

Der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum

Herausforderung für die europäischen Christen*

Hans Waldenfels, Düsseldorf-Wittlaer

Das Thema bedarf einer gewissen Einschränkung sowie einiger Vorüberlegungen.

Einschränkung

Es geht nicht um das Hin und Her des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, sondern nur um das Her, das heißt, um die Herausforderung, die der Buddhismus für Christen darstellt. Eine Einschränkung nennt auch der Untertitel: Es geht um die Herausforderung für europäische oder doch im Umfeld abendländischer Denktraditionen lebende Christen. Eine weitere Einschränkung ergibt der Rahmen, in dem die Überlegung ursprünglich stand: „geistlicher Austausch“ zwischen japanischen Zenbuddhisten und katholischen mitteleuropäischen Mönchen. Daraus folgt, daß unsere Erörterung sich im wesentlichen auf das Wechselverhältnis von japanischem Zenbuddhismus und abendländischem Christentum bezieht. Weder die Einordnung dieser Gestalt des Buddhismus in das Gesamtphänomen Buddhismus noch ihre Stellung im Rahmen des Mahāyāna-Buddhismus wird also thematisiert.

Vorüberlegungen

Selbst mit solchen Einschränkungen bleibt die Thematik selbst noch „frag“-würdig. Denn in der Begegnung mit dem Buddhismus in der Gestalt des Zenbuddhismus zeigt sich sehr bald, daß der „Dialog“ im Sinne eines Wort austausches nicht im Vordergrund stehen kann. Zen ist eine Praxis. Demgegenüber ist jedes Wort vorläufig oder nachträglich. Es ist gar zu fragen, ob Worte ohne Praxis das Wesen von Zen überhaupt

* Der Aufsatz stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, der zum Schluß einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Ende September 1979 in München gehalten wurde. Diese Tagung fand anläßlich des Besuches einer Gruppe japanischer Buddhisten, zumeist Zenbuddhisten, in Europa statt, die mit dem Ziel einer geistlichen Begegnung und eines „geistlichen Austausches“ eine kurze Zeit am Leben europäischer Benediktinerabteien teilnahmen.

Alle Vorträge der Münchener Akademietagung werden im Herbst 1980 in einem Buch des Patmos-Verlags, Düsseldorf, veröffentlicht.

zu erreichen vermögen. Dabei kann Praxis auch nicht das bedeuten, was im Rahmen einer Akademietagung geleistet werden kann, nämlich Anwesende zu Zuschauern von „Demonstrationen“ von Zenwegen wie Kalligraphie (jap. shodō), Fechtkunst (jap. kendō) oder Bogenschießen (jap. kyūdō) zu machen¹. Die Erfahrungen der Zenpraxis im eigentlichen Sinne des Wortes meinen eine an sich oder mit sich selbst, das heißt, mit dem eigenen Selbst von Körper, Seele und Geist gemachte Erfahrung. Wo solche Erfahrungen fehlen, besteht die Gefahr, daß Blinde sich miteinander über das Licht unterhalten.

Nun wird aber von abendländischer Seite sehr schnell der Einwand erhoben: Auch wenn der Zugang zu Zen ein praktischer ist, kann in einer von der Bedeutsamkeit rationalen Denkens überzeugten Welt die Motivation, einen praktischen Weg zu beschreiten, nicht an der Ratio, das heißt, am Denken vorbei erfolgen. Das gilt um so mehr, als schwerlich ein christlich motiviertes „sacrificium intellectus“, ein Verzicht auf Denken, durch ein buddhistisches ersetzt werden kann. Da aber die Offenbarung des Vernünftigen nicht ohne Sprache zu haben ist, muß auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Zenbuddhismus und Christentum das Sprechen und damit der Dialog zugelassen werden. Doch fragt es sich, was das Sprechen dabei auszurichten hat. Die erste Überlegung wird also diesem Thema gewidmet sein: *Die Rolle der Sprache im Verhältnis von Zenbuddhismus und Christentum*.

Eine zweite Überlegung schließt sich dem an: Zenbuddhismus und Christentum stehen sich – religionsgeschichtlich gesehen – als zwei Weisen der Verwirklichung einer religiösen Grunderfahrung gegenüber. Beide haben ihren historischen Anfang und dann ihre je eigene Geschichte nach sich gezogen; dementsprechend stehen sie sich heute alternativ-konkurrierend gegenüber. Würde es sich dabei vorrangig um zwei alternative Weisen, die Welt und ihren Sinn zu *erklären* handeln, so könnte man sich mit einem theoretischen, eher philosophischen Vergleich beider Versuche begnügen. Tatsächlich handelt es sich aber nur in abgeleiteter Hinsicht um *Sinnerklärungsversuche*; vordringlich geht es um praktische *Sinnvermittlung*. Die Frage, die jedoch nicht allein theoretisch gelöst werden kann, lautet: Lassen sich Zen und christlicher Glaube zueinander hin vermitteln? Oder einfacher gefragt: Kann – im Sinne von „darf“ – ein Christ Zen üben? Mit anderen Worten, ist Zen derartig von seinem buddhistischen Grund ablösbar, daß der Christ durch die Übung von Zen seine Identität nicht verliert, sondern vielleicht sogar seine eigene christliche Glaubensüberzeugung in

¹ Am ersten Nachmittag der Münchener Akademietagung fanden, durch japanische Meister dargeboten, Vorführungen der drei genannten, im Anschluß an die Sitzmeditation (jap. zazen) entstandenen Zenwege statt.

neuer Weise findet? Oder aber muß der Christ damit rechnen, daß er in der Zenübung seine christliche Identität in Richtung auf eine Konversion zum Buddhismus verliert? Noch einmal anders gefragt: Was geschieht mit der Zenübung, wenn ein Christ sie übt? Verliert am Ende die Übung selbst ihre Identität? In der zweiten Überlegung geht es folglich um *Zenbuddhismus*, *Zenübung und Christentum*.

