgültig verhalten können, wenn es Ziel und Sendung der Kirche ist, immer tiefer in die Fülle der göttlichen Wahrheit (vgl. Joh 16,13) und damit auch in die ihr

³⁶ Diese Auffassung teilt auch Hans Waldenfels, wenn er schreibt: „Unser Gott, der Gott mit einem menschlichen Antlitz, ist ein selbstloser, sich entäußernder Gott der Liebe, und Christ ist nur der, der sich von ihm in die Nachfolge der sich selbst entäußernden Liebe locken lässt und sich selbst gewinnt, indem er sich selbst verliert. Denn wie im Buddhismus der ‚große Tod‘ die große Eröffnung darstellt, so gilt auch im Christentum: ‚Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein: stirbt es hingegen, so bringt es reiche Frucht‘ (Joh 12,24). Das Gesetz der Praxis ist damit am Ende in beiden großen Weltreligionen gleich“ (*H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982, 55). Vgl. hierzu auch ganz ähnlich *D. W. Mitchell, Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York 1991.

³⁷ So führt beispielsweise auch Jacques Dupuis die Existenz des Buddhismus auf ein Erleuchtungswirken des göttlichen Logos zurück (vgl. Joh 1,9), an dessen Ursprung die Erleuchtung des historischen Buddha steht (vgl. *J. Dupuis, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck 2010, 442; auch 414, 526).

verheißene Fülle der Katholizität hineinzuwachsen. Angebrachter wäre es stattdessen, diese Elemente oder Schätze zu heben und in die eigene Praxis zu integrieren, und zwar zunächst einmal selbst dann, wenn diese auf den ersten Blick auch einen ganz „unchristlichen“, befremdlichen und damit rezeptionsunwürdigen oder gar -unfähigen Eindruck machen sollten. Warum nämlich sollte es nicht möglich sein, dass diese von Gott herkommenden Elemente des Wahren, Guten und Heiligen eine ganz andere als die bisher vertraute Gestalt haben können? Könnte sich Gott in anderen religiösen Kontexten nicht auch auf ganz andere Art und Weise gezeigt haben (und auch weiterhin zeigen) als im christlichen? Ist es nicht vorstellbar, dass das, was christlicherseits zunächst als gänzlich fremd und unchristlich erscheint, bei intensiverer Betrachtung doch jene vertraute Macht hinter der anfänglichen Fremdheit erahnen lassen könnte, die sich in Jesus von Nazareth in ihrer vollen personalen Gestalt, dort vielleicht aber nur in einer entstellten und verzerrten (personalen) Weise gezeigt hat, weil diese Macht es sich zum Vorsatz genommen hat, allen alles zu werden, um mit wirklich allen – auch den Entferntesten – in irgendeiner Weise in Beziehung zu stehen, so dass hier für Christen durchaus dasselbe gelten könnte, was Johannes der Täufer den Menschen schon damals am Jordan zurufen musste: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26)?

Roman Siebenrock hat in seinem Kommentar zur Konzilerklärung *Nostra aetate* darauf hingewiesen, dass in der Aussage von *Nostra aetate* 2 „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ die Ausdrücke „wahr“ und „heilig“ als „offene Kategorien“ zu verstehen sind, so dass die Kirche in der hier zum Ausdruck gebrachten Haltung „nicht einfach das Eigene in der Form des anderen“ anerkennt, sondern vielmehr damit rechnet und auch rechnen muss, dass ihr aus anderen religiösen Traditionen, und zwar „gerade auch in ihrer Differenz“ zum Christlichen, Wahres und Heiliges entgegenkommen kann, das für die Kirche eine gottgegebene Bereicherung bedeutet, die ihr dazu verhilft, tiefer in die ihr verheißene katholische Fülle hineinzuwachsen. Der Maßstab für das Wahre und Heilige stellt nämlich nicht die Kirche dar, sondern Jesus Christus, „in dem die Menschen die *Fülle* des religiösen Lebens finden“³⁸ (NA 2; Hervorhebung A. L.).

In ganz ähnlicher Weise hat Hans-Joachim Höhn darauf hingewiesen, dass sich Sinn und Zweck der interreligiösen Begegnung nicht einfach nur darin erschöpfen können, „das Eigene im Anderen zu entdecken und es auf einen simplen Spiegelungseffekt zu reduzieren“, so dass das Andere lediglich in Form einer wiedererkannten „Dublette des Eigenen“ wertgeschätzt werden

³⁸ R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), *Heraus der theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*; Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–693, 657.

oder von Bedeutung sein kann.³⁹ Seiner Ansicht nach kommt es gerade darauf an, „diese Auffassung zu übersteigen und sich dafür offen zu halten, das Eigene im Anderen anders (!) zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen.“⁴⁰ Denn wenn es wahr ist, dass der in Jesus Christus offenbar gewordene Heilswille Gottes, das heißt Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen, ausnahmslos allen Menschen gilt, also auch denen, die niemals in einen existenziellen Kontakt mit der christlichen Botschaft kamen oder kommen werden, dann wird gegenüber diesen Menschen das Moment der Unbedingtheit von Gottes Zuwendung beziehungsweise Heilswillen „als in einer anderen, mit der christlichen unverrechenbaren (d. h. ‚a-personalen‘) Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen“⁴¹. Höhn selbst ist jedenfalls davon überzeugt, dass den anderen Religionen „eine mit dem Christentum unverrechenbare, eigene originäre Gegebenheitsweise von Gottes Heilswillen zukommt“ und dass gerade aus diesem Grund „das jeweils Originäre an ihnen wertzuschätzen“ ist.⁴²

