

mehr entlarvt er das «Böse» als ein kosmisches «Trugbild». Im christlichen Denken ist das Böse vor allem das moralisch Böse, die Beleidigung Gottes, erwachsen aus dem Urhaß gegen Gott, dem freien «Nein» zum Schöpfer, der geheimnisvollen – im Grunde unbegrenzten, «abgründigen» – Weigerung des Menschen, endlicher Gegenstand einer unendlichen Liebe zu sein. Daher fühlt sich auch der Christ, je heiliger (saint) er ist, desto mehr mitverantwortlich für die adamische Neigung, sich dem Blick Gottes zu entziehen. *Mircea Eliade* – der große Kenner des *Yoga* – erwähnt einen «perfekten» Yogi von recht lockeren Sitten. Für diesen ist das Böse im Grunde identisch mit dem «Unglück», dem Leid; für den Christen ist das einzige wahre Unglück das Böse (vgl. *Exp. chr.*, 203 ff und 328–355).

E) Zusammenfassung

Unser Buch schließt mit der Frage: Gibt es einen «Weg» oder eine «Methode» der christlichen Kontemplation, der die asiatische Ekstase vollständig einbezieht, dann aber in der heiligmachenden Ekstase vollständig über sie hinausgeht.

Im Zusammenhang mit der berühmten Bekehrung des Augustinus (seiner Befreiung vom Manichäismus und dem der Wedanta so nahestehenden Plotinismus), suchen wir zu zeigen, daß die «augustinische Synthese» die hinduistische und buddhistische Innenwendung voll und ganz überschreitet, daß ihr dafür aber die in der asiatischen Spiritualität stark entwickelte «kosmische Komponente» abgeht. Diese kosmische Dimension wie-

derum tritt bei den griechischen Vätern zutage; man findet sie in der Form des Hesychasmus oder des «Jesusgebetes», einer der großen treibenden Kräfte der Kirche des Ostens «einbezogen» (und überschritten). Doch kann man sich fragen, ob die orthodoxe Spiritualität die Aktualisierung der Gottesliebe in der Nächstenliebe nicht weniger entfaltet hat (vgl. *Exp. chr.*, 297 ff. und 356–365) als der Westen.

Wie es sich damit auch verhalten mag: Die vollendete «Einbeziehung durch Überschreitung» ist nur von Christus verwirklicht worden... und von den Heiligen, in dem Maße, in dem sie dem Gottessohn gleichförmig wurden. Sie reicht über jede Technik und jede Methode hinaus.

¹ RR = La Rencontre des Religions (Paris 1957).

² Exp. chr. = Expérience chrétienne et Spiritualité orientale (Paris 1967).

³ Die gleiche Formel findet sich in dem bemerkenswerten Buch, *Laissez-vous saisir par le Christ* (Paris 1963) 31, von Abbé Peyriguère, auf das wir noch zu sprechen kommen, vgl. Exp. chr. 29.

⁴ Hier treffen wir auf die Schwierigkeit der adäquaten Wiedergabe von sacré (sacer, sacrum), saint (sanctus, sanctum) durch das eine deutsche Wort «heilig», ungeachtet ihrer Bedeutungsverschiedenheit. Wir haben, wo möglich, die lateinischen Wörter eingesetzt und uns sonst mit deskriptiven Wendungen beholfen, in Anlehnung an J. Grand'Maison, *Le Monde et le Sacré*, I (Paris 1965).

(Der Übersetzer).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES-ALBERT CUTTAT

geboren am 13. Mai 1909 in Delémont (Schweiz), Katholik. Er studierte an der Universität Bern, an der Sorbonne und an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät von Paris, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und der Philosophie und Schweizerischer Botschafter in Griechenland.

Bevor von der jüngsten Entwicklung in diesem Dialog die Rede ist, soll ein Wort über den Hintergrund gesprochen werden, vor dem er stattfindet.