Hier aber stellt sich noch einmal, drittens, die Frage nach Wort und Wortlosigkeit. Ist die Sprache nur das Trennend-Unterscheidende, das in der Sprachlosigkeit der Übung überwunden werden muß? Gehören die Option für das Christentum und damit zugleich gegen den Buddhismus oder für den Buddhismus und damit zugleich gegen das Christentum nur in den Bereich des Vorläufigen? Und ist demgegenüber mystische Sprachlosigkeit die endgültige, alle historische Zerstreuung durchbrechende und und überholende Weise der Einigung und Einheit? Oder muß nicht – bei aller Herausforderung des abendländischen Christentums durch den Buddhismus – doch am Ende auch von der ärgerlichen Provokation des Christentums die Rede sein? In diese Provokation gehört die Rede von Jesus Christus, gehört nicht nur die Rede der Menschen *über* Gott, sondern auch die Rede des Menschen *mit* Gott. In diesem Sinne ist dann Dialog zwar stets Sache von Menschen, im Christentum – in analoger Weise – aber auch Sache zwischen Gott und Menschen. Wenn die Berichte über den Besuch des *Dalai Lama* in den USA zutreffen, hat er dort bei allen irenischen Äußerungen über das Verhältnis von Christentum und Buddhismus doch eine scharfe Trennungslinie gezogen: „Niemand, der an einen einzigen persönlichen Gott glaube, könne gleichzeitig Buddhist sein.“² Das sollte uns veranlassen, am Ende doch – wenn auch zögernd – vom sammelnden Logos als der aus der Sprachlosigkeit Gottes quellenden göttlichen Gestalt des Wortes zu sprechen. Die Überlegungen würden damit in die Herausforderung an die europäischen Christen einmünden, *wieder von Gott zu sprechen*. Die Frage kommt dringlicher zurück: Können wir das noch?

I. Die Rolle der Sprache in Zenbuddhismus und Christentum

Die Sprache spielt im Buddhismus auf den ersten Blick eine untergeordnete, wenn auch notwendige Rolle. R. Okochi beschreibt sie wie viele Buddhisten so³:

² F. A. Z. Nr. 216, 17. 9. 1979, 5.

³ R. Okochi, *Absolute Wahrheit: Ihre Selbstverneinung als Selbstverwirklichung. Das Problem des Höben im Jōdo-Buddhismus*: D. Papenfuss/J. Söring (Hrsg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 729.

Die absolute Wahrheit liegt einerseits über der sprachlichen Äußerung, sie ist dem sprachlichen Verstehen enthoben: deshalb heißt es im Zen-Buddhismus: ‚Ohne Abhängigkeit von Wort und Sprache; Überlieferung außerhalb der Lehre.‘ Andererseits ist es nicht möglich, ohne sprachliche Mitteilung die Wahrheit zu erfahren. Das, was über der sprachlichen Mitteilung steht, muß Sprache werden. Durch die Sprache erst wird es erfahren, d. h. es verwirklicht sich selbst. ‚Sprache ist‘, heißt es im Buddhismus, ‚Zeigefinger‘. Ohne Zeigefinger sieht man nicht, wo und was der Mond ist; wenn man jedoch nur die Zeigefinger sieht, weiß man wieder nicht, wo und was der Mond ist. Sich sprachlich benennen, heißt, sich sprachlich konkretisieren, begrenzen, bestimmen, verneinen, um sich zu verwirklichen.

Die Sprache ist der Finger, nicht der Mond⁴. Oder wie K. Nishitani es formuliert⁵:

Die gewöhnlichen Arten der Kommunikation durch Gebärden, Worte, Gefühlsausbrüche usw. bleiben immer etwas Halbes und Unvollkommenes. Wenn sie sich zur Vollendung bringen wollen, müssen sie immer über sich hinausgehen und zu *jener* Weise der Kommunikation zurückkommen, die eigentlich keine Kommunikation mehr ist.

Die vorrangige Funktion der Sprache ist für den Ostasiaten der Hinweis, nicht die Aussage. Die Aussage grenzt ein, verneint, trennt, der Hinweis dagegen eröffnet, schafft Raum und Weite.

Demgegenüber steht die klassische abendländische Definition der logischen Wahrheit: Wahrheit ist die im Sprechen, Feststellen und Urteilen geschehene Angleichung des Verstandes an die Wirklichkeit („adaequatio intellectus ad rem“). Genau betrachtet, bezeichnet diese Definition eine Tendenz, ohne daß die Garantie des Gelingens der Angleichung ohne weiteres mitbehauptet wird. Dennoch ist die *Dynamik* der Wahrheitssetzung im Satz im durchschnittlichen abendländischen Verständnis dem Bewußtsein der *Setzung* und *Feststellung* der Wahrheit gewichen.

Wir sprechen von „Ortho-doxie“, „Recht-gläubigkeit“ und haben diese lange Zeit mit der Wiederholung der „richtigen“ Formel und Formulierung gleichgesetzt. Doch bedeutet es eine Blickverengung, nur auf die sprachlich formulierten Aussagen z. B. des Dogmas zu achten und in ihnen

⁴ So D. T. Suzuki; vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg/Basel/Wien 1978, 166 f.

⁵ K. Nishitani, *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus*: R. Wisser (Hrsg.), *Sinn und Sein*. Tübingen 1960, 398.

die eigentliche Gestalt christlichen Sprechens zu erblicken. Gebet, Erzählung, Appell, Gebot sind andere Sprachgestalten, die beim Nachsinnen über die Funktion der Sprache neben der „dogmatischen“ Lehraussage Beachtung verdienen.

Neben Skepsis gegenüber der Entsprechung von Aussage und Sache beobachten wir die Sorge, daß die Sprache nicht verbindet, sondern trennt. Setzungen, „Definitionen“ grenzen ab, entzweien. Doch es gibt eine Stelle, an der die Definition zugleich zur Ermöglichung der Kommunikation wird: der eigene Name. Denn⁶:

... wie kann der Mensch genannt werden ohne Name? Wie kann er ohne Name in die Beziehung zum anderen Menschen treten? Das Menschsein ist erst durch die Beziehung möglich, es ist nichts anderes als Beziehung (M. Buber). Der Name ist zwar nicht der Träger des Namens und doch zugleich er selber. Name ist das not-wendige Mittel, der not-wendige Weg zum Menschen.

Hier wird das Menschsein definiert als Bezogenheit; als Bezogenheit aber ist es Eröffnung. Was also sprachlich Abgrenzung zu sein scheint, wird tatsächlich als Weg der Eröffnung von Bezogenheit zur Definition des konkreten Menschseins. Der Name verbindet, ehe er das Eigentümliche *dieses* Menschen bezeichnet. So können wir es auch dem bekannten Beispiel des Hekiganroku entnehmen⁷:

Kyōzan fragte Sanshō: ‚Was ist dein Name?‘ Sanshō antwortete: ‚Mein Name ist Kyōzan.‘ ‚Kyōzan‘, sagte dieser, ‚das bin doch ich!‘ ‚Gut‘, antwortete Sanshō, ‚dann ist mein Name Sanshō.‘ Kyōzan brüllte vor Lachen.