In Bezug auf die Frage, auf welche konkrete Weise Christinnen und Christen Zen praktizieren können (oder sollen), würde dies dann bedeuten, dass man das Zen weder in der von der Glaubenskongregation theoretisch eingeforderten noch in der von Enomiya-Lassalle praktisch-konkret ausgearbeiteten christlich adaptierten Weise übernimmt und praktiziert, sondern es zunächst in seiner originären, das heißt buddhistischen Eigenart gänzlich respektiert und es gerade so als eine von Gott herkommende Herausforderung und Chance versteht, die es den christlich Praktizierenden ermöglicht, noch einmal ganz neue, bisher ungeahnte Facetten des absoluten Mysteriums (erfahrend) zu erschließen. Es ginge also darum, Zen nicht in einer christlich zurechtgeschnittenen, sondern in seiner explizit buddhistischen Gestalt zu üben und sich dabei gerade auch den herausfordernden Aspekten seiner mahayana-buddhistischen Herkunft und Prägung zu stellen.⁴³

Eine solche Zenpraxis würde auf christlicher Seite freilich einen reifen Glauben und eine tiefe Verwurzelung in der eigenen christlichen Tradition voraussetzen. Andererseits wäre mit einer solchen Rezeptionsweise östlicher Meditationsformen nun endlich auch auf der Ebene des Dialogs der religiösen (oder spirituellen) Erfahrung das eingeholt und realisiert, was auf der Ebene des theologischen Austauschs schon lange gängige Ansicht und Praxis

³⁹ H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentalthologie, Würzburg 2011, 344 und 346.

⁴⁰ Ebd. 344.

⁴¹ Ebd. 347.

⁴² Ebd. 345, Anm. 294.

⁴³ Dies ist eine Forderung, die der indische Jesuit und Zen-Lehrer AMA Samy (eigentlich: Arul Maria Arokiasamy) auch gegenüber einigen christlichen Zen-Lehrenden erhebt. Vgl. dazu A. Samy, *Aktuelle Fragen der Zen-Unterweisung. Sind christliche Zen-Lehrer Kolonisatoren?*, in: *GuL* 78 (2005) 424–439. Eine erweiterte Fassung dieses Artikels ist unter neuem Titel „Wie kann man Christen Zen lehren“ abgedruckt in: *Ders.*, *Zen – Praxis und Dialog*, Heidelberg 2007, 178–203.

ist,⁴⁴ dass man nämlich in der interreligiösen Begegnung nur dann wirklich dem Anderen – und über ihn auf neue Weise auch dem Absoluten Anderen – begegnen kann, wenn man den Anderen in seiner ganzen Fremd- und Eigenheit, auch widerstrebenden und uneinnehmbaren Fremd- und Eigenheit, respektiert und ernst nimmt. Denn nur in einer solchen, wirklich dialogischen Grundhaltung, die Fremd- und Andersheit zulässt und nicht ausklammert, lassen sich neue theologische wie spirituelle Einsichten gewinnen (oder bereits gemachte vertiefen),⁴⁵ die es nicht nur den christlichen, sondern allen am Dialog Beteiligten ermöglichen, „gemeinsam auf die [Fülle der] Wahrheit zuzustreben“⁴⁶ oder – was unter anderem Vorzeichen dasselbe bedeutet – in „einer tieferen Bekehrung zu Gott hin“ gemeinsam zu wachsen.⁴⁷

Das Ziel einer solchen Zenpraxis unter Christen, die das Zen in seiner buddhistischen Eigenart gänzlich respektiert, könnte dann in der Ausbildung einer dialogischen Spiritualität gesehen werden, in einer Spiritualität also, die sich nicht nur von einer, sondern von zwei religiösen Traditionen her speisen und prägen lässt. Der *interreligiöse* Dialog, der sich zwischen zwei oder mehreren Personen vollzieht, würde so zu einem *intra*religiösen Dialog werden, das heißt zu einem Dialog, der tatsächlich auch im Inneren, in der Mitte der Person angekommen ist und dort einen fruchtbaren spirituellen Transformationsprozess initiiert, der durch den anhaltenden äußeren interreligiösen Dialog weiter genährt und in Gang gehalten wird.⁴⁸

Stellt nun aber eine solche Option christlicher Zenrezeption tatsächlich eine reale katholische Möglichkeit dar? Kommt es dadurch nicht zu einer buddhistischen Verfremdung des Christlichen? Faktum ist, dass es bereits Christinnen und Christen (wie die eingangs erwähnten christlichen Zen-Praktizierenden und -Lehrenden) gibt, die auf eine solche Weise praktizieren

⁴⁴ Katholischerseits werden vier Arten oder Ebenen des interreligiösen Dialogs unterschieden: der Dialog des Lebens, der Dialog des Handelns, der Dialog des theologischen Austauschs und der Dialog der religiösen Erfahrung (vgl. *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi [19. Mai 1991], in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 102, Bonn 1991, Nr. 42).

