



Alexander Löffler SJ | Frankfurt

geb. 1972, Dr. theol., Lic. phil., Dozent für
Fundamentaltheologie an der Phil.-Theol.
Hochschule Sankt Georgen

aloeffler@sankt-georgen.de

Darf man spirituell fremdgehen?

Theologische Überlegungen zur christlichen Zenpraxis

Es gibt Christ(inn)en, die mehr als nur eine – ihre christliche – Religion praktizieren. Bei einer repräsentativen Umfrage der Bertelsmann Stiftung im Jahr 2013 stimmte fast ein Drittel (29%) der religiösen (!) Westdeutschen der Aussage zu: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.“¹ Schaut man in die Kursprogramme kirchlicher Bildungshäuser und geistlicher Zentren, dann lässt sich erahnen, dass es mit dieser Aussage wohl seine Richtigkeit hat. Denn selbst dort gibt es mittlerweile eine bunte Vielfalt an Angeboten zu Spiritualitätsformen, die aus den Traditionen des religiösen Ostens stammen. Bei vielen dieser Christ(inn)en handelt es sich weder um kirchliche Randexistenzen noch um Menschen mit einer sogenannten Patchwork-Religiosität, sondern um Frauen und Männer aus dem Herzen der Kirche.² Doch wie ist dieses Phänomen traditionsübergreifender religiöser Praxis theologisch einzuschätzen? Ist ein spirituelles Fremdgehen für Christ(inn)en überhaupt förderlich? Oder müsste man nicht vielmehr vor ihm warnen, weil mit ihm eine Verwässerung oder gar Entstaltung des Christlichen einhergeht? Was suchen Christ(inn)en in anderen Religionen?

Unerfüllte spirituelle Sehnsucht

Zweifellos gibt es ganz unterschiedliche Gründe, weshalb sich Christ(inn)en einer anderen spirituellen Tradition zuwenden. In vielen Fällen geschieht dies aber we-

1 D. Pollack / O. Müller, *Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Hrsg. v. d. Bertelsmann-Stiftung. Gütersloh 2013, 13.

2 Vgl. M. Seitlinger / J. Höcht-Stöhr (Hrsg.), *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*. Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2004. Vgl. auch A. Meuthrath, *Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis*. Münster 2014, 212.

der aus bloßer Neugier noch aus einer antikirchlichen Gesinnung heraus, sondern ist motiviert durch eine unerfüllte spirituelle Sehnsucht. So schreibt etwa Zensho Kopp, Leiter eines Zen-Zentrums in Wiesbaden: „Viele ehrlich geistig Suchende haben sich in unserer Zeit von der christlichen Kirche abgewandt. Sie fanden dort nicht die Nahrung, die sie für ihr spirituelles Wachstum benötigen. Ein wesentlicher Grund hierfür ist, dass Mystik in den Kirchen nur noch einen antiquarischen Wert hat und den meisten Seelsorgern das, was zur Erweckung echter Begeisterung für das Ewige unbedingte Voraussetzung ist, völlig abgeht. Diese Voraussetzung ist aber nichts anderes als die aus dem mystischen Leben und Erleben gewonnene ‚Begeisterung für Gott‘.“³ Dass Kopp mit seiner Einschätzung nicht gänzlich falsch liegt, wird von offizieller katholischer Seite bestätigt. Bereits 1999 hielt das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen gemeinsam herausgegebene Papier *Domus Aurea – Über die Präsenz des Buddhismus in Europa* selbstkritisch fest, dass Zen praktizierende europäische Christ(inn)en davon angetrieben sind, „nach einer Alternative zu dem zu suchen, was sie häufig als sterilen Dogmatismus erfahren. Oft fühlen sie, dass die Kirche überinstitutionalisiert sei und sich auf eine unzeitgemäße und unverständliche Sprache stützt. Viele beklagen sich, dass sie eine adäquate Einführung in das persönliche Gebet, in Meditation und in die Erfahrung ganzheitlichen Heils vermissen.“⁴ Mit Gundula Meyer, Zen-Lehrerin und evangelische Pastorin im Ruhestand, könnte die hier diagnostizierte Suche nach ganzheitlicher Erlösung wie folgt auf den Punkt gebracht werden: „Es ist ein Hunger nach Mitte, nach Sinn, nach einer Vision, einem neuen Lebensstil (...). Viele wollen nicht mehr belehrt, angepredigt, gespeist werden, sondern wollen die Eine Wirklichkeit, um die es geht, selbst erfahren, selbst realisieren. Und genau das ist die große Sache des Zen-Weges.“⁵

