

Aktuelle Fragen der Zen-Unterweisung

Sind christliche Zen-Lehrer Kolonisatoren?¹

AMA Samy, Perumalmalai/Indien

Der Autor ist Jesuit, Priester und Zen-Meister. Er kann auf eine langjährige Erfahrung als Zen-Lehrer zurückblicken und hat mehrere Bücher zu diesem Thema veröffentlicht. AMA Samy studierte Zen unter Yamada Ko'un, der der Sanbo Kyodan-Schule angehörte, und wurde von diesem als Zen-Lehrer autorisiert. Nach dessen Tod verließ er Sanbo Kyodan, um schließlich seine eigene Zen-Schule, Bodhi Sangha, zu gründen. Er lebt und unterrichtet im Bodhi Zendo, Perumalmalai, Kodaikanal, Indien und kommt auch regelmäßig nach Europa, um dort Zen zu lehren. Im ersten Teil seines Beitrages setzt sich AMA Samy kritisch mit dem jüngst erschienenen Buch „Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern“ auseinander. Die meisten der Lehrer, die sich in diesem Buch äußern, sind ihm persönlich bekannt. Im zweiten Teil stellt er seine eigene Auffassung einer authentischen Zenpraxis von Christen und Christinnen vor. Insbesondere diese Darlegungen laden zu einer vertieften, theologisch unterscheidenden und spirituell-praktischen Diskussion ein. Weiterführende Beiträge dazu sind der Redaktion willkommen.

Die Schriftleitung

I. Erfahrungsberichte von Zen-Lehrern

Das Buch *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*² handelt von den Erfahrungen christlicher Zen-Meister, die überwiegend in den deutschsprachigen Ländern Deutschland, Österreich und der Schweiz unterrichten. Unter den Lehrern sind Männer wie Frauen, Katholiken und Protestanten, Priester wie auch Nichtpriester. Viele der Autoren sprechen in ihren Beiträgen zunächst über ihre Erfahrungen mit Zen und darüber, wie diese ihren christlichen Glauben und ihre christlichen Erfahrungen verändert haben. Im Anschluss daran werden zumeist theoretische Fragen über Zen und Christentum erörtert und die eigenen Lehrmethoden vorgestellt. Einige Autoren verfallen sofort ins Predigen; vielleicht könnte man auch sagen, dass sie von ihren in eigener Erfahrung gewonnenen Überzeugungen sprechen, um andere zu überzeugen und zu bekehren.

Statt aufzuzählen, wie die Autoren jeweils an das Thema herangehen, und jeden Beitrag kritisch zu besprechen, möchte ich einige der angesprochenen Kernpunkte allgemein skizzieren. Die meisten beschreiben, in welcher Wei-

¹ Aus dem Englischen übersetzt von Doris Petlan, München.

² M. Seitlinger/J. Höcht-Stöhr (Hrsg.), *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*. Freiburg, Basel, Wien ²2005 (Herder Spektrum; 5499), 190 S. – Mit Beiträgen von St. Bauberger, N. Brantschen, M. von Brück, P. Gyger, W. Jäger, J. Kopp, P. Lengsfeld, G. Meyer, K. Obermayer, B. Snela, J. Witkam, D. Witt u. D. Zölls.

se sich ihre Gottesvorstellung durch die radikal ikonoklastische Herangehensweise des Zen verändert hat: „Triffst du den Buddha, dann töte ihn!“ Sie betonen, dass es im Zen keine Dogmen und keine Philosophie gebe, und dass es sich um keine Religion handle. Sie weisen auch auf die objektlose Meditation des Zen hin: eine Meditation ohne Gedanken oder Bilder (*munen muso*). Diese Erfahrung liege jenseits von Konzepten, Gedanken und Bildern. Die Bedeutung, die Zen dem Körper und dem Gewahrsein von Körper und Atem beimisst, sei heilsam und könne tatsächlich Heilung bringen. Darüber hinaus habe die Lehre des Zen über das Leben im Jetzt eine befreiende Wirkung. Zen führe zur Erkenntnis von Nicht-Dualität, insbesondere der Nicht-Dualität von Gott und Selbst, von Welt und Selbst sowie von Selbst und Anderen und stelle die personale Ich-Du-Beziehung des Theismus in Frage. Der Theismus und theistische Dogmen und Lehrsätze sind für viele der Autoren anstößig geworden. Einige bemühen sich zu zeigen, wie das christliche Gebet mit der Zen-Übung in Einklang gebracht werden kann. Andere stellen alle derartigen Behauptungen von Nicht-Dualität in Frage, und zwischen einigen scheint ein latenter theologischer Disput stattzufinden.

Die meisten Autoren betonen, dass Zen ihr Christentum und ihren Glauben nur vertieft habe. Sie hätten dadurch tiefe Einsichten in die Bibel gewonnen. Einige behaupten auch, dass gerade Zen ihnen den Weg gewiesen habe, die Mystiker und die Mystik des Christentums zu entdecken. Sie heben die mystische Erfahrung sehr stark hervor, und es ist *Meister Eckhart*, der für sie eine hervorragende Stellung unter den Mystikern einnimmt und ihnen als Vorbild dient. Einige sprechen auch von Mitgefühl, wenige dagegen berühren Themen wie Ethik oder Moral oder erwähnen die brennenden Probleme, die mit dem Bösen und der Zerstörung in der Welt zusammenhängen. Fast alle Autoren scheinen der Meinung zu sein, Zen und Christentum könnten miteinander verschmolzen werden oder das mystische Christentum sei identisch mit der Wahrheit des Zen. Sie vertreten die Ansicht, dass es nur ein einziges letztgültiges Mysterium gebe, das sich in allen Religionen widerspiegelt, und dass Dogmen, Symbole usw. lediglich äußere Hüllen darstellten und Zen sie alle abstreife, um in die dahinter liegende eine Wirklichkeit zu führen. Fast alle sprechen von christlichem Zen oder von Zen-Christentum. Sie scheinen Zen als einen Weg zu betrachten und zu vermitteln, der es ermöglicht, das in ihren Augen wahre, mystische Christentum zu entdecken. Einige setzen sogar Zazen, Zen-Meditation im Sitzen, mit christlicher Kontemplation gleich. Vielleicht könnte man ihnen zugute halten, dass sie von ihren, in den christlichen Kontext eingebetteten Zen-Erfahrungen berichten. Doch nehmen sie zugleich auch eine Interpretation vor und beschreiben ihre eigenen Lehrmethoden. Kaum einer der Autoren er-

wähnt, dass Zen mit dem Zen-Buddhismus zu tun hat, noch wird der Anspruch erhoben, die eigenen Schüler in ein Zen im Sinne des Zen-Buddhismus einzuführen.