⁴⁵ Dies scheint auch Enomiya-Lassalle bewusst gewesen zu sein, wenn er in Bezug auf sein christliches Zen-Verständnis schreibt: „Es handelt sich natürlich nicht um eine Vermischung von Buddhismus und Christentum mit dem Ergebnis eines neuen Dritten, sondern um eine Integrierung jener Werte, die wir im Zen gefunden haben, ins Christentum, was andererseits doch wieder mehr bedeutet als die Übernahme gewisser Formen oder Methoden, die sich anderswo finden“ (*H. M. Enomiya-Lassalle*, Zen und christliche Mystik. Freiburg i. Br. 1986, 501).

⁴⁶ *Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen*, Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen (10. Juni 1984), Nr. 13, in: *Der Apostolische Stuhl* 1984, 1864–1878, 1868.

⁴⁷ *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung, Nr. 41.

⁴⁸ Vgl. *Samy*, Zen – Praxis und Dialog, 189–197; bzw. grundlegend und ausführlich (in überarbeiteter Ausgabe) *R. Panikkar*, *The Intra-Religious Dialogue*, New York 1999. Von Panikkars englischer Erstausgabe aus dem Jahr 1978 liegt auch eine deutsche Übersetzung vor: *Ders.*, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990.

und dies als eine Bereicherung für ihr Christsein erfahren. Faktum ist aber vor allem, dass diese Form der Zenpraxis bereits seit Jahrzehnten mit offizieller Genehmigung der Kirchenleitung im Herzen der Kirche ausgeübt wird, nämlich von Nonnen und Mönchen der benediktinischen Ordensfamilie, die sich im Monastischen Interreligiösen Dialog engagieren.⁴⁹ Aufschlussreich ist hierzu ein Dokument, das von der Internationalen Kommission für den Monastischen Interreligiösen Dialog im Auftrag des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog erarbeitet und 1993 auch im *Bulletin* des Päpstlichen Rates veröffentlicht wurde. Weil dieses lehramtliche Dokument für die hier zur Diskussion stehende Weise christlicher Zenrezeption optiert und das Dokument bis heute – zumindest im deutschsprachigen Raum – nur wenig Wahrnehmung und Beachtung gefunden hat, soll es im folgenden dritten und abschließenden Teil der Ausführungen in einigen seiner zentralen Punkte zur Sprache kommen.

3. Zen und intrareligiöser Dialog

Das Dokument selbst trägt in seinem französischen Original den Titel „Contemplation et Dialogue Interreligieux – Repères et perspectives puisés dans l’expérience des moines“⁵⁰ und stellt eine vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog initiierte Reaktion der im weltweiten Monastischen Interreligiösen Dialog (DIM-MID)⁵¹ engagierten Ordensleute auf das bereits erwähnte Schreiben der Glaubenskongregation von 1989 dar. Aus Sicht der im DIM-MID engagierten Ordensleute weist nämlich das Schreiben der Glaubenskongregation zu sehr auf die Gefahren und zu wenig auf die Chancen und bisher gemachten positiven Erfahrungen hin, die sich mit der Übernahme östlicher Meditationsformen im christlichen Kontext verbinden. Um dieser Einseitigkeit zu begegnen und mit der Glaubenskongregation

⁴⁹ Die offizielle Errichtung des Monastischen Interreligiösen Dialogs, also des institutionalisierten Dialogs und Austauschs zwischen christlichen und nichtchristlichen (vor allem buddhistischen) Nonnen und Mönchen Ende der 1970er Jahre, geht auf eine Initiative des damaligen Vorsitzenden des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen, Kardinal Sergio Pignedoli, zurück, so dass der Monastische Interreligiöse Dialog als eine offizielle Einrichtung der katholischen Kirche betrachtet werden kann, die konkret den Gemeinschaften der benediktinischen Tradition anvertraut ist. Zu Entstehung, Geschichte und einer Darstellung der zentralen Anliegen des Monastischen Interreligiösen Dialogs vgl. grundlegend *F. Blée*, *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*, Colledgeville 2011; kürzer: *P.-F. de Béthune*, *Monastic Inter-Religious Dialogue*, in: *C. Cornille* (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013, 34–50; *C. Hoffmann*, *Von der Weitung des Herzens. Weisheit (prajna) und Liebe (karuna) oder: Vom Weg des Monastischen Interreligiösen Dialogs*, in: *B. Riedl/G. Schwadorf* (Hgg.), *Dialog leben*, Norderstedt 2011, 137–144.

⁵⁰ *Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones*, *Bulletin* 84 (1993, XXVIII/3), 250–270. Das Dokument ist auch in englischer Übersetzung greifbar: *Contemplation and Interreligious Dialogue. References and Perspectives Drawn from the Experiences of Monastics*, in: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994) 12–19.

⁵¹ „DIM“ steht für die (französischsprachige) europäische Subkommission („Dialogue Interreligieux Monastique“) und „MID“ für die (englischsprachige) amerikanische Subkommission („Monastic Interreligious Dialogue“) des Monastischen Interreligiösen Dialogs.

wenigstens im Nachhinein in einen Dialog treten zu können,⁵² wurden im DIM-MID engagierte Nonnen und Mönche nach ihren konkreten Erfahrungen mit östlichen Meditationsformen befragt. Auf Basis der eingegangenen Rückmeldungen wurde von einem kleinen Team unter der Federführung von Pierre-François de Béthune OSB das vorliegende Dokument erarbeitet, das die einzelnen Zeugnisse zwar nicht im Wortlaut dokumentiert, aber auf ihrer Grundlage – wie der Untertitel des Dokuments es deutlich macht, – „Orientierungen und Perspektiven“ (*repères et perspectives*) für am kontemplativen interreligiösen Dialog interessierte Ordensleute zusammenstellt.