Im merkwürdigen Namenstausch kommt es zu einem eigenartigen Ereignis: Die Selbstbenennung mit dem fremden Namen bezeichnet die gelungene Kommunikation zwischen beiden. In einem Kommentar zu diesem Text heißt es: „(Sanshō) raubte zur selben Zeit den Namen und das Sein“, und K. Nishitani fügt hinzu: „Jemanden nach seinem Namen fragen bedeutet auch, sich sein Sein zu eigen zu machen.“ Damit aber ist, wo „Ich“ bin, das „Du“, und wo das „Du“ ist, auch das „Ich“. Die Verschränkung ist so eng, daß am Ende das Ich erst in ihr, im Du als dem Nicht-Ich, wahres Ich wird. Die paradoxe Sprache zeigt hier in der Loslösung vom Ich zugleich den Weg zur wahren Identität an: Ich- und Selbstlosigkeit erweisen sich damit zugleich als wahres Ich und Selbst. Was hier angesprochen wird, ließe sich in zwei Richtungen vertiefen:

⁶ R. Okochi, a. a. O. 279.

⁷ Vgl. H. Waldenfels, a. a. O. 110; dort die folgenden Zitate 111.

– Es ließe sich zeigen, daß die eigentümliche paradoxe Sprache des Zen, wie sie im Kōan oder auch im Mondō⁸ offenkundig wird, stets im Dienste der Eröffnung von tieferer Kommunikation steht. Diese aber ist nicht ohne Loslösung zu erlangen.

– Es ließe sich in gleicher Weise zeigen, daß sich das Moment der Eröffnung größerer Tiefendimensionen auch in den Redeweisen Jesu, seinen Gleichnissen, aber auch in seinen die Plausibilitätsstrukturen sprengenden „Großtaten“, den Wundern, kundtut. Die Antwort, die sich K. Nishitani auf das paulinische Wort des Galaterbriefes: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir“ (2, 20) und auf seine Anfrage im Anschluß an dieses Wort: „Darf ich Sie fragen: Wer spricht da?“ von deutschen Theologen erhoffte, dürfte ebenfalls in dieser Richtung zu suchen sein⁹.

Doch anstatt sofort dem Gefälle dieses Gedankenganges nachzugeben, soll zunächst erneut die kritische Ausgangsüberlegung aufgegriffen werden. Wir tun dies im Rückgriff auf das „Gespräch von der Sprache“, das M. Heidegger als „Dialog zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ aufgezeichnet hat¹⁰. Dort heißt es:

F(ragender): Benötigen Sie Begriffe?

J(apaner): Vermutlich ja; denn seit der Begegnung mit dem europäischen Denken kommt ein Unvermögen unserer Sprache an den Tag.

F: Inwiefern?

J: Es fehlt ihr die begrenzende Kraft, Gegenstände in der eindeutigen Zuordnung zueinander als wechselweise über- und untergeordnete vorzustellen.

F: Halten Sie dieses Unvermögen im Ernst für einen Mangel Ihrer Sprache?

J: Bei der unausweichlich gewordenen Begegnung der ostasiatischen Welt mit der europäischen verlangt Ihre Frage gewiß eine eindringliche Überlegung.

⁸ „Kōan“ (chin. Kung-an) bedeutet ursprünglich „öffentliche Bekanntmachung“, „öffentlicher Aushang“, dann allgemeines „Modell“, „früheres Beispiel“ und bezeichnet dann Anekdoten, Dialoge und Handlungsspiele aus der Zengeschichte, die bei der Überprüfung des Erleuchtungsstandes bzw. des Tiefengrades der Meditation eine Rolle spielen. „Mondō“, „Frage und Antwort“, wird in diesem Zusammenhang der vor allem im Rinzi-Zen geübte Meister-Schüler-Dialog genannt. Vgl. dazu H. Waldenfels, a. a. O. 42. 166–170.

⁹ Vgl. ebd. 199.

¹⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 83–155; Zitat: 86 f.

- F: Sie rühren jetzt an eine Streitfrage, die ich mit Graf Kuki oft erörterte, die Frage nämlich, ob es für die Ostasiaten nötig und berechtigt sei, den europäischen Begriffssystemen nachzujagen.
- J: Es scheint so, als gäbe es angesichts der modernen Technisierung und Industrialisierung aller Erdteile hier kein Ausweichen mehr.
- F: Sie reden vorsichtig und sagen: Es scheint . . .
- J: Allerdings. Denn immer bleibt noch die Möglichkeit, daß von unserem ostasiatischen Dasein her gesehen, die uns mitreißende technische Welt auf das Vordergründige sich beschränken muß und . . . daß . . .
- F: . . . dadurch eine wahrhafte Begegnung mit dem europäischen Dasein trotz aller Angleichungen und Vermischungen doch nicht geschieht.
- J: Vielleicht gar nicht geschehen kann.
- F: Dürfen wir dies so unbedingt behaupten?

Auch dieses Gespräch endet letzten Endes im Hinweis auf das Schweigen. Dabei wird das Wesen der Sprache im Anklang an die japanische Vokabel für „Wort“, „kotoba“, beschrieben als „Blütenblätter, die aus der lichten Botschaft der hervorbringenden Huld gedeihen“. Um dorthin zu gelangen, müssen jedoch die Sprechenden aus der in Heideggers Gespräch angesprochenen Situation abgeholt werden.

Dieser Aufgabe widmet sich seit Jahrzehnten die Reflexion einer Reihe von neuzeitlichen japanischen Philosophen, zumal der Kyōto-Schule. Sh. Ueda zitiert aus dem Frühwerk Nishidas, des Gründers dieser Schule, den Satz¹¹:

Ich möchte versuchen, alles dadurch zu erklären, daß die einzig wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist.

In diesem Satz findet Ueda eine Bewegung am Werk, die drei Ebenen durchläuft:

- (A) Im innersten Kern die Ebene der reinen Erfahrung als Ereignis: Sehen, Hören . . .

¹¹ Sh. Ueda, *Das „Nichts“ bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereichs von Theologie und Philosophie: D. Papenfuss/J. Sörring*, a. a. O. 257–266; Zitat: 263.