Menschen im Westen wenden sich demnach dem Buddhismus zu, weil sie mit ihm „eine größere Kompetenz im Erfahrungswissen und im Wegwissen in Verbindung bringen als mit dem Christentum“, denn im Unterschied zum Buddhismus wird das Christentum, so Werner Höbsch weiter, „von vielen Zeitgenossen als ein Religionssystem, weniger als ein Weg gesehen“⁶. In Sachen Spiritualität und spiritueller Lebensgestaltung wird deshalb selbst von tief in der Kirche verwurzelten Christ(inn)en dem Buddhismus mehr zugetraut als dem Christentum, weil letzterem nicht selten die für einen lebendigen Glauben so

3 Z. Kopp, *Zen und die Wiedergeburt der christlichen Mystik. Ein Wegführer zum wahren Selbst.* Darmstadt 2011, 135.

4 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, *The Domus Aurea Paper about the presence of Buddhism in Europe* (1999), Nr. 6, zitiert nach der deutschen Übersetzung in E. Fürlinger (Hrsg.), *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008)*. Freiburg i. Br. 2009, 510–513, hier: 512.

5 G. Meyer, *Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen*, in: *Meditation* 25 (1999), 35–38, hier: 37.

6 W. Höbsch, *Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland*. Paderborn 2013, 280.

wichtige Erfahrungsdimension abgeht. Mit Blick auf seine eigene traditionsübergreifende Praxis bestätigt dies auch der Jesuit und Zen-Lehrer Stefan Bauberger: „Wie bei vielen ernsthaft Übenden war mein Zugang [zum Zen] nicht einfach unbeschwert, sondern er entsprang einer inneren Not, einer oft verzweifelten Suche.“ Bedenkenswert fügt er hinzu: „Mystik gibt es nur an der Grenze, nicht in der Mitte eines institutionalisierten und bürgerlichen Christentums.“⁷

In einem ersten Schritt gilt es also zunächst wahrzunehmen und sich einzustehen, dass die christliche Zenpraxis nicht so sehr Ursache als vielmehr Symptom einer Krise zu sein scheint. Sie bringt eine Not zum Ausdruck, für die die Kirchen in erster Linie selbst in die Pflicht zu nehmen sind. Offenbar gibt es Christ(inn)en, die ihrer Sehnsucht nach einer tragfähigen spirituellen Lebensgestaltung mit dem von ihrer eigenen christlichen Tradition bereitgestellten Instrumentar nicht ausreichend zu entsprechen vermögen und sich deshalb nach außerkirchlichen und außerchristlichen Alternativen umschauen.⁸