In einem Nachwort korrigiert der Mitherausgeber *Michael Seitlinger* viele der einseitigen Betrachtungsweisen der christlichen Zen-Lehrer, indem er die Polaritäten oder Widersprüche etwa zwischen der Sprache und der Erfahrung, zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem Personalen und dem Nichtpersonalen/Transpersonalen, zwischen Dualismus und Nicht-Dualismus klärt und ins rechte Licht rückt. Diese Polaritäten kommen sowohl im Christentum als auch im Buddhismus/Zen vor, aber ein Pol darf nicht auf Kosten des anderen überbetont werden. Seitlinger weist auch auf das Problem moralischer Verfehlungen seitens einiger Zen-Meister hin sowie darauf, dass die Interpretationen der einzelnen Zen-Meister voneinander abweichen. Damit hat er einen wertvollen Dienst geleistet. Das zentrale Problem von Zen übenden Christen, die interreligiöse Dimension, wird damit aber noch nicht berührt. Wie schon erwähnt, verweist Seitlinger zwar auf die unvermeidlichen und notwendigen Polaritäten innerhalb der christlichen Erfahrung und Interpretation, beispielsweise zwischen Sprache und Erfahrung oder zwischen Dualität und Nicht-Dualität. Doch solche Paradoxien und Polaritäten sind nicht das eigentliche Problem, obgleich sie viele christliche Zen-Lehrer zu verwirren scheinen und Anlass zu Verwechslungen geben.

Im zweiten Abschnitt möchte ich einige kritische Anmerkungen dazu machen, wie die Autoren Zen im Sinne des Christentums und der christlichen Mystik interpretieren und lehren. Im dritten Abschnitt werde ich eigene Vorschläge unterbreiten, wie man sich aus meiner Sicht in rechter und angemessener Weise Zen und den interreligiösen Beziehungen nähern könnte. Die Gedanken einiger führender Persönlichkeiten aus dem Bereich des interreligiösen Dialogs sollen zur Verdeutlichung meines Ansatzes dienen. Zen wie auch die interreligiösen Beziehungen sind in der heutigen Zeit von grundlegender Bedeutung. Sie bieten uns viel versprechende Aussichten. Wenn wir sie schlecht verwalten, wird das langfristig verhängnisvolle Folgen haben.

II. Kritische Anmerkungen zur Didaktik christlicher Zenpraxis

Zunächst möchte ich hervorheben, dass die Zenpraxis Christen sehr wertvolle Dienste geleistet und ihnen den Blick für die eigenen Reichtümer eröffnet hat. Sie hat sie von einengenden Dogmatisierungen und Institutionalisierungen befreit und ihnen dabei geholfen, die kontemplative Dimension

des Christentums und der Spiritualität zu erfahren. Viele haben durch Zen zu den eigenen christlichen Wurzeln zurückgefunden. Die Zen-Übung hat sie darüber hinaus gelehrt, offen für andere Religionen zu sein. Zen hat es ihnen erleichtert, im Jetzt zu leben, die Ewigkeit in einem Sandkorn zu erkennen und ihr Leben als etwas zu sehen, das in der Gnade und im Mysterium gründet. Doch andererseits ist das von christlichen Zen-Meistern gelehrt Zen problematisch.

Zwar hat Zen vielen Christen dabei geholfen, die mystische Dimension des Christentums schätzen zu lernen, doch ein Problem ist, dass viele der christlichen Zen-Lehrer die Mystik so auslegen, als gäbe es nur die Einheitsmystik. Es lassen sich aber verschiedene Formen von Mystik unterscheiden, ob im Christentum, im Hinduismus oder auch in anderen Religionen. So lässt sich die christliche Braut-Mystik nicht einfach auf die Einheitsmystik reduzieren, die Mystik des hl. Ignatius ist nicht die gleiche wie die von Meister Eckhart. Meister Eckhart ist kein typischer christlicher Mystiker. Ebenso gut wie er ein Mystiker ist, ist er auch ein Philosoph der neuplatonischen Tradition; das heißt, dass seine Lehre auch von seinem philosophischen Verständnis geprägt ist. Darüber hinaus sollte man ihn besser in einem orthodoxen Sinne interpretieren als in einem esoterisch-buddhistischen, wie *Suzuki* und andere Autoren das tun. Die christliche Mystik entstammt der christlichen Bibel, der Liturgie, den Lehrsätzen und der christlichen Praxis. Wenn *Karl Rahner* vom zukünftigen Christen als einem Mystiker spricht, denkt er eher im Sinne einer ignatianischen christo-zentrischen Spiritualität. Rahner hat Recht – und darin kann Zen uns eine Gnade sein, wenn er unsere Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass Gott ein Mysterium ist, in dem unser Dasein und alles Seiende gründet. Auch erinnert er uns zu Recht daran, dass unser Leben von einem Horizont bedingungsloser Liebe und Barmherzigkeit umfassen ist. Zen-Lehrer müssen sich jedoch bewusst sein, dass ihre Rede von Mystik Menschen dazu bringen kann, sich in fixe Ideen über ganz besondere Erfahrungen zu verrennen. Die Erfahrung des Mysteriums offenbart sich eher in selbst-transzendierender Liebe, wie Rahner es ausdrückt, in einer Hoffnung wider alle Hoffnung, im Verzeihen, ohne dass ein Unrecht eingestanden wird, in geduldigem Ertragen von Schmerz, in der Bereitschaft, die Last der Verantwortung auf sich zu nehmen und sich der Einsamkeit und der Dunkelheit des Todes zu stellen, in selbstlosem Dienst oder auch darin, dass die scheinbare Sinnlosigkeit des Lebens vertrauensvoll ertragen wird. In diesem Zusammenhang sei an *Martin Bubers* Kritik an der apersonalen Einheitsmystik erinnert. Nach seiner Einschätzung ist sie der personalen Mystik unterlegen und auch weniger heilsam.