– (B) Die Ebene der erkenntnismäßigen Realisierung dessen, was die reine Erfahrung ist. Diese Realisierung geschieht in der Form eines Ur-Satzes. Als Zen-Spruch könnte er lauten: „Unendliche Weite, nichts ist verborgen.“ In Nishidas philosophischer Sprache lautet er: „Die einzig wirkliche Wirklichkeit ist die reine Erfahrung.“

– (C) Die neue Ebene der Philosophie, das heißt, des Versuchs, „alles dadurch zu erklären, daß die einzig wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist.“ Von dem auf der zweiten Ebene artikulierten Ur-Satz her geschieht der Ausgriff auf das Ganze, eröffnet sich die Möglichkeit eines Weltentwurfes und einer entsprechenden Logik. Mit dem Anspruch, eine prinzipielle Wissenschaft des Ganzen zu entfalten, verwirklicht Nishida das Wesen der westlichen Philosophie.

Ueda macht nun darauf aufmerksam, daß der Zusammenhang von A–B–C von A nach C und C nach A zweimal durchlaufen werden kann:

Einmal kann der Weg von der Zenerfahrung über die Selbstartikulierung der Erfahrung in einem Ur-Satz weitergetrieben werden in den Bereich des Nicht-Zen und dort zu einem zen-inspirierten Versuch der Weltklärung und -gestaltung führen.

Es kann aber auch der umgekehrte Weg versucht und in der Richtung C–B–A gedacht werden. In diesem Fall besteht zwischen der C- und B-Ebene insofern eine Ähnlichkeit, als beide sich satzhaft und somit als gedacht präsentieren. Dagegen eröffnet sich von B nach A eine Kluft, die die Einladung in sich birgt, „das Un-denkbare durch das Nicht-denken zu denken“. Damit gelangt das philosophische Denken an den Rand des Undenkbaren; das philosophische Sprechen kündigt das Unaussprechliche an.

Auch die christliche Theologie kennt dieselben beiden Bewegungen:

Vom Hören und Sehen (A) führt der Weg zur Kunde (B) und von dort unter Verwendung philosophischer Begriffe und Formeln zum dogmatischen System (C)¹². Für den durchschnittlichen abendländischen Christen gehört der Nachvollzug dieser Bewegung zu den großen Nöten, die ihn heute plagen. Immer hörbarer wird die Frage gestellt, welche Wirklichkeit bzw. Erfahrung dem System und der Kunde des Christentums entspricht. Die Not mit den Formeln offenbart sich bei genauerer Prüfung als eine Not der grundlegenden Erfahrung. Das aber hat den Blick für die Tatsache ge-

¹² Eine gute Illustration stellt 1 Jo 1, 3 f. dar: „Was wir *gesehen* und *gehört* haben (A), das tun wir euch *kund* (B), damit ihr Gemeinschaft mit uns habt . . . Und das wollen wir euch *schreiben* (C) . . .“ Gerade die johanneische Briefform („schreiben“) enthält bereits die Grundzüge argumentativer Darstellung und erläutert, worin Christsein besteht und worin nicht. Vgl. auch H. Waldenfels, a. a. O. 183–189.

schärft, daß der Ruf nach einer Hinführung zum ursprünglichen Geheimnis existentiell von größerer Bedeutung ist als das Verständnis der dieses Geheimnis zur Sprache bringenden Formeln.

Die Theologie geht demnach nicht nur den Weg von A nach C, sondern muß sich umgekehrt in viel stärkerem Maße um den Weg von C – den Sätzen – nach A – der Erfahrung – bemühen. Mit K. Rahner können wir die Theologie im zweiten Sinne „mystagogisch“, d. h. Wegweisung ins Geheimnis nennen. Einer Theologie, die sich selbst im Her und Hin, d. h. vom unsagbaren Geheimnis zur Sprache in dieser Welt und von der Sprache dieser Welt zum unsagbaren Geheimnis hin vollzieht, wird auch das Gespräch mit dem Buddhismus leichter. Denn in diesem Hin und Her erweist sich die Theologie als ein theoretisches und zugleich praktisches Geschehen. Es konkurriert nicht mehr eine systematisch-theoretische Theologie christlicherseits mit einem reinen Praxisvollzug buddhistischerseits. Vielmehr stehen christliches Denken und buddhistisches Tun in gleicher Weise im Dienste der grundlegenden Inspiration, sei diese Inkarnation Gottes oder Erleuchtung genannt. Die Herausforderung des Buddhismus läge an dieser Stelle darin, daß er die Christen an das notwendige Mühen um die Mystagogie erinnert. Umgekehrt erinnern aber die Christen die Buddhisten daran, daß ihr Weg der Erleuchtung ein Weg ist, dessen Licht auf den Marktplatz der Welt fällt und sich dort in der Vielfalt der Menschen und Dinge, ihrer Worte und Taten widerspiegeln möchte.

Dieses vorausgesetzt, muß aber dann heute die Frage zugelassen werden, wie sich die Zenübung zu Christentum und Buddhismus verhält¹³.

II. Zenübung zwischen Zenbuddhismus und Christentum

Ohne Zweifel ist die Verbreitung der Zenübung in Europa ein wesentliches Moment, das zur Erneuerung einer meditativen Praxis in Europa beigetragen hat. Diese Tatsache verbindet sich mit folgenden Betrachtungen:

- Die Meditation erscheint nicht mehr ohne weiteres als religiöses, gott-orientiertes Geschehen.
- Die Meditation erscheint weithin als anthropologische Vertiefung, Erneuerung, Innenschau, Selbsterkenntnis und Selbstbegründung.
- Die Meditation fügt sich damit in den Prozeß autonomer Selbstverwirk-

¹³ Daß es sich angesichts der Einweisung in Wortlosigkeit vom Standpunkt des Übenden her um eine ärgerliche Ablenkung handelt, wenn über das Wortlose erneut Worte gemacht werden, gehört zu den Begleitumständen unserer heutigen Zeit, die nach rationalen Begründungen und Motivationen des Handelns ruft.

lichung ein und wird entsprechend vielfach als eine Technik der Einübung solcher Selbstverwirklichung propagiert.

– Eine als Technik verbreitete Meditationsübung, die im Dienste der Entfaltung des ganzen Menschseins steht, kann zugleich das Augenmerk auf besonders gefährdete Stellen des Menschseins wie die psycho-somatischen Verknotungen, die Gesundheit, die Nüchternheit des Denkens, die Überprüfung der Emotionen und Antriebskräfte, den Kommunikationsprozeß u. ä. richten.