Besondere spirituelle Grunddisposition

Der konkrete Auslöser für eine außerchristliche Suche nach spirituellen Alternativen muss nun aber nicht immer allein auf Seiten der Kirche und eines dort ausgemachten Defizits liegen, sondern kann auch mit der spirituellen Grunddisposition eines Menschen zusammenhängen. Im ersten Kapitel seines Buches *Zen und Erleuchtung* (2005) schildert der indische Jesuit und Zen-Lehrer AMA Samy (eigentlich: Arul Maria Arokiasamy) auf bewegende Weise, wie er sich über viele Jahre hinweg mit der von seinem Orden vorgegebenen gegenständlich-diskursiven Gebetspraxis der *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius von Loyola abmühte, ohne dabei jemals zu jenem tiefen inneren Frieden gefunden zu haben, den er sich so sehr ersehnte. Die Wende brachte erst eine Begegnung mit dem buddhistischen Zen-Meister Yamada Koun in Kamakura (Japan), dessen Schüler AMA Samy in der Folge dann wurde. Denn mit der objektfreien, nicht-diskursiven Meditationsmethode des Zen, inklusive Koan-Schulung, sah sich AMA Samy auf einmal auf einen geistlichen Weg gestellt, der mit seiner inneren spirituellen Grunddisposition gänzlich harmonierte und ihn nun endlich die lang ersehnte Ganzheit und nicht-duale Verbundenheit mit aller Wirklichkeit realisieren ließ.⁹

7 S. Bauberger, *Zen und Christentum*, in: M. Rötting / C. Hackbarth-Johnson (Hrsg.), *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. Sankt Ottilien 2019, 157–164, hier: 157.

8 Dies wird durch einschlägige empirische Studien bestätigt. Vgl. etwa A. Meuthrath, *Wenn ChristInnen meditieren*, 208 [s. Anm. 2].

9 Vgl. A. Samy, *Zen und Erleuchtung. Zehn Meditationen eines Zen-Meisters*. Berlin 2005, 26 ff.

Von einer ganz ähnlichen Erfahrung berichtet die frühere evangelische Pfarreerin und heutige Zen-Lehrerin Doris Zölls. Zölls, die im katholischen Oberbayern in einer praktizierenden evangelischen Familie aufwuchs, hatte bereits als Kind tiefe Einheitserlebnisse, mit denen aber weder sie noch sonst jemand in ihrem familiären oder weiteren religiösen Umfeld etwas anzufangen wusste. Erst als sie selbst als gestandene evangelische Pfarrerin dem Zen begegnete, war es ihr möglich, ihre Erfahrungen zu verstehen und richtig einzuordnen. Vor allem aber half ihr das Zen, ihr Gebets- und Glaubensleben auf eine andere Ebene zu heben. Durch das Zen wurde ihr nämlich bewusst, dass ihr bisheriges „religiöses Leben immer eine Bitte war, die Welt, so wie sie ist, möge anders sein“, denn wenn auch „im Vaterunser ‚dein Wille geschehe‘ gesprochen wurde, folgten bei den Fürbitten sogleich wieder die eigenen Wunschvorstellungen.“¹⁰ Das Zen ermöglichte ihr nun, die Wirklichkeit so zu sehen und anzunehmen, wie sie ist, und in aller Unbeständigkeit des Daseins dennoch festen Grund und Halt zu haben. Durch das lange, regungslose Sitzen in der Stille ist ihr zudem aufgegangen, dass Beten nicht so sehr Reden als vielmehr Schweigen und vor allem Hören ist. Doch das Zen führte Zölls noch einen Schritt weiter: „Ich erfuhr, wenn ich ganz das Hören bin, dass es dann kein Hören mehr gibt, kein Ich, das hört, und es gibt auch nichts mehr, das gehört wird. Subjekt und Objekt werden eins.“ Für sie wurden damit die Worte Jesu ‚Ich und der Vater sind eins‘ konkret. „Sie waren nicht nur intellektuell nachvollziehbar, sondern erfahrbar.“¹¹