Darüber hinaus scheinen viele der Lehrer Nicht-Dualität und Dualität zu vermischen. Eine Nicht-Dualität, die der Dualität gegenübergestellt wird,

ist keine Nicht-Dualität. Form ist Leere und Leere ist Form, so verkündet es das *Herz-Sutra*, das in den meisten Zen-Zentren täglich rezitiert wird. Der Dogen-Experte *Kim* legt die Schriften des berühmten Zen-Meisters *Dogen* dahingehend aus, dass es bei der Freiheit, die aus der Übung des Zazen erwächst, nicht darum geht, unsere Dualitäten zu transzendieren, sondern vielmehr darum, sie zu verwirklichen: „Die entgegengesetzten Pole von Dualitäten werden nicht verwischt oder gar ausgelöscht: Sie werden weniger transzendiert als vielmehr verwirklicht. Die absolute Freiheit, um die es hier geht, ist eine Freiheit, die sich innerhalb der Dualität und nicht getrennt von ihr verwirklicht.“³ Die meisten Menschen – und selbst Zen-Lehrer – verstehen die Funktion religiöser Sprache nur unzureichend. Sie fassen sie ausschließlich wörtlich und unter ihrem Aspekt der Repräsentation von Wirklichkeit auf. Doch das ist nur eine der Funktionen von Sprache; religiöse Sprache ist eher expressiv, narrativ, performativ, symbolisch und metaphorisch. *Paul Ricoeur* unterscheidet in Bezug auf religiöses Verstehen und religiöse Sprache eine erste Naivität und eine zweite Naivität. Auf der Ebene der ersten Naivität fassen die Menschen religiöse Symbole und Lehrsätze als buchstäbliche Wahrheiten auf. Nachdem sie die symbolische und religiöse Bedeutung einer solchen Sprache durchschaut haben, kann es ihnen in der zweiten Phase gelingen, religiöse Sprache frei und ungehindert zu benutzen. Auch unsere Zen-Lehrer scheinen zwischen den beiden Naivitäten steckenzubleiben! Ich möchte dazu die schönen Worte *Simone Weils* zitieren: „Wenn aufrichtige Freunde Gottes – wie zum Beispiel Eckhart in meinen Augen einer ist – Worte wiederholen, die sie im Geheimen inmitten der Stille einer Liebesvereinigung gehört haben, und diese Worte nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen, so liegt das einfach daran, dass die Sprache des Marktplatzes nicht die Sprache des Brautgemachs ist.“⁴

Ein weiterer Punkt, auf den der Herausgeber *Seitlinger* hinweist, ist die Tatsache, dass Erfahrung und Sprache nicht voneinander getrennt werden können. Man sollte noch hinzufügen, dass Erleuchtung oder Erwachen *innerhalb* der Sprache stattfindet. Erleuchtung ist ein metaphorischer Prozess.⁵ Eine Erfahrung ohne Interpretation oder Sprache gibt es nicht. Viele scheinen irrtümlicherweise zu glauben, Zen sei jenseits aller Konzepte, jenseits von Sprache und Philosophie. In Wirklichkeit ist das jedoch eine dualistische Sicht, die ein unzureichendes Verständnis von Zen und seiner Grundlagen nahe legt. Bei Zen handelt es sich um eine bestimmte Lebensweise und eine bestimmte buddhistische Interpretation. Es ist das eine und

³ H.-J. Kim, *Dogen Kigen: Mystical Realist*. Tuscon ²1987, 52f.

⁴ S. Weil, zit. in: O. Davies, *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. London 1991, VII.

⁵ Vgl. A. Samy, *Zen und Erleuchtung. Zehn Meditationen eines Zen-Meisters*. Berlin 2005.

einzigartige Tor, durch das man in Alles hineintritt. Sogar innerhalb des Zen gibt es einander widersprechende Interpretationen des Erwachens wie auch des damit verbundenen Prozesses. Man könnte als Beispiel vielleicht die so genannte objektfreie Meditation anführen. Diese gehört nicht ausschließlich dem Zen an, sondern hat ihren Ursprung in der Tradition des Yoga. Objekt-freies, absichtsloses, reines Bewusstsein ist aber nichts anderes als unser grundlegendes Mit-sich-selbst-Sein. Es ist unser gewöhnliches Alltagsbewusstsein. „Da ist nichts Besonderes daran“, wie Zen-Meister zu sagen pflegen. Wir müssen nur aufmerksam dafür sein und lernen, darin zu verweilen. In diesem Sinne geht es über Methoden, Lehrsätze und Religionen hinaus. Doch dieser Weise des Selbstseins wirklich gewahr zu werden und sie als Offenheit Allem, auch dem Jenseitigen gegenüber zu erkennen, oder als Einssein mit Allem, bedarf es eines weiteren Schrittes in Glaube, Hoffnung und Liebe. Das beinhaltet auch eine bestimmte Sichtweise und eine Vision, die in ein bestimmtes Weltbild und in eine Religion eingebettet sind (vgl. auch die Ausführungen unten zu *shikantaza*). Im Zazen wurzelt das alles in der Zen-Tradition und kommt in der Vision und der Lebensweise des Zen zur Entfaltung. Getrennt von Tradition und Verständnis des Zen verliert es seinen Sinn. Die berühmten Zen-Meister, wie *Rinzai* und *Dogen*, oder die berühmten indischen Gelehrten des Advaita, wie *Sankara*, stehen auf dem Boden ihrer jeweiligen Schriften, Sutren und Traditionen und sind in diesen verwurzelt.

Viele der Autoren sprechen von einer Transformation des Gottesbildes. Das ist in der Tat ein Zeichen spirituellen Wachstums und spiritueller Reife. Aber muss man sich dafür mit Zen beschäftigen? Das lässt den Eindruck entstehen, dass sie in die eigene christliche Tradition nicht wirklich tief eingedrungen sind. Im Christentum hat die negative Theologie eine lange Tradition. Sogar der große Scholastiker *Thomas von Aquin* hat geschrieben, dass wir nicht wissen können, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. *Karl Rahner* ist ebenfalls ein sehr gutes Vorbild. Doch ist es gar nicht nötig, sich an die Mystiker zu wenden, das gewöhnliche theologische Verständnis reicht dafür völlig aus. Christliches Leben bedeutet wie gesagt nicht, in den so genannten Mystizismus hineinzugelangen, sondern meint vielmehr eine geistige Wandlung von einer selbstbezogenen Haltung hin zu Gott und zum Nächsten. Selten sprechen die christlichen Zen-Lehrer von Wandlung. Viele Menschen benützen Zen zur Stärkung ihres Individualismus und ihres Narzissmus, indem sie nach selbst bestätigenden und das Selbstwertgefühl steigernden Erfahrungen suchen. Die in Gott gegründete Person, wie zum Beispiel in den ignatianischen Exerzitien, lebt gegründet im göttlichen Mysterium der Liebe, und das zeigt sich an dem Grad ihrer Selbstlosigkeit und ihrer Bereitschaft zur Hingabe. Es wird deutlich, dass alles, was die

christlichen Zen-Meister in ihrem christlichen Leben als Errungenschaften des Zen anführen, sehr gut auch durch traditionelle oder moderne spirituelle Praktiken oder Übungen innerhalb des Christentums erreicht werden kann.