– Der Eindruck reiner Technik wird dadurch vertieft, daß bewußt Abstand gesucht wird von allen zerstreuen und zertrennenden Inhalten und das Ideal dann in der Überwindung der vielen Worte, Wörter und Vorstellungen bzw. in der Sammlung im Gegenstandslosen und Sprachlosen besteht.

– Die Gegenstandslosigkeit und Wortlosigkeit der Übung macht die so geübte Meditation zu einem für alle Menschen beghebaren Weg, unabhängig von ihrer religiösen Herkunft und Zugehörigkeit.

Die hier gemachten Beobachtungen lassen sich erläutern an Yoga und Zen, aber auch an einigen Gruppierungen der neueren religiösen Szene wie der Transzendentalen Meditation oder der Scientology Church, die alle je auf ihre Weise den Anspruch weltanschaulicher Neutralität, aber wissenschaftlicher Verankerung erheben. Yogakurse werden seit langem an vielen Volkshochschulen angeboten. Die Transzendente Meditation wird auf Ärztekongressen ebenso diskutiert wie auf Volkshochschulveranstaltungen. Die Scientology Church trägt ihren Wissenschaftsanspruch in ihrer Selbstbezeichnung und ist hier zu nennen, auch wenn das Moment der Meditation zunächst weniger auffällt.

Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, Zen in diesem Zusammenhang zu nennen. Doch auch eine „ungegenständliche Meditation“¹⁴ wie Zen wird in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext geübt. Dieser aber ist trotz der in der ganzen Welt zu beobachtenden Tendenz zu einer einheitlichen Weltzivilisation in Japan und Europa nicht derselbe.

In Japan steht die Zenübung von ihrer Herkunft her in einem eindeutigen buddhistisch orientierten Horizont. Der dem Bodhidharma zugeschriebene Grundsatz gilt auch heute noch:

¹⁴ So lautet die Überschrift der „Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag“: G. Stachel (Hrsg.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation*. Mainz 1978.

Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,
unabhängig von Wort und Schriftzeichen:
Unmittelbar des Menschen Herz zeigen –
die eigene Natur schauen und Buddha werden.

Nicht die Absage an Überlieferung überhaupt steht also zur Debatte, sondern die Berufung auf eine von Geist zu Geist vermittelte Überlieferung, die durch einen Meister auch im Schüler in der Stunde seiner Erleuchtung den Meister erkennen läßt. Die Treue zum Ursprung macht es verständlich, daß im heutigen Japan Zen gleichsam auf zwei Ebenen verhandelt wird, ohne daß diese hinreichend zueinander vermittelt werden:

- auf der Ebene der reinen Übung,
- auf der Ebene philosophischer Reflexion.

Eine genaue Prüfung der Literatur zeigt aber, daß auch die heutigen Zenmeister sich wenig um diejenigen kümmern, die das Problem der Vermittlung zwischen Übung und heutigem Leben und Denken beschäftigt. Umgekehrt finden sich etwa bei den Philosophen der Kyōto-Schule kaum Hinweise auf die Lehren und Praktiken der heutigen Meister. Der Erfolg ist, daß die Frage der Vereinbarkeit von Buddhismus und Christentum kaum bewußt erörtert wird. Das entscheidende Argument scheint die Praxis selbst zu liefern: Christen wie Enomiya-Lassalle und seine Schüler haben jahrelang als Christen Zen geübt, und etliche von ihnen erfreuen sich in ihren Erfahrungen der Anerkennung durch Zenmeister. Entsprechend dem Prinzip, daß gegen Tatsachen Argumente nichts vermögen, müßte der Tatsachenbeweis ausreichend erscheinen.

Nun leben wir aber in einer Welt, in der es kein Frageverbot gibt. Der moderne europäische Mensch sieht es gar als sein Privileg an, alles fragen zu dürfen, jeden fragen zu dürfen und selbst falsch gestellte Fragen fragen zu dürfen. Wer nicht als intolerant, arrogant, autoritär oder unbarmherzig erscheinen will, muß sich den Fragen stellen. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Zenübung und Christentum ist somit nicht einfach mit dem Verweis auf die Praxis ausgeräumt. Denn:

- Selbst wenn die ungegenständliche Meditation eher als eine Methode im Sinne einer Technik anzusehen wäre, setzt eine solche Methode einen Ausgangspunkt voraus, der auf jeden Fall in der Welt der Gegenstände liegt.
- Die Beschreitung eines Weges setzt voraus, daß entweder das Ziel einladend erscheint oder doch der Aufbruch aus anderen Gründen sinnvoll oder notwendig ist. Der Buddhist geht diesen Weg, weil er die Welt als leidvolle und leidenschaftende wahrnimmt, zugleich aber um die Begrün-

dung des Leidens weiß und schließlich den Aufbruch aus dem Leiden als sinnvoll erkennt. Er handelt folglich aus einem bestimmten Welt- und Menschenbild heraus, das aber nicht ohne weiteres das Welt- und Menschenbild des Christen ist.

– Die rechte Motivation, den Weg zu beschreiten, die also der Übung vorausgeht, ist verbunden mit einer ethisch zu nennenden Grundhaltung, die sich einmal der Wirklichkeit stellt, wie sie ist, die sodann die Bereitschaft zu notwendiger Veränderung in sich trägt, die man selbst vornimmt oder aber auch an sich geschehen läßt, und die deshalb die Fähigkeiten der Loslösung, der Öffnung und Hingabe entfaltet.

In einer relativ homogenen Kulturlandschaft, deren religiöse Situation von einer nicht problematisierten einheitlichen Grundstimmung durchzogen ist, werden Selbstverständlichkeiten dieser Art selten genannt; sie geben einfach den Rahmen der Übung ab. In einer sogenannten pluralistischen Gesellschaft wie der unseren sind die Fragen nach Welt- und Menschenbild, nach Sinngebungen und ethischen Grundprinzipien aber nicht mehr einfach vorauszusetzen. Sie dürfen auch im Hinblick auf die meditative Praxis nicht übersprungen werden. Auf keinen Fall aber darf der Eindruck erweckt werden, als ob eine erlernte Technik allein, deren konkrete Beobachtung dann gar noch mit Hilfe technischer Überprüfungen wie EKG, EEG u. ä.¹⁵ sichergestellt wird, zur Wiedererlangung des verlorenen wahren Menschseins führe.