Das Dokument selbst vermeidet zwar eine direkte Bezugnahme auf das Schreiben der Glaubenskongregation,⁵³ nimmt aber doch indirekt zu ihm Stellung, wenn es gleich in der Einleitung die Aussage von Papst Johannes Paul II. in Erinnerung ruft, „dass jedes echte Gebet vom Heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist“⁵⁴, und im Anschluss daran dann die Grundüberzeugung der im Monastischen Interreligiösen Dialog engagierten Ordensleute wie folgt zum Ausdruck bringt:

Die Formen der Meditation, des Gebets oder der Kontemplation, die außerhalb der christlichen Tradition entwickelt wurden, stellen nicht a priori eine Gefahr für den christlichen Glauben dar. Die Geschichte des christlichen Gebets bezeugt dies tatsächlich. Wenn auch solche Einflüsse von Zeit zu Zeit bestimmte christliche Gemeinschaften in Unruhe versetzten, so waren sie in anderen Fällen, wo sie mit der notwendigen geistlichen Unterscheidung aufgenommen wurden, positiv und haben sogar die Verwirklichung des Evangeliums gefördert. Folglich können wir sagen, dass die Kontemplation nicht in dem Ausmaß christlicher wird, in dem sie weniger von außen beeinflusst ist. Was sie christlich macht, ist vielmehr die Art und Weise, in der es dem Kontemplativen gelingt, sich vom Geist Christi durchdringen zu lassen, um alles auf das Kommen des Reiches Gottes hin auszurichten.⁵⁵

Während nun, wie bereits deutlich wurde, das Schreiben der Glaubenskongregation vor allem die leicht integrierbaren Aspekte und Elemente einer anderen religiösen Tradition im Blick hat und damit eine assimiliierende Übernahme von fremdreligiösen Meditationsformen im christlichen Kontext befürwortet, sieht das Dokument des Päpstlichen Rates für den

⁵² Die Glaubenskongregation hat im Vorfeld der Veröffentlichung ihres Schreibens von 1989 über einige Aspekte der christlichen Meditation weder den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog noch Mitglieder des Monastischen Interreligiösen Dialogs konsultiert, die ihr Expertenwissen sinnvoll in das Schreiben hätten einbringen können. Vgl. hierzu *Blée*, *The Third Desert*, 122.

⁵³ Das Schreiben der Glaubenskongregation wird lediglich in der Einleitung – neben *Nostra aetate*, Dialog und Mission sowie Dialog und Verkündigung – als einer jener lehramtlichen Texte erwähnt, die den Ausführungen des Dokuments der DIM-MID in einer allgemeinen Weise zu Grunde liegen (vgl. *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 253).

⁵⁴ *Johannes Paul II.*, Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, Nr. 11, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Der Apostolische Stuhl 1986*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen, Köln 1986, 1725–1733, 1732.

⁵⁵ *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 254 (hier und im Folgenden meine Übersetzung).

Interreligiösen Dialog in einem solchen Vorgehen geradezu eine „beständige Versuchung“⁵⁶, der es auf christlicher Seite zu widerstehen gelte, weil die Fixierung auf das Gemeinsame oder Übereinstimmende zwangsläufig zu einer verharmlosenden Vereinnahmung des Anderen und damit letztlich zu einer „Schwächung des Dialogprozesses“ führe, während eine aufrichtige Ernstnahme der „Unterschiede und sogar der Inkompatibilitäten“ einen besonderen Stimulus für die Vertiefung des eigenen Glaubens im Angesicht des Anderen darstellen und damit für das Dialogvorhaben im Ganzen ein vielversprechenderer und fruchtbarer Ansatz sein könnte.⁵⁷

Auf der Grundlage der empirisch erhobenen Daten unterscheidet das Dokument sodann drei verschiedene Weisen, wie Nonnen und Mönche östliche Meditationsformen im christlich-monastischen Kontext konkret rezipieren, und favorisiert dabei vor allem die dritte, weil nur sie die Ausbildung einer wahrhaft dialogischen Spiritualität ermöglicht: (i) Assimilation, (ii) neue Synthese und (iii) intrareligiöser Dialog.⁵⁸

(i) Die Rezeptionsweise der Assimilation liegt dem Dokument zufolge dann vor, wenn die Praktizierenden „bestimmte Elemente aus nichtchristlichen Spiritualitäten entlehnen, aber nicht vom Herkunftsort dieser Elemente beeinflusst werden wollen“.⁵⁹ Bei dieser Art der Rezeption nichtchristlicher Elemente wird von einer anderen religiösen Tradition nur das übernommen, was zur Unterstützung der eigenen christlichen Gebetspraxis förderlich erscheint und sich spannungsfrei mit ihr verbinden lässt. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn man aus dem Zen-Buddhismus eine bestimmte Sitzhaltung (wie den vollen oder halben Lotussitz) übernimmt und Zen ausschließlich als eine atemkonzentrierte Achtsamkeitsübung praktiziert, ohne dabei der dahinterstehenden buddhistischen Philosophie oder Weltanschauung Beachtung zu schenken. Zen oder andere östliche spirituelle Übungen (wie etwa das im Westen mittlerweile ebenfalls populäre Hatha-Yoga mit seinen Körper- und Atemübungen) werden als reine Entspannungsübungen praktiziert, mit deren Hilfe das christliche Gebet vorbereitet und in seiner Qualität zu vertiefen versucht wird.