Darüber hinaus gilt es auch, sich dem Mysterium des Bösen, des Leidens, der Gebrochenheit, der Ungerechtigkeit und der Konflikte in der Welt zu stellen. Der christliche Glaube lässt sich am besten als ein Antworten auf diese Fragen verstehen, ein Antworten in *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*, wie es die theologische Vision von J.-B. Metz beschreibt.⁶ Brian Victoria zeigt⁷, dass Erleuchtung als Grundlage eines unterscheidenden Urteilens und Handelns in der Welt nicht ausreicht. Das Böse verläuft mitten durch das eigene Herz, und Selbsttäuschung ist auch für erleuchtete Zen-Meister allgegenwärtig. Das ist eine der Bedeutungen der Aussage: Kein Heil außerhalb der Kirche. Denn was uns stützt und trägt, sind die Gemeinschaft oder Sangha und ihre Tradition sowie der kritische Dialog innerhalb der Gemeinschaft. All das scheint in den Unterweisungen der Zen-Lehrer einen geringen Stellenwert zu haben.

Viele von ihnen betrachten Zen-Meditation auch als nicht-religiös und als unabhängig vom Buddhismus. Das ist ein schwerwiegender Fehler. Zen ist grundsätzlich religiös und ist im Mahayana-Buddhismus verwurzelt. Viele Menschen, die gegen eine institutionalisierte Religion allergisch sind, suchen dennoch nach einem religiösen Sinn und einer religiösen Bedeutung ihres Lebens. Doch eine solche religiöse oder spirituelle Dimension kann nur aus einer religiösen Tradition und Vision und aus dem Glauben heraus erwachsen. Religiös zu sein bedeutet Glaube, geistige Gemeinschaft, Nachfolge, Gebote und dergleichen. Die Trennung von Buddhismus und Zen geht teilweise auf die Sanbo Kyodan-Schule des Zen zurück. Als Yamada Ko'un Roshi, der Mitbegründer dieser Schule, Zen auch für Christen und Nichtbuddhisten öffnete, war das eine Geste großer Offenheit und Großzügigkeit. Er war sich jedoch über all die Aufzweigungen und Konsequenzen nicht im Klaren und nicht in der Lage, die Abgrenzungen und die Grenzen klar aufzuzeigen. Er war von Menschen aus dem Westen sowie von christlichen Priestern und Nonnen sehr angetan und ernannte sie zu Zen-Meistern, sobald sie das Koan-Programm durchlaufen hatten. Später bedauerte er es, einige von ihnen so unkritisch und wahllos ernannt zu haben, konnte seine Fehler aber nicht mehr ungeschehen machen. Seine Nachfolger haben – ge-

⁶ Vgl. J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 87–103.

⁷ Vgl. B.D.A. Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Bilanz*, Berlin 1999; Ders., *Zen War Stories*, London, New York 2003.

meinsam mit den christlichen Sanbo Kyodan-Lehrern – das Wasser noch weiter getrübt. Auch sie haben auf eine Weise dazu beigetragen, Zen zu einem christlichen Zen zu machen oder das Christentum zu einem Zen-Christentum. Doch diese Mischung ist weder das eine noch das andere. Einige reduzieren das Christentum auf Zen oder umgekehrt Zen auf das Christentum. Warum aber üben Christen Zen, wenn doch beide im Grunde identisch sind? Wird Zen als ein Mittel benützt, um das eigene Christentum zu vertiefen? Einfach nur mit Koans zu üben und die richtigen Antworten zu finden, ohne dabei die religiöse Dimension zu berücksichtigen, bedeutet Spielchen zu spielen und Erfahrungen, Konzepte und Vorstellungen zu manipulieren. Die Lehrer sprechen von reiner Erfahrung, die angeblich frei von Ideologie und von Dogmen sei. Doch man sollte nicht die Machtspiele übersehen, die jedes Wissen und jede Beziehung mit sich bringen, ganz besonders auch das Koantraining im Zen.⁸ Bei der Bestätigung der Echtheit von Zen-Erleuchtung, bei Übertragung, Traditionslinie, Meister-Schüler-Beziehung und Ähnlichem geht es nicht einfach nur um Wahrheit und darum, diese zu bekräftigen. Diese Dinge schließen auch eine vertrauensvolle Beziehung, Urteile, Macht und Hierarchie mit ein; und die Möglichkeiten, letztere falsch zu gebrauchen oder zu missbrauchen, sind allgegenwärtig.

Man könnte den Eindruck gewinnen, dass die Anhänger der Soto-Tradition, die das „Nur-Sitzen“ praktizieren, all diesen Schwierigkeiten entgehen, doch das ist nicht der Fall. Nur-Sitzen, *shikantaza*, ist eine schöne Übungsform, ihr eigentlicher Sinn erfüllt sich aber erst innerhalb eines religiösen Kontextes. Andernfalls dient sie lediglich der Entspannung oder dem Stressabbau und mag vielleicht einige heilsame Auswirkungen haben. Die Übung des *shikantaza* ist zutiefst religiös. Sie kann von Christen als Kontemplation praktiziert werden. In diesem Fall wird sie zu einer christlichen Übung, der man lediglich die Bezeichnung Zen hinzufügt, um sie zu etwas Besonderem zu machen. *Thomas Merton* hat schon vor langem darauf hingewiesen, wie gut diese Übungsform als eine christliche Übung praktiziert werden kann. Er erwähnte auch, dass der Jesuit und Zen-Historiker *Heinrich Dumoulin* dieser Art der Zen-Übung wohlwollend gegenüberstand, da sie von Christen problemlos praktizierbar ist, während er vom Koan-Zen der Rinzai-Tradition weniger begeistert war. Wenn das Nur-Sitzen im Sinne einer christlichen Gebetsform geübt wird, ist es nicht notwendig, sich dafür auf die Autorität des Zen zu berufen. Einige der modernen christlichen Gebetsformen, wie zum Beispiel das *Centering Prayer*⁹ oder das *Mantra-Ge-*

⁸ Vgl. T.G. Foulk, *The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview*, in: S. Heine/D.S. Wright (Hrsg.), *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford 2000, 15–45. Vgl. auch G.V.S. Hori, *Teaching and Learning in the Rinzai Zen Monastery*, in: *The Journal of Japanese Studies* 20 (1994), 5–35.

bet¹⁰, belegen dies. Die Art und Weise, wie die Zen-Lehrer das Wort Kontemplation gebrauchten, ist ebenfalls problematisch. Die Kontemplation ist tief in der christlichen Tradition verwurzelt und weist viele verschiedene Dimensionen und Bedeutungen auf. Die Autoren scheinen sie jedoch auf eine einzige Dimension zu reduzieren. *Shikantaza* dagegen hat seine Wurzeln in der buddhistischen Tradition des Soto-Zen. Man vergleiche dazu auch die Anmerkungen des Zen-Historikers Bielefeldt zu Dogens Wahl von *shikantaza*:

„Für Dogen konnte kein Text und auch keine Textsammlung das orthodoxe Verständnis (sc. von *shikantaza*) festlegen; das konnte nur durch die Erleuchtung des Buddha und durch die mit der Überlieferung dieser Erleuchtung verbundene historische Kontinuität geschehen. Diese Kontinuität (...) hielt den wahren Dharma am Leben und garantierte die Gültigkeit seiner Religion. (...) Letztendlich ist die Auswahl von Zazen als die eine, wahre Übungsform ein Akt des Glaubens innerhalb einer bestimmten Vision der Religionsgeschichte. (...) In religiösen Begriffen ausgedrückt, wird dann der Vorgang des Sitzens zu einem Zeichen unseres Glaubens an die historische Wirklichkeit einer Tradition erleuchteter Übung und zu unserer Einwilligung, daran teilzuhaben.“¹¹

Zusammenfassend könnte man vielen christlichen Zen-Lehrern den Vorwurf machen, dass sie dem Zen gegenüber nicht wahrhaftig sind und Zen nicht als Zen lehren, sondern es benützen, um ihre eigenen Interessen voranzubringen. Sie enteignen Zen, um ihre eigene Version des Christentums zu predigen. Sie greifen einige Aspekte des Zen heraus, idealisieren diese als ewige, nicht-religiöse, transzendente Wahrheiten und reimportieren sie anschließend wieder in ihre Form des Christentums. Dabei kümmern sie sich weder um die religiösen Wurzeln noch um den religiösen Rahmen des Zen und reißen es so aus dem Buddhismus heraus. Es handelt sich hier um eine Art Kolonialismus oder, um einen anderen umstrittenen Begriff zu verwenden, um »Orientalismus«. Das heißt, sie betrachten Zen durch ihre eigene Brille, sie neigen dazu, ihre eigene Vorstellung von wahren Zen kundzutun und interpretieren sowohl Zen als auch das Christentum in diesem Sinne. Diese christlichen Zen-Lehrer sind gefangen in ihrem Ringen um Macht und um Kontrolle über die Botschaft. Natürlich gilt das nicht für alle, auf die meisten von ihnen scheint es jedoch zuzutreffen. Das bedeutet nicht, dass es den nicht-christlichen Zen-Lehrern besser ergeht! Das im Westen gelehrt Zen, ob durch buddhistische oder durch nicht-buddhistische Lehrer, hat viele blinde Flecken und Lücken. Das hat mit der Tiefe des Erwachens und mit der Reife des jeweiligen Lehrers wie auch mit kulturellen Unterschieden zu

⁹ Vgl. T. Keating, *Open Mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel*. New York 1986.

¹⁰ Vgl. L. Freeman, *Light Within. The Inner Path of Meditation*. London 1986.

¹¹ C. Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley, Los Angeles, London 1988, 168f.

tun. Die japanischen Lehrer haben ähnliche Probleme; ihre Einbindung in die monastische Gemeinschaft und in die religiöse Tradition vermag ihre Schwächen jedoch auszugleichen. Können Christen nun wahre Zen-Lehrer oder Zen-Meister sein und ein authentisches Zen lehren? Ich möchte diese Möglichkeit kurz näher ausführen und einige Vorschläge unterbreiten, wie sich das konkret umsetzen ließe.

III. Vorschläge für eine authentische Zen-Unterweisung

Wie bereits erwähnt, hat Zen in der Form, in der es von christlichen Zen-Lehrern unterrichtet wird, Christen wertvolle Dienste geleistet. Die meisten Menschen begnügen sich mit dieser Form der Übung und werden nicht bereit sein, sich den Tiefen des Zen zu öffnen. Es genügt ihnen, in schweigendem Gewahrsein zu sitzen oder mit einigen Koans zu arbeiten, um mit Hilfe dieser Übung ihren Geist zu öffnen. Doch wenn man Zen wirklich ernsthaft üben will, ist es notwendig, in das Reich des Zen und des Zen-Buddhismus hinüberzugehen.

Der Begriff »hinübergehen« (passing over), wurde erstmals von *John Dunne*¹² gebraucht. Es gibt verschiedene Abstufungen bezüglich der Intensität und der Radikalität des Hinübergehens. Dunne selbst scheint in dieser Beziehung nicht weit genug zu gehen. Ein Hinübergehen findet statt, wenn man von einer Kultur zu einer anderen hinübergeht, von einer Lebensform zu einer anderen, von einer Religion zu einer anderen. Es bedeutet einen Wechsel des Standpunktes, ein Hinüberwechseln zum Standpunkt einer anderen Kultur, einer anderen Lebensform, einer anderen Religion. Das Hinübergehen führt schließlich zu einer Rückkehr: Es schließt sich ein entsprechender und entgegengesetzter Prozess an, den wir vielleicht als »Zurückkommen« bezeichnen könnten, ein Zurückkommen zur eigenen Kultur, zur eigenen Lebensform, zur eigenen Religion – nicht nur mit neuen Einsichten, sondern selbst-transformiert und verwandelt. Will man Zen wirklich praktizieren, muss man in die Welt und in die Vision des Zen und seiner Praxis hinübergehen; hinüber in die Tradition des Mahayana-Buddhismus, zu Sutren, Symbolen, Ritualen, zu Übertragung, Traditionslinie usw. Im Hinübergehen »stirbt« man seiner eigenen Welt von Bedeutungen, von Kultur und Religion und lernt, im Sinne der Zen-Welt zu denken, zu fühlen, zu imaginieren und zu handeln. Man muss hinzufügen, dass ein solches Hinübergehen nur dann wirklich stattfinden kann, wenn man an die Grenzen seiner ei-

¹² Vgl. J.S. Dunne, *The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion*. New York 1972.

genen Lebenswelt oder Religion gestoßen ist, wenn man im Leben in eine Sackgasse geraten ist und sich einem Abgrund von Dunkelheit und Nacht gegenüber sieht. Im Hinübergehen lässt man sich selbst los – in den Abgrund hinein –, und im Fallen wird man erlöst. Man empfängt die »Taufe« in eine neue Geburt hinein, in eine neue Welt von Bedeutung und Sprache.