Unerwartete spirituelle Affizierung

Ein dritter wichtiger Grund, weshalb Christ(inn)en eine traditionsübergreifende religiöse Praxis ausbilden, ist darin auszumachen, dass sie von einer anderen religiösen Tradition auf völlig unerwartete Weise spirituell affiziert werden. In beeindruckender Weise war dies bei Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) und Henri Le Saux OSB (1910–1973) der Fall. Beide Ordensmänner, die zu den katholischen Pionieren der traditionsübergreifenden religiösen Praxis zählen, brachen ursprünglich aus einem explizit missionarischen Interesse in ein anderes religiöses Umfeld auf, um dort – in Japan bzw. Indien – Christus zu verkündigen, wurden dabei aber von der spirituellen Kraft des Zen bzw. des Advaita Vedanta derart unerwartet stark angezogen, dass sie ihr Christsein auf Dauer nur noch unter Bezugnahme auf die jeweils neuentdeckte spirituelle Tradition gewinnbringend leben konnten. Als Enomiya-Lassalle sein erstes *Sesshin* unter der Leitung eines buddhistischen Zen-Meisters absolvierte, tat er dies mit der Absicht, die japanische Kultur von innen heraus besser zu verstehen und so den

10 D. Zölls, *Zen, ein Weg auch für Christen*, in: H. Radeck (Hrsg.), *Als Christ Buddhist? Auf der Suche nach der eigenen Spiritualität*. Hofgeismar 2005, 63–71, hier: 66.

11 Ebd., 67.

christlichen Glauben effektiver verkündigen zu können. Doch schon bald machte er die Entdeckung, dass das objektfreie, nicht-diskursive *Zazen* mit seiner Bedeutung des Nicht-Anhaftens für ihn ein viel wirksameres Mittel zur Befreiung des menschlichen Geistes aus seinen Anhänglichkeiten sowie zur Ausrichtung der Seele auf die mystische Vereinigung mit Gott verkörperte als das gegenständlich-diskursive Gebet der ignatianischen Tradition.¹² Aus dem ursprünglichen Christus-Verkünder im asiatischen Osten wurde so mit der Zeit ein vielgefragter Missionar für das Zen im christlichen Westen.¹³

Ähnlich verhielt es sich bei Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda). Als der 38-jährige Benediktinermönch 1948 aus seinem Kloster in der Bretagne nach Indien aufbrach, da tat er dies in dem Bewusstsein, nicht nur einzelne Hindus, sondern „den Hinduismus als Ganzen“ bekehren zu wollen.¹⁴ Doch Le Saux war noch kein halbes Jahr auf dem indischen Subkontinent, da kehrte sich dieses Vorhaben völlig auf den Kopf. Denn im Nachklang einer Begegnung mit Ramana Maharshi (1879–1950), dem „großen Seher“ (*maharshi*) vom heiligen Berg Arunāchala, wurde Le Saux eine derart starke Advaita-Erfahrung zuteil, dass er sich dazu entschied, den Rest seines Lebens der Realisierung des vollen Erwachens zu widmen. Dazu wählt er den Weg der völligen Entzagung (*sannyasa*) und wird schließlich sogar, nach Initiation durch einen Guru, als Christ zugleich zum Hindu-*Sannyasin*. Da Le Saux seit seinem ersten Erweckungserlebnis beide religiösen Welten zunehmend gleichermaßen liebt, praktiziert und bewohnt, und auch keine von beiden mehr gänzlich abstreifen kann, akzeptiert er mit der Zeit seine spirituelle Doppelloyalität und versteht sich zunehmend als eine Form von interreligiöser Brückenexistenz.¹⁵ Der Benediktiner-Mönch, der ursprünglich den ganzen Hinduismus zu Christus führen wollte, ist selbst zum indischen Advaita bekehrt worden, und das auf eine Art und Weise, dass er zum Vorbild vieler spirituell suchender Christ(innen) im Kontext der christlichen Ashram-Bewegung werden konnte.

Eine Entstellung des Christlichen?

In den vorausgegangenen Beispielen und Zeugnissen ist deutlich geworden, dass es ganz unterschiedliche, aber gut nachvollziehbare Gründe oder Umstände gibt, warum es bei Christ(inn)en zur Ausbildung einer traditionsübergreifenden religiösen Praxis kommt. Doch wie ist dieses bloße Faktum des spirituellen Fremdge-

12 Vgl. H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung*. Freiburg i. Br. 1987, 95.

13 Vgl. hierzu ausführlich U. Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie*. Zürich 1998.

14 C. Hackbarth-Johnson, *Henri Le Saux/Swami Abhishiktananda*, in: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*. Zürich 2008, 35–58, hier: 42.