⁵⁶ Ebd. 259 (wörtlich: *une tentation assez fréquente*) und 260.

⁵⁷ Vgl. ebd. 264. Wörtlich ist hier auch die Rede von der „Gefahr des Konkordismus“, den es zu vermeiden gelte.

⁵⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden die kommentierenden Ausführungen zu „Contemplation et Dialogue Interreligieux“ bei F. Blée, *Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog*, in: K. Baier (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006, 249–266, besonders 251–253. Mit der Favorisierung der dritten Rezeptionsweise will das Dokument freilich nicht behaupten, dass die beiden erstgenannten für Christen ohne jeden Wert oder gar inakzeptabel wären, da sie sich ohnehin nicht scharf von der dritten trennen lassen. Sie begünstigen aber bloße Assimilation und stellen damit an sich ein Hindernis für den Dialog und die Ausbildung einer dialogischen Spiritualität dar (vgl. ebd. 253). Tatsache ist jedenfalls, dass unter vielen Nonnen und Mönchen gerade das *Centering Prayer* und damit die zweite Rezeptionsweise – die neue Synthese – sehr beliebt ist (vgl. Blée, *The Third Desert*, 119).

⁵⁹ *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 252.

(ii) Die zweite Art der Rezeption, die neue Synthese, wird dem Dokument zufolge von all jenen praktiziert, „die Gebetsweisen übernehmen, die vom Hinduismus, Buddhismus oder Islam beeinflusst sind, aber bereits von Weststaatlern (wie beispielsweise K. Dürckheim oder John Main) überarbeitet wurden“.⁶⁰ Im Unterschied zur Rezeptionsweise der Assimilation wird hier der übernommenen Gebets- oder Meditationsform nicht nur eine rein vorbereitende, sondern nun auch eine eigenständig zielführende Wirkung zugestanden, das heißt, es wird angenommen, dass die entlehnte Methode als solche einen eigenen Zugang zur letzten Wirklichkeit darstellt und ermöglicht. Vorausgesetzt wird dabei, dass man diese Methode problemlos aus ihrem bisherigen religiösen Kontext herauslösen und ebenso problemlos in den christlichen transferieren kann, ohne dabei die Effektivität der Methode oder die Integrität des christlichen Glaubens zu beeinträchtigen. So ist es nach dieser Auffassung beispielsweise möglich, Zen zu praktizieren, ohne dabei irgendetwas vom Buddhismus zu wissen. Zen wird dann als eine nicht-religiöse Meditationsmethode verstanden, wie dies etwa für das christliche Zen von Hugo Makibi Enomiya-Lassalle und Karlfried Graf Dürckheim charakteristisch ist oder für die ebenfalls von östlicher Spiritualität beeinflussten christlichen Kontemplationsformen, wie sie von John Main (*Christian Meditation*)⁶¹ und Thomas Keating (*Centering Prayer*)⁶² entwickelt wurden. Im Unterschied zur ersten (wie auch zur dritten) Rezeptionsweise gibt es bei dieser zweiten einen christlichen Meister, der in Asien unter der Führung eines anerkannten Lehrers in eine bestimmte östliche Meditationsweise eingeführt wurde und dann auf der Grundlage seiner eigenen Erfahrung eine Synthese aus beidem schuf, um damit der Mentalität westlicher Christinnen und Christen besser entsprechen zu können.

(iii) Die dritte Art der Rezeption liegt schließlich bei jenen vor, „die persönlich in eine innere Erfahrung des ‚intrareligiösen Dialogs‘ auf der Ebene des Gebets eintreten, wie die Patres Henri Le Saux und Bede Griffiths es vermochten. Ihre christliche Gebetspraxis ist direkter Kontakt mit einer nicht-christlichen Tradition.“⁶³ Im Unterschied zu den beiden erstgenannten Rezeptionsweisen (Assimilation und neue Synthese), die nur die gemeinsamen und leicht integrierbaren Elemente des Fremden in den Blick nehmen, um sie anschließend für ihre eigenen Zwecke und Ziele zu vereinnahmen, werden hier die aus einer anderen religiösen Tradition übernommenen Meditationsmethoden in ihrer spezifischen Eigenart gänzlich gewahrt, so dass die Ausbildung einer echten dialogischen Spiritualität möglich wird. Eine solche dialogische Spiritualität verweigert sich nicht nur der Vereinnahmung des anderen, son-

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. J. Main, *Das Herz der Stille. Einführung ins Herzensgebet*, München 2015.

⁶² Vgl. T. Keating, *Das kontemplative Gebet*, Münsterschwarzach 2012.