Die Vision und die Erfahrung von Wirklichkeit und Welt im Sinne des Zen sind mit jenen des Christentums nicht identisch. Obwohl es Ähnlichkeiten, Überlappungen und Analogien gibt, so sind sie doch nicht die Gleichen. Folgende Bemerkung des japanischen Philosophen *Shin'ichi Hisamatsu* ruft uns das ins Gedächtnis: „Die Nicht-Dualität des Zen ist nicht identisch mit dem Begriff der ›Partizipation‹.“¹³ Hisamatsu zufolge impliziert Partizipation, vom Standpunkt des Zen aus gesehen, eine Dualität. *Ko'un Yamada* pflegte zu sagen, dass Tee immer Tee sei, unabhängig davon, ob man Christ, Buddhist oder Atheist ist, und folglich auch Erleuchtung für alle das Gleiche sei. Das ist eine falsche Analogie. Sind Wein und Brot in der christlichen Eucharistie für einen Buddhisten, einen Christen und einen Atheisten das Gleiche? Sie mögen zwar für alle den gleichen Geschmack haben, ihr Sinn und ihre Bedeutung aber können für jeden unterschiedlich sein. Symbole, Worte und Rituale eines religiösen Systems können nicht einfach aus ihrem lebendigen Kontext herausgerissen und mit denen einer anderen Tradition, Religion oder Kultur gleichgesetzt werden. Somit ist es falsch und irreführend, die Leere des Zen mit der christlichen Gottesvorstellung gleichzusetzen. Worte und Konzepte einer Sprache erhalten ihre Bedeutung erst im Gesamtkontext und durch den Sprachgebrauch der jeweiligen Sprachengemeinschaft. Man muss die Welt und die Wirklichkeit im Kontext und im Sinne des Zen erleben, man muss auch lernen, dem Zen entsprechend zu handeln. Denn in Zen-Handlungen und Zen-Worten gibt es einen Bedeutungsüberschuss, der durch Analysen, Erklärungen oder Wort-Äquivalenzen allein nicht ausgeschöpft werden kann.

Doch reicht es nicht aus, zum Zen hinüberzugehen. Man muss in seine ursprüngliche Heimat und Welt auch wieder zurückkehren. Bei dieser Rückkehr ist man derselbe und doch nicht mehr derselbe. Man wurde transformiert und kann in der eigenen Religion neue Tiefen und neue Höhen entdecken. Hinüberzugehen und zurückzukehren bedeutet nicht, die eigene Religion oder Tradition abzulehnen und sie im Vergleich zu Zen herabzuwürdigen oder zu verunglimpfen. Man steht in kreativer Treue zur eigenen Religion. Man ist ihr treu, doch zugleich ist da auch Raum für Kreativität und Offenheit. Dann gibt es keine Götzenanbetung mehr, sondern wahre Anbe-

¹³ S. Hisamatsu, *Dialogues, East and West. Conversations Between Dr. Paul Tillich and Dr. Hisamatsu Shin'ichi. Part III*, in: *The Eastern Buddhist* N.S. 6/2 (1973), 87–114.

tung im Geist und in der Wahrheit. Man kann sich nun frei in Sprache und Symbolen bewegen, in Lehrsätzen und Ritualen des Christentums, in der zweiten Naivität im Sinne *Paul Ricoeurs*. Für einige mag die Gefahr bestehen, sich in der neu gefundenen Religion des Zen zu verlieren, indem sie diese als endgültige und absolute Wahrheit ansehen. Manche mögen auch Gefahr laufen, in Zynismus oder in einer überkritischen Haltung gegenüber Zen oder dem Christentum steckenzubleiben. Das ist ein Zeichen dafür, dass sie in einem wörtlichen Sprachverständnis gefangen sind und Begriffe für die Wahrheit halten. Sie sind nicht wirklich zum Erwachen gekommen und nicht wirklich befreit.

David J. Krieger erklärt diesen gesamten Prozess aus kommunikationstheoretischer Sicht.¹⁴ Dabei unterscheidet er drei Phasen: Den argumentativen Diskurs (Argumentative Discourse), den Grenz-Diskurs (Boundary Discourse) sowie den Diskurs der Öffnung (Discourse of Disclosure). Ich möchte seine sehr sorgfältig ausgearbeiteten Darstellungen nicht im Detail wiedergeben, sondern sie an dieser Stelle nur kurz zusammenfassen: Die erste Kommunikationsebene bewegt sich *innerhalb* der Grenzen, die durch den Horizont einer bestimmten Lebenswelt, einer Kultur oder Religion abgesteckt sind. Verwandlung in diesem Bereich bedeutet *konfessionelle Bekehrung*: Man wird zur eigenen Religion oder Kultur bekehrt und stärker auf sie festgelegt. Das gilt sowohl für gemeinsame Werte und eine gemeinsame »Sprache« als auch für die gemeinsame Lebenswelt. Der Umgang untereinander ist geprägt durch Vernunft, durch Überzeugungsversuche, durch Beweisführungen und Verifikation, und der gefundene Konsens wird anhand von allgemein anerkannten gemeinsamen Kriterien bestätigt. Die Vernünftigkeit, die Gültigkeit und die Überlegenheit der eigenen Lebensweise oder Religion werden argumentativ untermauert. Beweisverfahren sind allgemein anerkannt, Urteils- und Erkenntnisprozesse zeichnen sich durch eine objektivierende Distanz aus, es gibt fortschreitende Lernprozesse und einen Wissenszuwachs, die jeweils für Überprüfungen und Veränderungen offen sind. Alle sind dazu eingeladen, an dieser Welt der Vernunft und der Werte teilzuhaben. Die Menschen lernen voneinander. Elemente anderer Kulturen und Religionen können in die eigene Religion und Kultur hineingenommen, ihr einverleibt und an die Ausdrucksformen der eigenen Religion und Kultur angeglichen werden. Man könnte das auch als Assimilation bezeichnen. Die Geschichte bietet viele Beispiele dafür.

¹⁴ Vgl. D.J. Krieger, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, New York 1991; Ders., *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*. Zürich 1986 u. Ders., *Communication Theory and Interreligious Dialogue*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 30 (1993), 331–353.