I

Das Christentum traf mit dem Zen zum ersten Mal im 16. Jahrhundert beim Eintreffen der Missionare in Japan zusammen. Die Jesuiten, Männer mit mystischen Gaben und ignatianischer Disziplin, waren nicht allein von der japanischen Kultur allgemein (mit höchster Begeisterung schrieben sie zum Beispiel über die Tee-Zeremonie), sondern auch von den «großen Meditationen» beeindruckt, die in der Tat die letzte Inspiration für vieles darstellten, was in dem neuentdeckten Land wunderbar war. Doch leider vermochte ihre Begeisterung

William Johnston

Dialog mit dem Zen

Der Dialog zwischen Zen und Christentum ist nur ein kleiner Teil der großen Bewegung zu einem gegenseitigen Verständnis, die langsam die Welt der Religion erfaßt. Doch hat er seine besondere Bedeutung. Denn das Zen steht in einem engen Zusammenhang mit dem, was die Christen geistiges Gebet oder Meditation nennen; und wenn Menschen in dieser Tiefe des seelischen Lebens einen gemeinsamen Grund finden, so kann daraus eine tiefe und dauernde Einigung werden.

sie nicht tolerant zu machen, noch konnten sie die engen Grenzen überschreiten, die durch die mittelalterliche Theologie des Westens gesetzt waren. Moderne Autoren haben diese frühen Pioniere nicht selten wegen ihrer unnachgiebigen Opposition gegen den Buddhismus beschimpft, dabei sollte man sie nicht tadeln. Man sollte keinen der Beteiligten tadeln. Das katholische Dogma war ganz einfach noch nicht soweit entwickelt, daß die Theologen fähig waren, das Gute in anderen Religionen zu sehen und mit ihnen das Gespräch aufzunehmen. Wenn daher die Missionare mit aufrichtigem Eifer allein darum bemüht waren, alle Buddhisten zu Christen zu machen, so war dies nichts anderes als eine Auswirkung der Theologie, die sie gelernt und der Seminarerziehung, die sie genossen hatten. Der Dialog sollte erst später kommen.

Natürlich führten sie ausgiebige Diskussionen mit Buddhisten. Doch, ganz abgesehen von der Frage der Intoleranz, stand ihnen ihre scholastische Schulung im Wege: Nichts konnte sie für eine Begegnung mit dem Zen ungeeigneter machen. Kein Wunder, daß sie durch die paradoxen Aussagen, die man ihnen entgegenhielt, zum Schweigen gebracht wurden; kein Wunder, daß die ganze Auseinandersetzung in einer Sackgasse endete. Ihre hartnäckige Opposition gegen den Buddhismus war zweifellos einer der Gründe für den unglücklichen Ausgang der Mission, für die Ausweisung der Ausländer und vielleicht sogar für die lange Zeit, in der Japan sich von der Welt isoliert hielt.

Als die Missionare um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts nach Japan zurückkehrten, begaben sie sich mit dem gleichen unermüdlichen Eifer wie ihre Vorgänger ans Werk, doch die langen Jahre seit Trient hatten kaum einen Wandel in ihrer grundlegenden Haltung nichtchristlichen Religionen gegenüber gebracht. Dennoch legten bereits in der Zeit vor dem Konzil einige Pioniere eine Denkweise an den Tag, die ihrer Zeit weit voraus war. Der erste unter ihnen war Enomiya-Lasalle, der seine Geschichte in seinem kleinen Buch, *Zen, the Way to Enlightenment* erzählt. Er erklärt, zunächst habe er sich für das Zen interessiert, um einiges verstehen zu lernen, was anerkanntermaßen den Kern der japanischen Kultur bildete. Doch je mehr er dieses schweigende Dasitzen übte, desto mehr habe er bemerkt, daß es sein inneres Leben als Christ vertiefte. So verbrachte er lange Stunden der Meditation in Buddhistentempeln, mit Ergebnissen, die für ihn eine Wohltat bedeuteten und dies auch für andere sein konnten. Sein Buch verursachte in manchen Kreisen der vorkonziliaren Kirche kein

geringes Entsetzen, doch ist es heute als in seinem Bereich klassisch anerkannt.