Hier aber zeigt sich der Berührungspunkt, wo sich die Zenübung vor dem Hintergrund neuer religiöser Erfahrungen selbst bewähren muß, will sie sich nicht mißverständlicherweise im Brei säkularisierter Selbstfindungsmethoden wiederfinden. Es bedarf der Antwort auf die Vermutung J. van Bragts, Zen könne „wahrscheinlich als die am radikalsten säkularisierte geistliche Bewegung auf der Welt bezeichnet werden“¹⁶. Vorausgesetzt, diese Vermutung würde stimmen, dann würden die vielfach beigebrachten Analogien in der Geschichte der christlichen Mystik nichts mehr einbringen. Die Frage ist in der Tat: Als was wird Zen *heute* in Europa rezipiert?

Es bedarf der Antwort auf die Frage, was es bedeutet, daß bislang nur Zenbuddhisten Zenmeister waren, aber heute, wie es scheint, der Meisterstab von buddhistischen Meistern aktiven Christen weitergereicht wird. Analog zur bekannten christlich-theologischen Frage nach der Heilsmög-

¹⁵ EKG = Elektrokardiogramm, EEG = Elektroenzephalogramm, Ergebnisse aus Messungen und Aufzeichnungen der Aktionsströme des Herzens bzw. des Gehirns, die inzwischen auch zur Beobachtung der Meditationsauswirkungen im psychosomatischen Bereich eingesetzt werden.

¹⁶ J. van Bragt, *Tangenten an einen vollkommenen Kreis*: G. Stachel, a. a. O. 382.

lichkeit *trotz* nichtchristlicher Religionen, *in* ihnen oder sogar *durch* sie, wäre hier zu fragen: wenn z. B. P. Enomiya-Lassalle seine Anerkennung als Zenmeister erlangt, ist er es *trotz* seines Christseins, *in* seinem Christsein oder sogar *durch* sein Christsein?

Ich habe bei anderer Gelegenheit auf die psychologischen Gefährdungen aufmerksam gemacht, denen Menschen ausgesetzt sind, die sich ohne Überprüfung ihrer ethischen Grundeinstellung einem gegenstandslosen Bewußtsein öffnen¹⁷. Ich habe auch zu zeigen versucht, daß die Zenübung selbst offen sein kann für den Vollzug des christlichen Glaubens¹⁸ und darauf hingewiesen, daß diese Aussagen nicht durch die Berufung auf Grenzgänger vom Christentum zum Buddhismus und umgekehrt zurückgewiesen werden können. Es muß aber der europäische Christ dem Zenbuddhisten die Frage vorlegen dürfen, ob es in seinen Augen noch genuines Zen ist, wenn der Christ als Christ auch in der Zenübung nicht aufhört, Gott anzurufen. Und es muß auch, wenn diese Frage Gott zu sehr als Objekt vorstellen sollte, die Frage erlaubt sein, warum der Christ sich in seiner Schweigegestalt in der Gegenwart *Gottes* fühlen darf. Sind das aber nicht Fragen, die die Gemeinsamkeit von christlichem und buddhistischem Zen stören oder gar zerstören?

Wir geraten hier in der Tat wieder in jenen delikaten Bereich, wo unbeachtete Worte zerstörerisch wirken können, weil sie trennen und unterscheiden und eben nicht sammeln. Gibt es aber nicht auch eine notwendige *Auseinandersetzung*, um sich dann erst recht *zusammensetzen* zu können? Muß nicht der Buddhist ebenso wie der zenübende Christ in jene Haltung der Barmherzigkeit gerufen werden, wo das eigentliche Nicht-Denken nicht zur Denkfaulheit wird¹⁹? Der christliche Theologe und Verkünder ist oft gemahnt worden, nicht das göttliche Geheimnis dort ins Spiel zu bringen, wo der Mensch eingeladen ist nachzudenken. Es kann aber dann dem abendländischen Menschen die kritische Nachfrage gegenüber der Meditationseinladung nicht verwehrt werden, die er sonst im religiösen Bereich heute zu stellen gewohnt ist.

Wir stoßen hier erneut auf die gegenläufige Bewegung, der wir bereits im ersten Teil, als von der Rolle der Sprache die Rede war, begegnet sind:

Der abendländische Christ fordert mit der ihm vertrauten Haltung des Nachfragens und Nachdenkens den ostasiatischen Buddhisten heraus, über den eigenen Kulturkreis hinaus kommunikationsfähig zu werden, indem er sich müht, Maßstäbe für das rechte Handeln, nicht nur zu finden, sondern auch auszusprechen. Denn es ist ja nicht zu übersehen, daß es durchaus

¹⁷ Vgl. H. Waldenfels, *Meditation – Ost und West*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1975, 34–40.

¹⁸ Vgl. H. Waldenfels, *Christlicher Glaube und Zen*: G. Stachel, a. a. O. 405–418.

¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts* 153.

praktische Weisen von Unterscheidungen gibt, die aber bislang eher als Regeln orthopraktischer Art (d. h. das rechte *Tun* unterscheidend) denn als ausformulierte Regeln in Richtung der Orthodoxie (d. h. die rechte Lehre und das rechte Sprechen betreffend) zu verstehen sind.

Auf der anderen Seite darf der Christ über seinen vielfältigen Fragen nicht die Einladung zur schweigenden Übung überhören. Diese ist ja keineswegs nur eine Übung des Sitzens; vielmehr zeigen die demonstrierten Wege des Schreibens – *Shodō* –, der Verteidigung – *Kendō* – oder der Zielverfolgung – *Kyūdō* –²⁰, daß im Grunde genommen alle Verrichtungen des menschlichen Lebens zu Wegen werden können. Es muß also der Abendländer die Zucht des Schweigens wieder lernen, das jedoch kein stummes Schweigen, sondern ein erfülltes Schweigen ist.

III. Die christliche Rede von Gott

und die zenbuddhistische Absage an das Heilige

Wir können als Christen keinen Dialog mit Zenbuddhisten führen, ohne Gott zur Sprache zu bringen, weil es unser Glaube ist, daß unser Gott selbst als Wort in die menschliche Gemeinschaft eingetreten ist. Die christliche Rede vom Unausagbaren mündet in die Rede von Gott, der Wort ist (Jo 1, 1). Christen sprechen daher weniger vom Verhältnis von Wort und Nicht-Wort, sondern vom Wort in den Wörtern, vom Wort selbst im Nicht-Wort des Schweigens, folglich von der Tiefendimension der Rede vom Wort, das selbst im Unausagbaren und im Schweigen noch *zur Sprache* kommt.