Der Grenz-Diskurs dagegen findet dann statt, wenn verschiedene Religionen sich begegnen und sich gegenüberstehen. Es handelt sich hier um unterschiedliche und miteinander unvereinbare Lebenswelten, um unterschiedliche Paradigmen der Wirklichkeit, um unterschiedliche *Erzählungen*. In seinen Ausführungen über Ethik weist *Alasdair MacIntyre* auf Folgendes hin: „Ich kann die Frage: ‚Wie soll ich handeln?‘ nur dann beantworten, wenn ich eine Antwort weiß auf die Frage: ‚In welcher Erzählung oder in welchen Erzählungen befinde ich mich, an welchen Erzählungen habe ich teil?‘“¹⁵ In diesem Fall werden Beweisführung und Urteilsbildung nicht funktionieren, da es keinen Konsens bezüglich der Kriterien und der Bedeutungen gibt. Es kommt zu einer Sinnkrise, die Kriterien selbst, an denen Bedeutung und Gültigkeit gemessen werden, sind in Frage gestellt. Wir betreten hier den Raum zwischen unterschiedlichen Lebenswelten und bleiben zwischen ihren Grenzen gefangen; es handelt sich um eine Kollision unterschiedlicher Lebenswelten und Deutungen. Hier kann man sich nicht auf Kriterien der eigenen Welt, auf Vernunft oder Logik berufen, um etwas zu validieren oder zu verifizieren. Folglich *verkündet* man absolute Wahrheiten und *stellt* die eigene Wahrheit als *die* Wahrheit dar. Hier stehen sich die einzelnen Verkündigungen und Offenbarungen jeweils gegenüber. Man versucht, den Anderen zur eignen Weltanschauung zu bekehren. Verkündigung verlangt nach Missionierung und nach Propheten und Aposteln, die Anspruch auf allgemein gültige Wahrheiten und auf Erlösung erheben. Was hier erforderlich ist, ist nicht eine Verifizierung anhand von bestimmten Kriterien, sondern eine Bekehrung, eine Entscheidung, ein Glaubenssprung. So war auch die Herangehensweise vieler Missionare, welche letztlich zu religiöser und kultureller Polemik führte.

Bei der dritten Form von Verwandlung oder Kommunikation handelt es sich um den Diskurs der Öffnung. Es ist der Zwischenraum der Öffnung zwischen Religionen und Kulturen. In diesem Raum können sich die Bedeutungshorizonte der Lebenswelten wahrhaftig begegnen. Der Diskurs der Öffnung lässt den Anderen so sein, wie er ist und erlaubt ihm, so wie er ist, ganz präsent zu sein, ohne ihm die eigenen Kategorien, Erwartungen oder Bedürfnisse aufzudrängen. In diesem Raum ist Zen Zen, und das Christentum Christentum. Es handelt sich hier um eine gewaltfreie Offenheit gegenüber dem Anderen, die den Anderen den Anderen sein lässt. Krieger spricht zwar nicht von Hinübergehen und Zurückkehren, doch die Möglichkeit eines solchen Diskurses der Öffnung eröffnet sich erst, wenn man zum Ande-

¹⁵ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind. ²1984, 216 (Titel der deutschen Übersetzung: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt, New York 1987 u.ö.). Vgl. auch B.N. Seeman, *Whose Rationality? Which Cognitive Psychotherapy?*, in: *International Philosophical Quarterly* 44 (2004), 201–222.

ren hinübergeht und wieder zurückkehrt. Darüber hinaus können wir nur dann zu uns selbst kommen, wenn wir uns dem Anderen öffnen oder ihn in unser Herz und in unseren Geist eintreten lassen. Nur durch unsere Offenheit für den Anderen wird unser Leben überhaupt erst kreativ, wird es offen für das immer Neue. Indem wir hinübergehen und zurückkehren, erkennen wir unser Selbst als grenzenlose Offenheit, erkennen wir, dass wir die ganze Welt umfassen: Das ist unsere Selbst-Erkenntnis.

„Im Diskurs der Abgeschlossenheit (Discourse of Closure) ist ein Seiendes das, was es ist, weil es *nichts* anderes als es selbst ist, im Diskurs der Öffnung dagegen ist etwas das, was es ist, weil es auch Anderes sein kann. Innerhalb des Diskurses der Öffnung wird Identität nicht durch Ausschluss oder Verdrängung konstituiert.“¹⁶

„(Das Selbst, das die Öffnung vollzieht,) ist ein mediales Subjekt, das heißt, es ist das Medium der Kommunikation, der Ort der Verwandlung, das Subjekt der Deutungen. (...) Das mediale Subjekt wird konstituiert durch die Weisheit zu wissen, dass es nicht weiß, ›wer‹ es ist (*docta ignorantia*), denn es kann Beliebiges sein – und in der Tat ist es Alles. Es ist reines Verwandlungspotential, reine Beziehung, die unendliche Bewegung und der Prozess der Identifikation, nie jedoch deren konkretes und begrenztes Ergebnis. Der zeitliche Modus der medialen Subjektivität ist kreative Präsenz, der ›Augenblick‹, ihr räumlicher Modus ist dramatische Selbst-Distanz, d.h. der Raum zwischen der Maske und dem Gesicht.“¹⁷

Diese Weise des Seins und Handelns basiert nicht auf Macht und Ausschluss, sondern auf gewaltfreier Liebe. Es ist eine erlösende Liebe, die sich in Solidarität mit dem Feind äußert sowie in der Bereitschaft, freiwillig Leiden auf sich zu nehmen, *ahimsa* und *satyagraha*.

„Eine Pragmatik der Gewaltlosigkeit eröffnet einen geistigen Horizont der Begegnung. Auf diese Weise treibt sie den Diskurs in jenen Bereich voran, wo Macht den Anderen konfrontiert und ihn ausschließt, dadurch aber wird die mit dem Ausschluss verbundene Gewalt in eine Solidarität verwandelt, aus der ein Dialog entstehen kann.“¹⁸

Wenn man in die eigene, ursprüngliche Heimat zurückkehrt – bzw. wenn man den „Diskurs der Öffnung“ verwirklicht, – ist man sowohl in der ursprünglichen Heimat zu Hause und gegründet als auch im Anderen, zu dem man hinübergegangen ist. Oder, besser ausgedrückt, *steht man in dem Dazwischen*. Das Christentum ist absolut und voll und ganz wahr, und Zen ist ebenso absolut und voll und ganz wahr. Zugleich aber wird sowohl Zen durch das Christentum verwandelt als auch das Christentum durch Zen. Man entdeckt das Herz des Christentums als grenzenlose Offenheit zum Anderen hin, und auch Zen wird als Offenheit zum Christentum hin erkannt. Es geht jedoch weder darum, beide zu vermischen noch darum, sie miteinander in Einklang zu bringen oder zu verschmelzen. Oder, besser gesagt, *ist es die in dem Dazwischen stehende Person, die verwandelt wurde und deren Herz-*

¹⁶ Vgl. D.J. Krieger, *The New Universalism* (Anm. 14), 151.

¹⁷ Vgl. Ders., *Communication Theory* (Anm. 14), 350.

¹⁸ Vgl. Ders., *The New Universalism* (Anm. 14), 151.