Während Enomiya-Lasalle auf diese praktische Weise das Zen studierte, übersetzte Heinrich Dumoulin zusammen mit japanischen Wissenschaftlern alte Zentexte ins Deutsche. So ergaben sich einige Vorbereitungen für die neue vom Zweiten Vatikanum angekündigte Form, nichtchristlichen Religionen gegenüberzutreten.

II

Der erste Dialog zwischen Vertretern des Zen und des Christentums fand im Sommer 1967 in der Nähe von Tokio statt. Er ging auf die Initiative und den Unternehmungsgeist des großen Quäkers Dr. Douglas Steere zurück, der in seinem Einladungsschreiben an die Teilnehmer Toynbees Worte zitierte, wenn in 1000 Jahren ein Historiker über unsere Zeit schreiben werde, würde er nicht vom Kampf zwischen Kapitalismus und Kommunismus beeindruckt sein, sondern von dem, was geschehen sei, als Christentum und Buddhismus einander erstmals tiefer zu erkennen und zu verstehen begannen.

Der Dialog verlief mit außerordentlichem Erfolg. Tiefe Freundschaften wurden geschlossen; ein bleibendes Verständnis wurde erreicht. Die Teilnehmer sprachen über ihre religiöse Erfahrung, dabei enthüllte sich manches innere Leben von großer Schönheit. So sprach zum Beispiel der Zen-Meister Yamada Mumon über die Erleuchtung. Einer der Zuhörer hat darüber berichtet:

Yamadass hohe Beständigkeit und Entschlossenheit führten ihn in eine Dunkle Nacht der Seele. Aus Gesundheitsgründen mußte er das strenge Buddhistenkloster, in das er eingetreten war, verlassen. Nach Hause zurückgekehrt, hatte er Monate körperlicher Schmerzen, tiefer Verlassenheit und völliger Hoffnungslosigkeit durchzustehen. An einem Frühlingstag schleppte er sich auf die Veranda seines elterlichen Hauses. Ein leichter Wind strich über sein Haupt. Da dachte er bei sich selbst: «Was ist der Wind? Was ist die Luft? Bin ich wirklich allein? Sind nicht der Wind und die Luft immer um mich herum?» Zuinnerst fühlte er sich von einer immer gegenwärtigen und erhabenen Kraft getragen. Gestützt von dieser Überzeugung, fand er die Kraft, sich von neuem den Zen-Übungen zu widmen. Um diese Zeit wandte er die Gesundheitstechniken an, wie sie von dem sehr bekannten Zen-Meister Hakuin vorgeschrieben und praktiziert werden; so erlangte er seine Gesundheit wieder.

Er setzte die echte Zen-Meditation fort, bis er plötzlich zur vollen Erleuchtung erwachte, während er starr auf das schimmernde Rot des Ahornlaubes schaute.

Meister Momon beschrieb die Erleuchtung als Augenblick totalen Selbstvergessens, einen Augenblick, in dem man sieht, ohne zu sehen und erkennt, ohne zu erkennen, in dem das Sein aus dem Nichts geboren wird. Der Mensch, der zur Erleuchtung gelangt ist, ist wahrhaft ein menschliches Wesen. Er ist nicht mehr Mann oder Frau, jung oder alt. Er ist nur Mensch in totalem Einssein mit der Wirklichkeit, völlig glücklich und frei.¹

Hier haben wir eine Erleuchtung im Sinne der besten Zen-Tradition.

Ich sagte, tiefe Freundschaften seien geschlossen worden, und das ist der Fall. Doch Freundschaft löst nicht alle theologischen Probleme; und interessanterweise fand sich keine einzige Formulierung einer religiösen Wahrheit, auf welche die Teilnehmer sich einigen konnten. Dumoulin schreibt vom Suchen nach einer gemeinsamen Grundlage, erklärt dann aber, daß «diese Diskussion sich sehr bald totlief. Das gemeinsame Element, so real es sein mag, läßt sich nicht in Worten kristallisieren».² Das heißt: christliche Aussagen wie «Gott existiert», «der Mensch ist ein Sünder», «die Seele ist unsterblich» und so fort, werden von den Zen-Buddhisten selten anerkannt.