15 Vgl. ebd., 49 f.

hens theologisch zu bewerten? Wäre es eigentlich nicht doch besser zu unterlassen, weil es zwangsläufig zu Konflikten mit dem christlichen Glauben führen muss? Oder ließe es sich auch positiv verstehen, vielleicht sogar theologisch plausibilisieren und rechtfertigen? Le Saux machte keinen Hehl daraus, dass die von ihm gelebte religiöse Doppelpraxis, die in seinem Fall sogar die Gestalt einer echten Doppelzugehörigkeit annahm, mitunter von großen inneren Spannungen begleitet war, auch wenn diese sich im Laufe der Zeit wieder abschwächten. Paradigmatisch steht dafür der Eintrag in seinem *Geistlichen Tagebuch* vom 12. April 1957, in dem er seine ganze Not zum Ausdruck bringt: „Ich träume oft vom Sterben, denn es scheint, dass es für mich in diesem Leben keinen Ausweg gibt. Ich kann weder Hindu und Christ zugleich sein, noch kann ich einfach bloß Hindu oder bloß Christ sein. Was also ist der Sinn meines Daseins?“¹⁶

Andererseits muss man sich gerade mit Blick auf Le Saux und Enomiya-Lassalle die Frage stellen, ob hinter der großen spirituellen Anziehungskraft, die nicht-christliche östliche Traditionen auf Christ(inn)en ausüben können, nicht vielleicht sogar ein Wirken des Heiligen Geistes angenommen werden muss. Wenn es tatsächlich der Wille Gottes ist, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4), müssen sie die Möglichkeit haben, sich mit ihm in irgendeiner Weise in Beziehung zu setzen. Läge es dann nicht nahe, davon auszugehen, dass Gott von Beginn an auch jedem Volk und jeder Kultur die dazu entsprechenden Mittel und Methoden zur Verfügung stellte? Im Missionsdekret *Ad gentes* wird jedenfalls fest damit gerechnet, dass auch die Gebets- und Meditationsformen nichttheistischer religiöser Traditionen einen übernatürlichen Ursprung haben können, wenn dort katholische Ordensgemeinschaften bei ihrer Missionstätigkeit explizit dazu aufgefordert werden, aufmerksam zu „überlegen, wie aszetische und kontemplative Traditionen, deren Samen schon vor der Predigt des Evangeliums manchmal von Gott in alte Kulturen gelegt worden sind, in das christliche Ordensleben aufgenommen werden können“ (AG 18, Herv. A. L.). Für Enomiya-Lassalle stand außer Frage, dass das Zen – als Werk der „besondere[n] Vorsehung Gottes“¹⁷ – einen jener geistlichen „Reichtümer“ verkörpert, die „der großzügige Gott den Völkern verteilt hat“ (AG 11).

Dass auf dem Gebiet der traditionsübergreifenden Praxis kirchlicherseits mehr erlaubt und möglich als allgemein bekannt ist, lässt ein Blick auf den sogenannten Monastischen Interreligiösen Dialog erkennen. Dort wird nämlich seit Jahrzehnten im Herzen der Kirche mit ausdrücklicher Genehmigung des Vatikans ge-

16 Abhishiktananda, *Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. Le Saux). A Selection.* Edited with introduction and notes by Raimon Panikkar. English translation by D. Fleming and J. Stuart. Delhi 1998, 203. Wie bereits angedeutet wird Le Saux den Sinn seines Lebens zunehmend darin sehen, als (gottgewollte) Brückenexistenz unterschiedliche religiöse Welten miteinander zu verbinden.