Geist zu grenzenloser Offenheit hin geöffnet wurde. Das ist weder Relativismus noch Pluralismus. Beide sind jeweils einzigartig, unersetzbar und absolut. Konflikte und Widersprüche werden auch weiterhin bestehen bleiben, es handelt sich jedoch um ein dynamisches und kreatives Spannungsverhältnis. Das Christentum umfasst die gesamte Wirklichkeit, so wie auch Zen die gesamte Wirklichkeit umfasst. Es ist ein göttliches Paradox. Jeder Versuch, es mit klaren, logischen Begriffen zu erklären, ist zwecklos, es gilt in Unwissenheit und im Mysterium zu leben. Das physikalische Verständnis des Elektrons, das einmal als Welle und einmal als Teilchen erscheint, mag eine hilfreiche Metapher dafür sein. Doch erst in der Praxis des Hinübergehens und Zurückkehrens wird man das Mysterium erkennen und im Leben verwirklichen können. Das ist das Mysterium Jesu Christi.

Ich möchte diese Dimension des Hinübergehens, Zurückkehrens und Im-Dazwischen-Stehens anhand des Lebens und der Erkenntnis von *Swami Abhishiktananda* veranschaulichen.¹⁹ Während der gesamten Zeit, die er in Indien lebte (1948–1973), mühte er sich mit dem Versuch ab, das Christentum und Advaita, die nicht-dualistische Spiritualität der Upanishaden, zu integrieren. Advaita und Zen liegen nahe beieinander, und das Spannungsverhältnis zwischen Advaita und Christentum ist dem zwischen Zen und Christentum vergleichbar. Abhishiktananda wurde 1910 unter dem Namen *Henri Le Saux* in Frankreich geboren. Er wurde Benediktiner-Mönch und kam schließlich nach Indien, wo er zusammen mit *Jules Monchanin*, einem anderen französischen Priester, ein Kontemplations-Zentrum gründete. Sie beabsichtigten damit die Inkulturation des Christentums in die indische Kultur und Religion zu fördern. Abhishiktananda war von der hinduistischen Advaita-Spiritualität sehr angetan. In seiner ursprünglichen Auslegung ging er davon aus, dass diese in der christlichen trinitarischen Spiritualität zur Erfüllung kommen könne. Je tiefer er aber in Advaita eindrang, desto stärker wurden seine Zweifel an der Möglichkeit einer Integration, es tauchten immer mehr Fragen auf, und er durchlebte eine lange Phase des Ringens und Leidens. Manchmal hatte er das Gefühl, dass das Christentum Advaita einschließe und diesem überlegen sei, manchmal wiederum kam ihm Advaita umfassender und dem Christentum überlegen vor. Vor seinem Tod hatte er eine tiefe advaitische Erkenntnis:

„Danach schien das Spannungsverhältnis zwischen seinen beiden Erfahrungen verschwunden zu sein. (...) Er akzeptierte die Unterschiedlichkeit der beiden Erfahrungen – der christlichen und der advaitischen – und versuchte nicht länger, die eine unter die andere unterzuordnen oder die eine als Erfüllung der anderen anzusehen. Er

¹⁹ *Ascent to the Depths of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. LeSaux).* Hrsg. von R. Panikkar, übers. von D. Fleming u. J. Stuart. Delhi 1998.

hatte zwei Erfahrungen des Absoluten, die in einem Spannungsverhältnis zueinander standen. (...) Mit Abhishiktananda sehen wir uns einer Situation gegenüber, in der es nicht möglich ist, die andere religiöse Erfahrung in den eigenen religiösen Rahmen zu integrieren. Es bleiben zwei unterschiedliche Erfahrungen. Sie können einander nicht untergeordnet werden, weder in einem hierarchischen Verhältnis noch als Beziehung eines Teils zum Ganzen noch in dem Sinne, dass das eine die Vorbereitung und das andere die Erfüllung wäre. Es gilt beide in ihrer Unterschiedlichkeit zu respektieren.“²⁰

Zen ist ein wunderbares Geschenk an die Kirche und an die Christen. Die Tiefe und die Kostbarkeit des Zen wird man aber erst erkennen, wenn man in dessen Herz hinübergehen und zum Herz-Geist des Buddha erwachen kann. Dann kann man zum eigenen Christentum zurückkehren, befreit und voller Freude und Dankbarkeit. In diesem Prozess empfängt auch Zen Christi Gnade und Licht als Geschenk. Der Zen übende Christ wird schließlich in dem Dazwischen zu stehen kommen: Er oder sie wird eine mediale Person. Das alles kann nur in der Praxis eines beständigen Hinübergehens und Zurückkehrens erkannt werden. Das Hinübergehen und Zurückkehren ermöglicht den Diskurs der Öffnung, in welchem Argumentationen, Verkündigungen, Beweisführungen und Bestätigungen verwandelt und rehabilitiert werden.

Wenn Sie Zen-Meister sind, dann sollten Sie voll und ganz Zen lehren. Das schliesst nicht aus, christliche oder andere Begriffe ergänzend zu Hilfe zu nehmen. Wenn Sie einen christlichen Gottesdienst feiern, dann sollten Sie voll und ganz Christ sein, obwohl Sie natürlich auch hier Geschichten oder Einsichten des Zen verwenden können, um Sachverhalte zu verdeutlichen. Natürlich ist es in Ordnung, für Menschen, die nicht wirklich bereit sind, Zen als Zen zu üben, eine Art Teilvariante von Zen zu unterrichten! Wenn Sie es aber in einer authentischen und wahrhaftigen Weise lehren wollen, dann sollten Sie Zen als Zen unterrichten, im Sinne der Zen-Tradition, im Sinne ihrer Vision und auch ihrer Sprache. Lassen Sie das Zen-Erwachen Zen-Erwachen und Zen-Erkenntnis sein. Ich möchte mit folgenden Worten Abhishiktanandas zum Schluss kommen:

„Der beste Weg ist meiner Meinung nach immer noch der, trotz des extremen Spannungsverhältnisses an diesen beiden Formen (der christlichen Erfahrung und der advaitischen Erfahrung, Erg. d. Verf.) eines einzigartigen ›Glaubens‹ festzuhalten, bis endlich die Morgendämmerung anbricht.“²¹

„Es ist falsch, absolut falsch, das Christentum und Advaita als Gegensätze zu betrachten. Die Wahrheit liegt jedoch nicht in dem ohnehin unmöglichen Versuch, beide miteinander zu verschmelzen, sondern darin, über sie hinauszugehen, dorthin, wo beide voll und ganz sie selbst bleiben.“²²

²⁰ M. Amaladoss, *From Syncretism to Harmony*, in: Chakana 2 (2004), 43–60, hier 55.

²¹ J. Stuart, *Swami Abhishiktananda: His Life Told through His Letters*. Delhi 1989, 268.

²² S. Abhishiktananda, zit. in: R. Panikkar, *Letter to Abhishiktananda*, in: *Studies in Formative Spirituality* 3 (1982), 441.