⁶³ *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 252.

dern interessiert sich geradezu für die fremden, nur schwer integrierbaren Aspekte seines Selbstverständnisses, weil eine dialogische Spiritualität religiöse Alterität nicht als Gefahr, sondern „als grundlegende Bedingung für ihr Wachstum“ versteht.⁶⁴ Denn wie Pierre-François de Béthune betont, können die Methoden einer anderen religiösen Tradition Christinnen und Christen die Möglichkeit bieten, „andere Wege der Erfahrung des Numinosen zu entdecken“ und so zu einer Vertiefung des eigenen Gottesglaubens beitragen.⁶⁵

Charakteristisch für diese dritte Rezeptionsweise, das heißt für den intra-religiösen Dialog und die mit ihm einhergehende dialogische Spiritualität, ist damit das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition oder – wie Fabrice Blée es ausdrückt – der Gang in die „Wüste der religiösen Alterität“, in der der Dialog zu einem „authentischen spirituellen Geschehen“ wird.⁶⁶ Mit dem Bild von der Wüste ist – in Anlehnung an Lk 3f. – zum Ausdruck gebracht, dass das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition und die Aneignung beziehungsweise Übernahme einer ihrer Meditationsformen in ihrer authentischen Gestalt einerseits einen Ort der Versuchung und der Krise, andererseits aber zugleich auch einen privilegierten Ort der Gottesbegegnung und der Glaubensvertiefung darstellt. Einen Ort der Versuchung und der Krise stellt das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition deshalb dar, weil das treue Festhalten am Eigenen bei dem gleichzeitigen Versuch, sich an das andere in seiner unversehrten Ganzheit zu binden, als eine innere, existenzielle Spannung erlebt wird, die derart groß und schmerzhaft werden kann, dass man versucht ist, sie nach einer der beiden Seiten hin aufzulösen, was zur Folge hätte, den anderen entweder gänzlich zu assimilieren oder aber umgekehrt gänzlich zu seiner Tradition zu konvertieren. Beim intrareligiösen Dialog steht somit nichts Geringeres als der eigene Glaube auf dem Spiel, weil der Glaube des anderen in seiner uneinnehmbaren – und nicht selten auch attraktiven – Andersheit die eigenen, tiefsten religiösen Überzeugungen über Gott und die Welt von Grund auf erschüttern und in Frage stellen kann.⁶⁷

Andererseits setzt aber gerade das ehrliche Aushalten dieser schmerzhaften Spannung und des damit verbundenen In-Frage-gestellt-Werdens durch den anderen einen spirituellen Transformationsprozess in Gang, der von falschen Idolen und Selbstbildern befreien und so „Gelegenheit zu Reinigung und größerer Offenheit für das Göttliche und die anderen“ geben kann.⁶⁸ Wenn

⁶⁴ Blée, *Die Wüste der Alterität*, 253.

⁶⁵ P.-F. de Béthune, *Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience*, in: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995) 16–24, 17.

⁶⁶ Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257.

⁶⁷ Vgl. ebd. 256 f. Dass diese Spannung mitunter extrem werden kann, wissen wir von Henri Le Saux OSB (Abhishiktananda), wenn er in seinem Geistlichen Tagebuch schreibt: „Ich kann weder zugleich Hindu und Christ sein, noch kann ich einfach ein Hindu oder einfach ein Christ sein“ (*Abhishiktananda, Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary [1948–1973] of Swami Abhishiktananda [Dom Henri Le Saux]*, Delhi 1998, 19 [Übersetzung A. L.]).

⁶⁸ Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257. Zu diesem reinigenden Aspekt der interreligiösen Begegnung vgl. grundlegend H. Le Saux (*Swami Abhishiktananda*), *Die Tiefendimension des religiösen*

es nämlich wahr ist, dass der Heilige Geist im Herzen eines jeden Menschen wohnt und zudem davon ausgegangen werden darf, dass – wie Johannes Paul II. sagt – „jedes echte Gebet“, das christliche wie das nichtchristliche, „unter dem Einfluss des Geistes“ steht, dann ist der religiös Andere mit all seiner herausfordernden Andersheit nicht einfach nur ein bedeutungsloser Fremder, sondern in gewisser Weise immer auch „ein Bote unseres Gottes“⁶⁹, der in der zwischenmenschlichen Begegnung offenlegt, dass sich „unser“ Gott an anderen Orten „in anderen Weisen offenbart“ hat.⁷⁰ Blée zufolge ist deshalb das Betreten einer solchen Wüste der religiösen Alterität auch nicht als das bloße Resultat einer rein menschlichen Initiative, sondern immer auch als ein Werk des Heiligen Geistes zu verstehen, weil man „vom Hl. Geist in sie getrieben“ wird,⁷¹ der im Herzen eines jeden Menschen wohnt und sich von dort aus den anderen mitteilen will.

Das eigentliche *Movens* des intrareligiösen Dialogs wäre damit die „wechselseitige Entdeckung des Geistes im Dialogpartner“⁷² sowie der damit einhergehenden Anerkennung und Realisierung, „dass die Wahrheit größer ist als unser Herz und noch größer als unsere theologischen Systeme“⁷³. Angezielt wäre im Letzten eine „Kommunion in dieser Wahrheit“, die die Eigenheiten der jeweiligen Dialogpartner und ihrer Traditionen übersteigt, „ohne sie abzulehnen oder zu ignorieren“.⁷⁴ Dass eine solche Kommunion in der Wahrheit – oder wie Blée es treffend doppeldeutig ausdrückt: ein „growing together in the Spirit“⁷⁵ – tatsächlich möglich ist: Davon sind die im Monastischen Interreligiösen Dialog engagierten Ordensleute nicht nur rein theoretisch, sondern auf Grund ihrer Erfahrung auch praktisch überzeugt. Dass zwischen allen Menschen bereits eine fundamentale Einheit besteht, weil sie in Gott alle geheimnishaft eins sind (vgl. Gal 3,28f.), das ist eine Erkenntnis, die die Nonnen und Mönche aus der konkreten Erfahrung ihrer eigenen kontemplativen Praxis schöpfen. Denn je tiefer jemand in sein eigenes Wesen hinabzusteigen vermag, umso näher kommt er jener Quelle, von der alle trinken, und umso stärker wird das Bewusstsein davon, dass es zwischen einem selbst und allen anderen beziehungsweise dem gesamten

Dialogs (1969), in: *Ders.*, Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum (herausgegeben von C. Hackbarth-Johnson), Innsbruck 2005, 354–374.