Und doch war der Dialog ein großer Erfolg; aber er war mehr eine Begegnung der Herzen als der Meinungen.

Als das nächste Treffen für den Sommer 1968 angesetzt wurde, beschloß man, erneut über die Frage der religiösen Erfahrung zu sprechen. Mir schien es jedoch, man sollte nicht auf dieser subjektiven Ebene stehen bleiben, sondern zur Ordnung des Objektiven weiterschreiten und über das Wesen der letzten Wirklichkeit diskutieren. So hätte ich es begrüßt, wenn die Buddhisten einmal erklärt hätten, was sie unter Nirwana, dem absoluten Nichts, dem völligen Leeren usw. verstehen; die Christen hätten dagegen ihren Gottesbegriff vom Standpunkt der «via negativa» – Gott, von dem wir so wenig wissen (mehr, was er nicht ist, als was er ist), Gott, der, nach den Worten des Johannes vom Kreuz, gleich einer Nacht der Seele ist – entwickeln können. Auf diese Weise konnte man nach meiner Meinung die alte anthropomorphe Illusion von Gott ausräumen, indem man erklärt, daß wir, sobald es um göttliche Dinge geht, uns nicht mehr auf klar faßbare und abgegrenzte kartesianische Ideen verlassen. Auf der anderen Seite werden die

Buddhisten uns häufig sagen, daß ihr «mu» nicht genau dasselbe ist wie «nichts», und daß Leere und Nirwana keine negativen Begriffe sind. Das alles brachte mich zu der Annahme, daß sich eine, wenn auch sehr begrenzte Übereinstimmung über letzte Wirklichkeiten erreichen ließe und damit ein echter Durchbruch in den christlich-buddhistischen Beziehungen.

Darüber habe ich mit einem buddhistischen Teilnehmer gesprochen, zu dem ich in besonders freundschaftlicher Beziehung stehe. Seine Antwort war typisch buddhistisch und sehr aufschlußreich. Sie lautete mehr oder weniger folgendermaßen: «Können Sie wirklich diese Dinge derart objektivieren, daß man über sie diskutieren kann? Können Sie (Nichts), (Leere), (Nirwana) und (Gott) in objektiv verständliche Begriffe fassen? Letztlich sind Sie Teil des Nichts; Sie sind in der Leere; Sie sind tief in Gott einbezogen. Es ist unmöglich, diese Dinge vom Standpunkt eines unbeteiligten Zuschauers aus zu betrachten.» Darin erkannte ich schlagartig die Meinung von Suzuki Daisetsu, der immer und immer wieder ablehnt, was er als «unterscheidenden Intellekt» und «dualistisches Denken» bezeichnet, mit der Begründung, Sprechen in logischen Kategorien schaffe erst Schranken zwischen uns und der Wirklichkeit und sei niemals ein Ersatz für direkte Erfahrung. Mit dieser Denkweise befinden wir uns im wahren Herzen des Zen, das ein unmittelbares Zugehen auf die Wirklichkeit, eine unmittelbare Erfahrung dessen, was ist, sein will. So ist mir, während ich noch denke, Buddhismus und Christentum könnten sich mit Hilfe der «via negativa» auf der Ebene der letzten Wirklichkeit treffen, gleichzeitig klar geworden, daß der Dialog mit dem Zen von diesem Standpunkt aus zumindest gegenwärtig vollkommen nutzlos ist. Tatsächlich sind Versuche angestellt worden, Christentum und Buddhismus durch eine Gegenüberstellung von Begriffen und Ideen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, und es sind Bücher in diesem Sinne geschrieben worden, doch bis heute alle mit einem auffallenden Ausbleiben jeden Erfolges. Damit zeigen sie, daß der Augenblick für ein Vorgehen nach dieser Methode noch nicht gekommen ist.