17 H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen*, 88 [s. Anm. 12].

nuines Zen praktiziert, und zwar als eine Form interreligiöser Gastfreundschaft.¹⁸ Bei dieser Form der Gastfreundschaft geht es darum, durch die Übernahme einer fremden Gebets- oder Meditationsweise dem Gast – und mit ihm Gott – einen Platz im eigenen Herzen zu geben. Dies erfordert neben Mut vor allem Demut, weil der Gast nun mit seiner ganzen Fremdheit im eigenen Herzen wohnt und man sich selbst als Gastgeber aus dem Zentrum zu nehmen hat. Doch genau darin, in der Selbst-Zurücknahme, treffen sich beide Wege in ihrem soteriologischen Grundanliegen, denn im Zen wie in der Nachfolge Jesu geht es wesentlich darum, durch den Tod des alten, selbstzentrierten Ich hindurch zu einer neuen Weise des Menschseins zu finden (vgl. Phil 2,5–9; Lk 9,23 f.).

Wenn nun im Zen die Selbst-Zurücknahme oder das Sich-selbst-Loslassen bzw. Sich-selbst-Verlieren methodisch eingeübt wird, um das eigene Zentrum immer wieder von sich selbst freizuräumen und für etwas Größeres – das wahre Selbst – Platz zu schaffen, dann muss das für – in Christus verwurzelte – Zen praktizierende Christ(inn)en nicht, wie oft befürchtet wird, die Auflösung des Selbst in ein namenloses All bedeuten, denn wie es in einem Dokument des Monastischen Interreligiösen Dialogs treffend dazu heißt: „Wer Christus (...) kennt, der weiß, dass ‚sich selbst zu verlieren‘ in der Kontemplation, in welcher Form auch immer, nichts anderes bedeutet, als sich vom Herrn ‚ergreifen zu lassen‘.“¹⁹ In dieser Linie hat jedenfalls auch Hans Waldenfels darauf hingewiesen, dass Christus „nicht so sehr unser Gegenüber sein, sondern vielmehr in uns selbst Gestalt annehmen“ will, wenn man tatsächlich ernst nehme, was Paulus den Galatern schreibt: „[N]icht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das hieße dann aber in der Konsequenz: „Erst wo zwischen Christus und dem an ihn Glaubenden keine Differenz mehr bleibt, ist daher das Christsein vollkommen verwirklicht.“²⁰

Pilgernde Brückenexistenzen

Freilich stellt eine Alterität respektierende Form der christlichen Zenpraxis eine Herausforderung für Christ(inn)en dar und verlangt eine sorgsame geistliche Begleitung sowie Unterscheidung der Geister. Sie bietet ihnen als einzelnen und der Kirche als ganzer aber auch die Möglichkeit, noch einmal ganz neue, bisher weniger oder gar nicht beachtete Facetten des göttlichen Mysteriums (erfahrend)

18 Vgl. S. Tonini, *Intermonastic Dialogue. Beginnings and Development*, in: Pro Dialogo Bulletin Nr. 67, Jg. 23 (1988), 9–17. Vgl. auch C. Hoffmann, *Von der Weitung des Herzens. Weisheit (prajna) und Liebe (karuna) oder: Vom Weg des Monastischen und Interreligiösen Dialogs*, in: B. Riedl / G. Schwadorf (Hrsg.), *Dialog leben* (FS Werner Swen Höbsch). Norderstedt 2011, 137–144.

19 Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique, *Contemplation et Dialogue Interreligieux. Références et perspectives tirées de l'expériences des moines*, in: Pro Dialogo Bulletin Nr. 84, Jg. 28 (1993), 250–270, hier: 258.