Nun wird niemand dem Buddhismus vorwerfen, daß das Wort Gott in seinem Vokabular fehlt. Wohl wird man der Absage an Gott, wie wir sie oben in der jüngsten Feststellung des *Dalai Lama* vernommen haben, oder auch der Rede von einem buddhistischen Atheismus begegnen müssen²¹. Die Frage ist einmal: Was bedeutet das Fehlen oder Ablehnen des Gottesnamens im Buddhismus? Sodann vertiefend: Welcher Gott wird in unserer Zeit verneint?

Zur Klärung der Frage können wir auf das Eingangskapitel des Hekiganroku zurückgreifen, das zwar nicht von Gott, wohl aber vom Heiligen spricht²²:

Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma:
Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit?

²⁰ Vgl. Anm. 2.

²¹ Vgl. Sh. Hisamatsu, *Atheismus*; ZMR 62 (1978), 268–296.

²² Bi-Yün-Lu, *Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Übersetzung v. W. Gundert. München 1964, Bd. 1, 37.

Bodhidharma sagte:
Offene Weite – nichts von heilig.

Der Kaiser fragte weiter:
Wer ist das „Uns-gegenüber“?

Bodhidharma erwiderte:
Ich weiß es nicht.

Das Wort erinnert an die achte Station eines anderen klassischen Zen-textes, der den Weg der Erleuchtung als Ochsenpfad darstellt. Auf dem achten Bild sind Ochs und Hirt verschwunden. Was bleibt, ist ein leerer Kreis, Zeichen der Überwindung aller Unterscheidungen, der Einheit und Vollkommenheit, der Leere und Fülle. Im 3. Lobgesang zu diesem Bild heißt es²³:

Heiliges, Weltliches spurlos verschwunden.
Im Unbegangenen endet der Weg.

Sh. Hisamatsu hat diese Verneinung des Heiligen in Zusammenhang gebracht mit der christlichen Rede von Gott²⁴. Gott aber ist für ihn wie für viele seiner Kollegen in Kyōto der Gott, wie er in der Dialektischen Theologie vorgestellt wird: der Ganz-Andere, der als Absoluter total von seiner Welt Getrennte, der Transzendente, das Gegenüber, in diesem Sinne das „Objectum“, wörtlich: das „Entgegengeworfene“ des Menschen. „Heilig“ ist hier Gegenbegriff zum „Profanen“, zum Außer- oder Nichtgöttlichen. Die Trennung von „fanum“ und „pro-fanum“, Heiligtum / Tempelbezirk und Nicht-Tempel / Welt wird hier aufgehoben, weil das einzig Wirkliche überall gegenwärtig ist. Gott bzw. das Göttliche kann in dem Sinne auch kein radikales Gegenüber des Menschen sein, als es keine von der Welt radikal getrennte Wirklichkeit ist.

Sh. Ueda hat aber bereits im 5. Salzburger Humanismusgespräch darauf hingewiesen, daß das buddhistische Nicht-Unterscheiden von „heilig“ und „profan“ in der modernen Gesellschaft in eine zerstörerische Nicht-Unterschiedenheit umzuschlagen droht²⁵. Die neue Nicht-Unterschiedenheit aber stammt aus der Verbindung der buddhistischen Nicht-Unterscheidung mit dem aus der westlichen Welt übernommenen „subjektiven Selbstverständ-

²³ *Der Ochs und sein Hirte*. Übersetzung von K. Tsujimura/H. Buchner. Pfullingen 1973, 42.

²⁴ Sh. Hisamatsu, *Zen as the Negation of Holiness: The Eastern Buddhist*. N. S. X/1 (1979), 1–12.

²⁵ Sh. Ueda, *Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung. Zur gegenwärtigen geistigen Situation Japans*: O. Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* Graz/Wien/Köln 1971, 233–275; Zitate: 269 und 270.

nis des Menschen und der technisch-technologischen Weltbemächtigung“:
Es

verkehrt sich das ursprüngliche Un-Unterscheiden, das Selbst selbstlos nicht vom Anderen zu unterscheiden, zum Un-Unterscheiden, das Andere selbstisch nicht vom Selbst zu unterscheiden.

Es gibt also ein Nicht-Unterscheiden, in dem einer in „Selbstlosigkeit“ das Wort hat für den Buddhisten einen ontologischen wie einen ethischen Beiklang – sich nicht (mehr) vom Anderen unterscheidet, sondern sich mit ihm identifiziert: Haltung des Erbarmens, des Mitleidens und der Solidarität mit aller Kreatur. Es gibt aber auch ein Nicht-Unterscheiden, in dem einer sich in *selbstsüchtig-egoistischer* Weise des Anderen bemächtigt und ihm seine Identität raubt: Gefahr der Zerstörung jener Nicht-Unterscheidung, die das Ideal des ursprünglichen Buddhismus vor Augen hatte.

Diese Warnung gehört in das Gespräch um Gott und das Heilige hinein, will man nicht zu voreiligen Fehlschlüssen kommen. Denn diese Warnung bezeugt erneut: Der Leerraum oder die Offenheit, der der Meditierende ausgesetzt ist, bleibt für den Außenstehenden ambivalent. Christlich gesprochen kann die Leere un-heilig, heil-los, gott-los sein; der Verdacht, Zen sei eine radikal säkularisierte geistliche Bewegung, würde sich dann bestätigen. Sie kann aber auch die selbst-lose Offenheit der leeren, offenen Hände sein, das reine Herz, die reine Erwartung, die reine Erfahrung, in der das aktive Ich untergegangen ist und alles Dürre zu blühen beginnt – so wie das letzte Bild des Ochsenpfades den Mann mit den offenen Händen beschreibt, der den Marktplatz der Welt betritt²⁶:

Mit entblößter Brust und nackten Füßen kommt er herein auf den Markt.

Das Gesicht mit Erde beschmiert, der Kopf mit Asche über und über bestreut.

Seine Wangen überströmt von mächtigem Lachen.

Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen,
läßt er jäh die dürren Bäume erblühen.