III

Unser Gespräch fand statt im *Kansai Seminar House* in Kyoto. Auf der christlichen Seite waren katholische und evangelische Christen vertreten (die Quäker waren besonders zahlreich), auf der bud-

dhistischen waren es vor allem Vertreter des Soto und Rinzai Zen, insgesamt 17. Vier Tage lang haben wir zusammengelebt und bei den Mahlzeiten sowie während der freien Zeit über religiöse Themen diskutiert und gesprochen. Vor und nach jedem Referat haben wir schweigend in stiller Meditation zusammengesessen; jeden Tag feierten wir eine andere religiöse Zeremonie: einen biblischen Gottesdienst, eine schweigende Meditation der Quäker, eine katholische Messe und eine gemeinsame Zen-Meditation im Buddhistentempel. Fern von jeder Glaubensformel wurde uns in unmittelbarer Weise klar, daß wir viel gemeinsam hatten. Selten habe ich eine Woche in einer so dichten und tiefen religiösen Atmosphäre und mit Menschen von solcher Integrität, Lauterkeit und feinfühligem Liebe verbracht.

Es ist an dieser Stelle kaum notwendig oder möglich, daß wir im einzelnen eingehen auf die verschiedenen Diskussionen – über den Frieden, über das Spannungsverhältnis zwischen Meditation und Aktion («Berge und Stadt» war das Bild, unter dem sich diese Spannung darstellte), oder über die Begegnung mit den Studenten und der modernen Welt. Hoch bedeutsam aber waren die Ausführungen des alten Zen-Meisters Schibayama Zenkei, der mit großer Ergriffenheit über die Meditation und seine Erfahrung der Erleuchtung sprach. Er erzählte, wie erstaunt er gewesen sei, sich in einer Situation der Nicht-Dualität zu befinden, in der nichts mehr zu existieren schien – weder er selbst, noch sein Gehen, noch der Korridor, noch sonst irgend etwas. Es sei ein Erlebnis gewesen, das Worte nicht beschreiben könnten. Im Verlauf seiner Ausführung zitierte er die Worte des Herrn: «Ehe Abraham ward, bin ich.» Das war, so sagte er, vollkommene Erleuchtung.

Nachher in einem Privatgespräch bat ich ihn, mir genauer zu erklären, wie er diese Erleuchtung Christi verstand. Er antwortete, die Worte, die er zitiert habe, zeigten einen Jesus, der außerhalb von Zeit und Raum stehe und jenseits der Dualität. Jesus konnte sagen, er sei der Weinstock, das Brot, die Türe, die Auferstehung oder das Leben – oder sonst irgend etwas. Dies war er, weil er jenseits der dualistischen Spannung zwischen Subjekt und Objekt stand. Er sagte schließlich auch, er verstehe das «Selig, die im Geist arm sind» auf dieselbe Weise: Armut des Geistes sei eine äußerste Entleerung des eigenen Bewußtseins – so sehr, daß es kein Verhältnis Subjekt-Objekt mehr gebe. Doch sei dies, so fügte er mit einer bezeichnenden Bescheidenheit hinzu, eine recht willkürliche Inter-

pretation der Bibel, völlig unbeschwert von allem akademischen Wissen, und er bat mich, ich möge ihn die wahre Bedeutung dieser von ihm so willkürlich interpretierten Worte lehren.

Am folgenden Tag sprachen zwei katholische Vertreter, P. Oshida OP und ich, über die christliche Kontemplation. Ich versuchte, in der kurzen, mir zur Verfügung stehenden Zeit, die grundlegende Lehre des Johannes vom Kreuz zu umreißen, die nach meiner Meinung Buddhisten anzusprechen vermag. Es gibt darin zum Beispiel Stellen, an denen er sagt, wenn die Seele mit der Weisheit Gottes getränkt werde, so vergesse sie damit alle Dinge der Welt. «Es scheint der Seele, ihr früheres Wissen, ja das Wissen der ganzen Welt, sei reine Unwissenheit im Vergleich zu diesem Wissen... Denn sie ist nicht allein von allen anderen Dingen entfernt, sondern auch von sich selbst, und sie ist zu nichts geworden, als habe sie sich in Liebe aufgelöst... Und so verharret die Seele in einem vollständigen Unwissen.»³