20 H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Erw. u. aktualisierte Neuausgabe. Paderborn 2013, 220 f.

zu erschließen und so noch tiefer in die verheiße Fülle der Wahrheit (vgl. Joh 16,13) und der Katholizität hineinzuwachsen. Denn wie der frühere Generalsekretär des Monastischen Interreligiösen Dialogs und Zen praktizierende Benediktiner Pierre-François de Béthune zurecht betont, helfen die östlichen Methoden, „neue Wege der Erfahrung des Numinosen zu entdecken“²¹. Zugleich ließe sich auf diese Weise die christliche Zenpraxis als ein konkretes Beispiel dafür verstehen, wie der von den Konzilsvätern in *Nostra aetate* 2 ausgesprochenen Mahnung (und nicht nur Empfehlung), dass Christ(inn)en die geistlichen Güter und Werte der anderen Religionen anerkennen, wahren und sogar fördern sollen, speziell in Bezug auf den Buddhismus musterhaft entsprochen werden könnte. Jedenfalls scheuen sich christliche Zen-Lehrende nicht davor, ihre Arbeit – die Unterweisung von Christ(inn)en im Zen – als eine explizite Umsetzung dieser lehramtlichen Vorgabe zu verstehen.²²

Vielelleicht darf in der traditionsübergreifenden Praxis – und damit dann auch in einem (religiöse Alterität und Integrität respektierenden) „spirituellen Fremdgehen“ – nicht nur eine vom Lehramt akzeptierte und geförderte Gestalt des Christseins, sondern sogar eine gottgeschenkte Form von Berufung gesehen werden, kann sich doch dahinter ein Wirken des Heiligen Geistes verbergen. Zweifellos wird es sich dabei „um eine spezifische Berufung für ein paar Wenige“²³ handeln, aber doch um eine Berufung, die aufs Engste mit der Grundberufung der Kirche verwoben ist, nämlich „Zeichen und Werkzeug“ einer weltweit versöhnten Menschheit zu sein (LG 1).²⁴ Dem Grundanliegen des Monastischen Interreligiösen Dialogs entsprechend, den Dialog als „Mission“ zu begreifen, könnten nämlich traditionsübergreifend praktizierende Christ(inn)en der in ihrem göttlichen Ursprung wie Ziel bereits geheimnishaft geeinten Menschheit (vgl. NA 1) schon während ihrer irdischen Pilgerschaft ein Gesicht der versöhnten Geschwisterlichkeit verleihen. Zugleich wären sie aufgrund ihrer konkret gelebten interreligiösen Existenz und Kompetenz wertvolle Mitarbeiter(innen) im globalen Versöhnungsdienst der Menschheit, der in besonderer Weise der Kirche beim Aufbau des Reichen Gottes in der Welt von heute anvertraut ist. Die Konzilserklärung *Nostra aetate* lässt jedenfalls keinen Zweifel daran, dass Buddhist(inn)en und Christ(inn)en längst schon im Dienst ein und derselben Macht stehen, wenn in Nr. 2 den nichttheistischen Traditionen „eine gewisse Erfassung [perception] jener verborgenen Kraft“ zugestanden wird, die Christ(inn)en „Vater“ nennen, und ihre religiösen Lehr- und Lebensweisen „einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben“, die sich in Jesus Christus in ihrer ganzen Fülle offenbart hat.

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

22 Vgl. etwa R. E. Kennedy, *Zen Gifts to Christians*, New York 2000, 5.

23 P.-F. de Béthune, *Christian-Buddhist Dialogue*, 23 [s. Anm. 21].

24 So auch G. Goosen, *Hyphenated Christians. Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging*, Bern 2011, 158.

Reflexion

Zen praktizierende Ordensleute oder Christ(inn)en im Allgemeinen wären damit dann am besten verstanden als pilgernde Brückenexistenzen, die religiöse Welten miteinander verbinden. Denn genau darin oder daraus, nämlich Brücke zu sein und unterschiedliche religiöse Universen miteinander in Beziehung zu setzen, gewinnen sie ihre eigentliche Identität, da sie wissen, dass keine der beiden Seiten oder Welten, zwischen denen sie sich bewegen, ihre wahre oder letzte Heimat ist oder sein wird. Ihre wahre Heimat liegt in der Tiefe beider Welten, in jenem letzten Urgrund, der alle religiösen Welten transzendent und sie doch in ihrem Ursprung trägt, eint und zusammenhält (vgl. NA 1).