Wer in Europa Zen propagiert, sollte sagen, wie er es sieht; denn wir leben kaum noch in der ursprünglichen Natur, wie sie war; diese ist vielmehr durch Kulturen überlagert, die die Natur nicht lassen, wie sie ist, sondern so machen, wie Menschen sie haben wollen. Ist aber die entgöttlichte, zum Material menschlicher Gestaltung degradierte Natur wirklich die Natur, von der es in den konkreten Erfahrungssätzen des Zen heißt: „Die Blumen

²⁷ Vgl. dazu ausführlicher meine Anfragen in *H. Waldenfels*, a. a. O. 158 f. 182.

blühen, wie sie blühen“ oder „Die Weide ist grün, die Rose ist rot“? Hier verstellen „weltliche“ Sätze wie die gerade zitierten mehr als sie eröffnen. Denn sie kommen jener abendländischen Welteinstellung entgegen, die einerseits mit Namen wie Säkularisierung, Entmythisierung, sodann aber auch als Hominisierung, Urbanisierung, Technisierung, Automatisierung, jedenfalls als ein Prozeß der Bemächtigung der Welt durch den Menschen beschrieben wird.

Inzwischen beginnt aber auch bereits ein gegenläufiger Begriff zu wirken. Gar manch einer spürt, daß die Absetzung Gottes unweigerlich die Absetzung des Menschen nach sich zieht. Unter den Trümmern der vom Menschen noch nicht ganz zerstörten Naturwelt entdecken wir verschüttete Wirklichkeiten und Werte. Es gibt Erinnerungen an andere Möglichkeiten der Welteinstellung, etwa die franziskanische Einstellung, in allen Dingen der Natur Brüder und Schwestern zu entdecken, oder die ignatianische Haltung, „Gott zu finden in allen Dingen“. Ist nicht der tolle Mensch Nietzsches immer noch unterwegs und sucht mit der Laterne am helllichten Tag nach den Spuren Gottes? Das Requiem Gottes wird jedenfalls verhalten gesungen.

In dieser Situation sind Christen gefragt, von ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben. Sie können, wollen sie sich nicht als Christen verleugnen, nicht anders als auf je ihre Weise von Gott zu sprechen. Dabei geht es angesichts der Zen Übenden nicht um theologische Aussagen, die – wenn nachträglich formuliert – oft genug die Wirklichkeit verstellen. Es geht nicht um die Rede von Ferne und Nähe, Transzendenz und Immanenz, Ab-solutheit u. ä., auch wenn sie zunächst im Sinne der Abwehr verengter Gottesbilder und -vorstellungen verstanden ist. Wohl kann auch eine solche – nach unseren früheren Ausführungen auf der Ebene C anzusiedelnde – Rede als eine wegeröffnende Rede verstanden werden, die von dem, was nicht Gott ist, spricht, um so erst recht Raum zu schaffen für das Vernehmen der Kunde (B) und die Einweisung in die je neue Erfahrung (A) dessen, was in buddhistischer Logik dann als „Wort-als-Nicht-Wort, Nicht-Wort-als-Wort“ oder auch „Wort, deshalb Nicht-Wort; Nicht-Wort, deshalb Wort“ anzusprechen wäre²⁷. Dabei geht es dann nicht mehr um die Rede über Gott, wohl aber um die Weise der Zuwendung.

Die Tagung, auf der diese Gedanken vorgetragen wurden, fand am Ende der Festwoche anlässlich der 800-Jahrfeier der Hildegard von Bingen statt. In ihrer Grabeskirche in Eibingen hängt über dem Hochaltar die Kopie jenes Bildes, das Hildegard zur zweiten Schau des 2. Buches von „Scivias“, ihrem Hauptwerk²⁸, entworfen hat: Mandalaförmig ein großer

²⁷ Vgl. dazu ausführlicher meine Anfragen zu *H. Waldenfels*, a. a. O. 158 f. 182.

²⁸ Vgl. *Hildegardis Scivias* (= CChr XLIII). Turnhout/Paris 1978, 124–132.

Kreis, der sich nach innen hin in kleineren, wellenförmigen Kreisen verjüngt, außen silberfarben: „überhelles Licht“, innen goldfarben: „funkelnde Lohe“, im Zentrum licht- und feuerdurchflutet eine Menschengestalt: für Hildegard Bild des dreifaltigen Gottes. Nur wer eine gewisse Ahnung von dem hat, was hier – symbolhaft – ausgesagt wird, kann vielleicht ein behutsames Gespräch über das achte Bild des schon genannten Ochsenpfades der Erleuchtung: den großen, leeren Kreis, der auch wie eine Sonne leuchtet, beginnen und dann die folgenden zwei letzten in das Gespräch einbeziehen. Jenes Gespräch wäre dann von seiten des Christen eine aus der Gottbegegnung überfließende Weise der Liebe und von seiten des Buddhisten in der Erleuchtung geborene Barmherzigkeit.

Christliche Verständigung

Überlegungen zu einem innerkirchlichen Ökumenismus

Eugen Biser, München

Der vieldiskutierte ‚Fall Küng‘ ist nicht zuletzt ein Fall der religiösen Sprache und Kommunikation. Denn die scharfe Polarisierung der Meinungen, die sich während der immer weitere Kreise erfassenden Diskussion herausbildete, ist nicht nur ein Zeichen dafür, daß sich an der zur Debatte stehenden Frage die Geister scheiden, sondern vor allem auch ein Symptom des Unvermögens, strittige oder doch zum Streitobjekt hochstilisierte Glaubensfragen auf eine konstruktive Weise auszutragen, die das Eigeninteresse zügelt und das ‚Mitspracherecht‘ des anderen achtet. Zumindest sollte man einander im Rahmen eines Glaubensgesprächs – also eines Gesprächs, das vom gemeinsamen Glauben an den Gott der Menschenfreundlichkeit und Liebe getragen ist – als ‚Minimalvorgabe‘ zugute halten, daß sich keiner aus bloßer Streitlust zu Wort meldet, so daß jederzeit die Möglichkeit besteht, im Wogengang der Emotionen das Sachinteresse zur Geltung zu bringen.

Aber auch dies lehrt der ‚Fall Küng‘: daß sich die Wogen der Erregung mit dem bloßen Willen zur Versachlichung noch nicht glätten lassen. Denn offensichtlich kommen bei einem Disput wie dem gegenwärtigen Schwierigkeiten ins Spiel, die mit Bekundungen des guten Willens allein nicht