⁶⁹ *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, Contemplation et Dialogue Interreligieux, 262 (mit Verweis auf die *Regula Benedicti* 51, 1, 7, 15; 61, 4).

⁷⁰ Blée, *The Third Desert*, 184.

⁷¹ Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257.

⁷² Ebd. 259.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 258.

⁷⁵ Blée, *The Third Desert*, 141. „Growing together in the Spirit“ meint: durch den Dialog im Hl. Geist zusammen *wachsen* und damit auf Dauer auch *zusammenwachsen*. So führt die Kommunikation zur Kommunion.

Universum eine wesenhafte Einheit gibt, die in dieser göttlichen Quelle ihren Ursprung hat.⁷⁶

Von dieser grundlegenden Einheit aller Menschen in Gott und ihrem Frieden stiftenden Potenzial, das gerade durch den inter- und intrareligiösen Dialog neu entdeckt und entfaltet werden kann, war schon Thomas Merton OCSO (1915–1968), einer der Gründerväter des Monastischen Interreligiösen Dialogs, überzeugt, als er kurz vor seinem Tod eine im Oktober 1968 vor Ordensleuten in Kalkutta gehaltene Rede mit den Worten beendete:

[D]ie intensivste Art der Kommunikation ist die Kommunion. Sie geschieht ohne Worte. Sie findet jenseits von Worten und jenseits der Sprache statt, jenseits aller Planung. Dabei werden wir keine neue Einheit entdecken. Wir werden eine uralte Einheit finden. Meine lieben Brüder, wir sind diese Einheit bereits. Aber wir meinen, sie noch nicht erreicht zu haben. Und das ist es, was wir vorfinden müssen: unsere ursprüngliche Einheit. Was wir sein müssen, sind wir bereits.⁷⁷

Damit sich eine solche Kommunion in der Wahrheit tatsächlich ereignen kann, braucht es freilich bei allen Beteiligten ein Herz, das von sich selbst gänzlich frei geworden ist, biblisch gesprochen: „ein reines Herz“ (Mt 5,8), also ein Herz, das nicht mehr sich selbst und seinen eigenen Vorteil sucht, sondern das sich durch jahrelange kontemplative Praxis aller selbstsüchtigen und selbstbehauptenden Strukturen und Bedürfnisse entledigt und so in eine Freiheit gefunden hat, in der gerade das Sich-selbst-Verlieren und -Loslassen als der entscheidende Dreh- und Angelpunkt tiefster Selbst- und Menschwerdung erfahren wird. Im Dokument der Internationalen Kommission für den Monastischen Interreligiösen Dialog heißt es dazu treffend:

Interreligiöse Begegnung ist nur dann wirklich fruchtbar, wenn sie in einem Herzen stattfindet, das bekehrt und eingeworden ist durch eine, und sei es noch so bescheidene Erfahrung des Lebens in Jesus Christus. Wer Christus auf diese Weise kennt, der weiß, dass „sich selbst zu verlieren“ in der Kontemplation, in welcher Form auch immer, nichts anderes bedeutet, als sich vom Herrn „ergreifen zu lassen“.⁷⁸

Wenn es also im Zen wesentlich darum geht, sich in dieses Sich-selbst-Verlieren oder Sich-selbst-Loslassen methodisch einzüben, um das eigene Zentrum immer wieder von sich selbst freizuräumen und für etwas Größeres – das wahre Selbst – Platz zu schaffen, dann geht es dabei gerade nicht, wie von Balthasar befürchtet, um eine Auflösung des Selbst – sei es das eigene oder das Jesu Christi – in ein namenloses All, sondern vielmehr und geradezu um seine eigentliche und tiefste Verwirklichung und Gestaltwerdung. Nach

⁷⁶ Vgl. ebd. 140.

⁷⁷ T. Merton, *Wie der Mond stirbt*. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton, Wuppertal 1976, 188. Von dieser grundlegenden Einheit aller Menschen in Gott ist auch in der Konzilsverkündigung *Nostra aetate* an prominenter Stelle – nämlich gleich zu Beginn – die Rede (vgl. NA 1). Von ihr war auch Johannes Paul II. überzeugt, als er Repräsentanten der unterschiedlichsten religiösen Traditionen im Oktober 1986 zum Weltgebetstag für den Frieden nach Assisi einlud (vgl. *Johannes Paul II., Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit*, Nr.1; 3 u. ö.).

⁷⁸ *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 258.