Das sind zweifellos Worte, welche die meisten Zen-Buddhisten ohne weitere Schwierigkeit verstehen werden, wenn sie sie auch (gleich wie der alte Meister die Heilige Schrift) häufig auf ihre eigene Weise und von ihrem eigenen geistigen Hintergrund aus interpretieren werden. Ich war jedenfalls höchst erstaunt über die Reaktion meiner Hörerschaft, ihrer buddhistischen wie ihrer christlichen Mitglieder: eine Reaktion, die mich in meiner Überzeugung bestärkt hat, daß das alte Klischee von der «östlichen Mystik» doch kein Klischee ist. Denn während die Geschichte der letzten Jahrhunderte uns so manche Menschen des Westens (darunter auch gute und fromme Leute) zeigt, welche die größte Schwierigkeit haben, den Begriff des Gebetes zu verstehen, das in Schweigen, Wort- und Bildlosigkeit besteht, kann der japanische Geist diese sogenannte eingegossene Kontemplation unschwer begreifen. Folglich ging dieses Gebet des Johannes vom Kreuz, dieses Gebet der schweigenden und aufnahmebereiten Aufmerksamkeit für die lebendige Flamme der Liebe, die in der innersten Seele brennt, nicht über das Verständnis meiner Zuhörer hinaus, obwohl es ihre westlichen Gesprächspartner nicht selten stutzen läßt.

Natürlich bestehen große Unterschiede zwischen der schweigenden Versenkung des Zen und der schweigenden Versenkung eines Johannes vom Kreuz, und keiner hat es für nötig gehalten, festzustellen, «im Letzten (sein) beide doch dasselbe». Ähnlichkeiten und Unterschiede wurden

gleichermaßen registriert. Das Interessante aber war, daß wir etwas Gemeinsames gefunden hatten.

IV

Anstatt Einzelheiten von jedem Referat zu berichten, möchte ich einige Worte über die Schlußfolgerungen sagen, zu denen ich bei mir selbst gelangt bin.

Die erste habe ich bereits erwähnt, nämlich daß es im gegenwärtigen Stadium des Dialoges fast unmöglich ist, feste Formeln vorzulegen, denen Christen und Buddhisten zustimmen. Das heißt jedoch nicht, daß der Dialog unfruchtbar ist. Wenn wir uns auch nicht über Wahrheiten einigen können, so können wir uns doch über Werte einigen, und – was noch wichtiger ist –, wir können sie gemeinsam leben, ohne zuviel davon zu sprechen. Christentum und Buddhismus stimmen überein in der Wertschätzung von Weisheit, Schweigen, Meditation, Mystik, Loslösung, Armut und verbindliche Verpflichtung zur Ehelosigkeit; und ihre Ideale des Mönchslebens haben vieles gemeinsam. In der Tat verspürt man, wenn man ein wenig mit Zen-Buddhisten zusammenlebt und spricht, das erschütternde Paradox, daß dogmatisch derart verschiedene Religionen im praktischen Bereich solche Ähnlichkeiten zeigen sollen. Doch gerade weil sie diese Werte schätzen, lesen viele Buddhisten die Bibel mit großer Ergriffenheit und finden darin bisweilen ein verborgenes Manna, das den Christen nicht selten entgeht. Das alles brachte uns zu dem Schluß, daß Christen und Buddhisten an der Erhaltung dieser Werte in einer stark säkularisierten Welt, die weithin von wirtschaftlichen Interessen bestimmt wird, aber nach wahrer, jenseits der Sinneseindrücke liegender Weisheit Ausschau hält, zusammenarbeiten können.

Aus dieser Betonung der *Werte* ergibt sich als weitere Folgerung – und daran sollte hier erinnert werden –, daß der Buddhismus und namentlich der Zen-Buddhismus vor allem eine Spiritualität und erst in zweiter Linie eine Theologie darstellt. Das heißt: Er ist vor allem ein Weg der Erlösung, ein Pfad zur Weisheit, eine Lebensform, die gelebt wird. Während der vom griechischen Denken beeinflusste westliche Geist sich vor allem für die Metaphysik und die objektive Wahrheit interessiert, strebt der Buddhismus (und vor allem der ursprüngliche Buddhismus) nach Befreiung von der Zeit, dem menschlichen Leid, dem existentiellen Rätsel des Daseins. Daher ist die Ausdrucksweise, deren er sich bedient, weithin phänomeno-

logisch und deskriptiv: eine Sprache, die mehr darauf abgestimmt ist, Menschen an eine Erfahrung der Wirklichkeit heranzuführen als ihnen etwas über deren Wesen zu erzählen.

Wenn dies von den christlichen Theologen nicht begriffen wird, ergeben sich vielerlei Arten von Mißverständnissen. Die phänomenologische Ausdrucksweise wird in einem ontologischen Sinne verstanden, und man nennt die Buddhisten «Panteisten», «Monisten», «Quietisten» oder was immer es sein mag. Katholische Theologen verfallen diesem Irrtum häufig sogar den christlichen Mystikern gegenüber. (Wie oft hat man diesen Panteismus und anderes dergleichen vorgeworfen. Und kommt nicht das Skandalon Eckhards dem des Galilei gleich?) Sorgen wir dafür, daß dasselbe Mißverständnis sich nicht den Buddhisten gegenüber wiederholt.

Tatsache ist, daß unsere christliche Spiritualität nach einer zeitgemäßen Erneuerung ruft; dabei muß sie aber auch als Disziplin in ihren eigenen Rechten und mit ihrem eigenen Vokabular anerkannt werden. Anstatt die Mystiker nur nach theologischen Normen zu beurteilen, sollten wir ein Verständnis dafür gewinnen, daß gewisse Feststellungen, wenn sie als Ausdruck einer objektiven Aussage im theologischen Rahmen verstanden werden, sehr wohl falsch sein können, während dieselben Feststellungen, wenn sie als paradoxe Beschreibung einer seelischen Erfahrung oder als asketische Ermahnung verstanden werden, vollkommen richtig sind. So dürfte es etwa in der Sprache der Spiritualität völlig berechtigt sein zu sagen, daß der Mensch nichts oder daß Gott Nacht oder daß das Selbst verloren ist oder daß ich eins bin mit Gott oder auch identisch mit dem Universum. In den letzten Jahrhunderten mußten Autoren, die über Themen der Spiritualität schrieben, äußerst vorsichtig sein. Der ganze Bereich der Spiritualität war gehalten, sich dem Vokabular und dem Vorgehen des Dogmas anzupassen, so daß es eines versierten Theologen wie Johannes vom Kreuz bedurfte, um das Vokabular beider Bereiche gegeneinander abzuwägen und ungeschoren davonzukommen. Doch muß die christliche Spiritualität für alle Ewigkeit Magd der scholastischen Theologie bleiben? Würde es ihr gestattet, auf eigenen Füßen zu stehen, so würde sie den Dialog mit dem Buddhismus fruchtbar machen.

Denn christliche Spiritualität ist – gleich der des Buddhismus – grundlegend existential, betrifft grundlegend die direkte Erfahrung und entwickelt daher eine phänomenologische und deskriptive

Sprech- und Ausdrucksweise. An einer früheren Stelle in diesem Beitrag habe ich auf das Widerstreben der Buddhisten hingewiesen, Begriffe wie «mu», «ku» oder «nirvana» mit dem christlichen Gottesbegriff zu vergleichen: Mein buddhistischer Freund hatte das Empfinden, es sei unmöglich, sich außerhalb dieser Realitäten zu stellen, um sich theoretisch mit ihnen zu befassen. Zwar kann ich mich nicht vollständig mit dieser Denkweise einverstanden erklären, doch glaube ich nichtsdestoweniger, daß sie den Christen viel zu sagen hat. Kurzum: Ich glaube, daß Suzuki recht hatte mit der Behauptung, das westliche Denken habe Schranken aufgerichtet zwischen Mensch und Wirklichkeit: Schranken, die aus Begriffen, Bildern, Kasuistik und schlußfolgerndem Denken und Urteilen bestehen. Folglich hat seine Sprache uns häufig von der Wirklichkeit getrennt, anstatt uns ihr näher zu bringen. Vor nicht langer Zeit hat ein bekannter Theologe, der nach Abfassung einer beredten Abhandlung über die geschlechtliche Enthaltensamkeit geheiratet hat, behauptet, alle seine früheren Theorien seien «Verstandeskonstruktionen (mental constructs)» gewesen. Wir wissen, daß gerade die Erkenntnis, daß so vieles, was im Westen geredet worden ist, Spiel mit «Verstandeskonstruktionen» war, zum Entstehen des Existentialismus geführt hat.