Hans Waldenfels ist jedenfalls auch für Christinnen und Christen „die Gestalt Jesu nicht primär Anschauungsobjekt“, denn ein „Anschauungsobjekt bleibt ein ständiges Gegenüber, an dem wir uns in der ‚Theorie‘, im Anblick, in der Phantasie, im begreifen wollenden Zugriff einüben können. Christus aber will nicht so sehr unser Gegenüber sein, sondern vielmehr in uns selbst Gestalt annehmen“, wie Paulus den Galatern schreibt: „[N]icht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das heißt dann aber in der Konsequenz: „Erst wo zwischen Christus und dem an ihn Glaubenden keine Differenz mehr bleibt, ist daher das Christsein vollkommen verwirklicht.“⁷⁹

4. Schlussbetrachtung

Die vorausgegangenen Ausführungen haben zu zeigen versucht, dass die mittlerweile weitverbreitete Zenpraxis unter Christinnen und Christen nicht unbedingt als eine Gefahr für den christlichen Glauben aufgefasst werden muss, sondern im Gegenteil als eine gottgegebene Chance und Herausforderung begriffen werden kann, um christlicherseits noch einmal ganz neue und bisher ungeahnte Facetten des absoluten Mysteriums zu entdecken und so noch tiefer in die Fülle göttlicher Wahrheit hineinzuwachsen. Wenn dabei für eine Form christlicher Zenrezeption optiert wurde, die die buddhistische Eigenart des Zen gänzlich oder doch zumindest soweit wie möglich zu respektieren versucht, dann ist damit freilich nicht behauptet, dass sich die Eigenheiten beider Traditionen in letzter Konsequenz doch irgendwie miteinander versöhnen ließen. Zwischen Buddhismus und Christentum bestehen in zentralen Punkten große und mitunter unversöhnbare Unterschiede, die aus christlicher Sicht nicht wegzureden, sondern ernstzunehmen sind.⁸⁰

Allerdings gilt es nun aber, sich ebenso davor zu hüten (und darauf hinzuweisen war das Hauptanliegen dieser Abhandlung), von der Unvereinbarkeit dieser Differenzen vorschnell oder generell auf deren Bedeutungslosigkeit für die christliche Wahrheitsuche zu schließen. Denn gerade in ihrer Andersheit könnten die buddhistischen Eigenheiten auf Aspekte des absoluten Mysteriums aufmerksam machen, die sich im christlichen Glaubensverständnis nur schwach oder gar nicht ausgeprägt finden. Darüber hinaus könnten mit ihrer Hilfe auch mögliche Verengungen im christlichen Selbstverständnis vermieden oder bereits eingetretene Schief lagen wieder entsprechend korrigiert werden.⁸¹

⁷⁹ H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Paderborn (erweiterte und aktualisierte Neuauflage) 2013, 220 und 221 (Hervorhebung des Originals zum Teil abgeändert).

⁸⁰ Man denke etwa an die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst, von der Leerheit und vom bedingten Entstehen und Vergehen in wechselseitiger Abhängigkeit.

⁸¹ Wenn beispielsweise Zen praktizierende Christinnen und Christen lieber und bevorzugt vom überpersonalen statt vom personalen Charakter des Göttlichen sprechen, dann muss darin nicht unbedingt ein Angriff auf das traditionelle christliche Gottesverständnis gesehen werden. Vielmehr kann es auch als das berechtigte Anliegen verstanden werden, das landläufige christliche

Von Zen praktizierenden Christinnen und Christen wäre damit nichts Geringeres gefordert, als eine Versiertheit in beiden religiösen Lebenswelten auszubilden, das heißt, eine „religiöse Zweisprachigkeit“⁸² zu leben, die die Eigenheiten beider Welten respektiert und diese doch im Sinne einer fruchtbaren Spannung miteinander in Beziehung zu setzen vermag. Wie das im Einzelnen aussehen könnte, wäre, wie angedeutet, Gegenstand einer weiteren Abhandlung. Die unabdingbare Minimalvoraussetzung für das Gelingen einer solchen religiösen Zweisprachigkeit wäre aber in jedem Fall dieselbe, die Romano Guardini für eine fruchtbare Erforschung der Gestalt und Bedeutung Buddhas christlicherseits bereits vor acht Jahrzehnten formuliert hat: „Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden“ und zugleich dem Buddha „mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein“⁸³.

Summary

It is no longer unusual for Christians to practice Zen. But does this practice allow for a theological foundation? And, given such a foundation, would this entail a preferred form of Christian reception of Zen? This essay explores the twofold question and argues that a reflected Christian adoption of Eastern forms of meditation offers the Church the possibility to grow more deeply into the fullness of divine truth (cf. Jn 16:13) and thereby also to grow into the promised fullness of catholicity. Drawing upon a document worked out by the Monastic Interreligious Dialogue and articulated in an up to now little known text of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, a proposal will be made that avoids the dual strategies of assimilation and synthesis, and, in their place, will promote the formation of a truly dialogical spirituality.

Gottesverständnis vor allzu anthropomorphen Vorstellungen und Verengungen zu schützen (vgl. *Meuthrath*, Wenn ChristInnen meditieren, 213 f.).

⁸² R. *Habito*, Maria Kannon Zen. Explorations in Buddhist-Christian Practice, in: BudCS 14 (1994) 145–156, 154. Vgl. auch *Samy*, Warum Bodhidharma in den Westen kam, 141 f.; sowie U. *Baatz*, Zen und christliche Spiritualität. Eine Zwischenbilanz, in: K. *Baier* (Hg.), Handbuch Spiritualität, 304–328, 314–317.

⁸³ R. *Guardini*, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. Würzburg 1937, 412. Guardini sieht in Buddha den „Einzigsten“, der „den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken“ und stellte sich schon damals ernsthaft die Frage, ob Jesus in Buddha – neben Johannes dem Täufer und Sokrates – nicht einen dritten Vorläufer gehabt habe (ebd. 410).