Heute ist der Existentialismus in Japan sehr verbreitet. Ich selbst sah mich veranlaßt, vor Studenten zu erklären, daß dies der Fall sei, weil Japan vor dem Aufkommen des Existentialismus existentialistisch gewesen sei. Nicht allein das Zen, sondern jede Ausprägung der heimischen japanischen Kultur von der Kunst des Bogenschießens bis zur Tee-Zeremonie stellt eine Betonung dessen dar, daß logisches Urteilen und Denken sowie alle Bücher nutzlos sind, wenn man nicht am eigenen Leib und mit der eigenen Person Erfahrung erwirbt. Daher ist bei der Berührung mit einer solchen Kultur die unmittelbare Erfahrung von entscheidender Bedeutung.

Kurzum: Der Dialog mit dem Zen muß von Christen geführt werden, die einige Erfahrung im Gebet und in der Kontemplation haben, die, außer den Kenntnissen über Gott, Gott kennen, die aus den Tiefen ihrer persönlichen Erfahrung mit ihm,

an den sie glauben, sprechen können. Die Zen-Meister sprechen in einer vollkommenen Bescheidenheit über ihre eigene Erfahrung und halten es für selbstverständlich, daß die Christen dasselbe tun. Eine weitherzige und tiefgründige Theologie wird natürlich eine wertvolle Hilfe bedeuten; doch sollte daran erinnert werden, daß manche tiefgründige Theologen nicht besonders berühmt waren für ihr Verständnis für die christliche Mystik; ist es dann wahrscheinlich, daß sie ein wohlwollendes Verständnis für den buddhistischen Gesprächspartner aufbringen? Im Dialog mit dem Mönch des Zen-Buddhismus steht man einem Mann gegenüber, der Tag für Tag 11, 12 oder 13 Stunden in Meditation verbringt; einem Mann, der in die tiefsten Bereiche der menschlichen Seele vorgedrungen ist; einem Mann, der die Fähigkeit hat, ständig in einer Welt der Nicht-Dualität, jenseits von Zeit und Raum zu leben. Nur ein Mensch mit einem Mindestmaß entsprechender Erfahrung kann auf der gleichen Ebene mit ihm in den Dialog eintreten. Ich will damit nicht sagen, die Christen müßten eine Zen-Erfahrung haben, erst recht nicht, daß sie Stunden in Buddhisten-Tempeln verbracht haben müßten. Wohl aber möchte ich sagen, daß sie einige Erfahrung von dem lebendigen Gott haben müßten, von dem sie sprechen, und von den verborgenen Tiefen der Seelenburg. Andernfalls kann ihr Dialog sehr leicht nur die Oberflächlichkeit enthüllen, aus der heraus sie sprechen.

Der Dialog soll hier bestehen bleiben. Er wird jedes Jahr wiederholt werden – zur gegenseitigen Bereicherung beider Teile.

¹ Siehe H. Dumoulin, Dialog im Aufbau (Dokumentation über die Begegnung mit dem Buddhismus): Concilium 3/11 (1967) 763-771.

² aa.O.

³ Johannes vom Kreuz, Geistlicher Gesang, Strophe XVII, 11.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM JOHNSTON

geboren am 30. Juli 1925 in Nordirland, Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an der National University of Ireland, an der Queen's University von Belfast und an der Sophia Universität in Tokyo, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Religion und Literatur an der Sophia Universität und Lektor an der Universität von Tokyo.