

Zen im Christentum - Konfliktpunkte und Klärungsansätze

Ein Nachwort von Michael Seitlinger

Buddha in christlichen Landen

Dass Religion und Spiritualität heute in einer rasanten Entwicklung begriffen sind, dass Vorstellungen von Religion, die gestern noch als unverbrüchlich im Raum gestanden haben, heute nur mehr schwer vermittelbar sind oder mit gleichgültigem Desinteresse bedacht werden, ist vielfach zu beobachten. Dem steht ein anders ausgerichtetes, wachsendes Interesse an Religion und Spiritualität gegenüber: ein Interesse an religiöser Erfahrung, an persönlicher Spiritualität und Mystik, das nicht zuletzt durch die asiatische Meditationsweisheit inspiriert ist. Dabei spielen die Anregungen aus dem Buddhismus keine unwichtige Rolle. Von ihm geht offensichtlich eine nachhaltige Anziehungskraft aus. Man kann dazu stehen wie man will, die einen sehen darin eine Chance, dass alte verkrustete Strukturen aufbrechen und einer neuen Spiritualität Platz machen, andere weisen diese Einflüsse als Religionsvermischung zurück. Jedenfalls sind die über viele Jahrhunderte erprobten Meditationspraktiken, die der Buddhismus anzubieten hat, gefragt. Neben den Übungspraktiken des Theravada-Buddhismus und des tibetischen Buddhismus erfreut sich die Zen-Meditation aus dem japanischen Zen-Buddhismus großer Beliebtheit und weiter Verbreitung.

Das Interesse an der Meditation ist nun keine isolierte Erscheinung. Sie steht - wie erwähnt - im Zusammenhang mit einer in den vergangenen Jahrzehnten zunehmenden Suche nach persönlicher religiöser Erfahrung sowohl innerhalb des Christentums als auch auf dem offenen Feld neu entstandener religiöser Strömungen. Selbst auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie wird dieser Entwicklung Rechnung getragen. So spricht etwa Eugen Biser, ehemals Inhaber des Romano Guardini-Lehrstuhls an der Universität München, von einer „glaubensgeschichtlichen Wende“¹. Karl Rahner, den man zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts zählen darf, hat sich in prophetischer Voraussicht bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in einem vielfach zitierten Wort entsprechend geäußert: „...der Fromme von morgen wird ein `Mystiker´ sein, einer, der etwas `erfahren´ hat, oder er wird nicht mehr sein.“²

Eine besondere Schubkraft bekommt dieses steigende Interesse an mystischer Spiritualität durch die Präsenz hinduistischer und buddhistischer Denk- und Meditationskultur im Westen. Einige Christen haben die Begegnung mit diesen außerchristlichen Traditionen in besonderer Weise gesucht - im Dienst der Vertiefung ihres eigenen spirituellen Lebens. Für die Wegbereiter dieses existentiellen interreligiösen Dialogs von christlicher Seite insbesondere mit den mystisch

¹ Eugen Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz-Wien-Köln 1986.

² Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln 1966, S. 22.

geprägten Religionen Süd- und Ostasiens stehen Namen wie etwa die Benediktinerpatres Henri Le Saux und Bede Griffiths, der katholische Priester und Religionswissenschaftler Raimon Panikkar oder der Trappistenmönch Thomas Merton und eben auch der Jesuitenpater Hugo Enomiya-Lassalle, der große Pionier der Zen-Meditation im christlichen Raum.

Die Zen-Meditation hat für die spirituelle Praxis im Christentum weitreichende Impulse gegeben und dabei auch Einfluss genommen auf das Verständnis des christlichen Glaubens. „Eine gewisse `Doppelbeheimatung´ in Christentum und Buddhismus ist für viele engagierte Christen keine Seltenheit mehr“³, bemerkt der Religionswissenschaftler Michael von Brück. Es treten in Zusammenhang mit der im Christentum praktizierten Zen-Übung und ihrer theologischen Einordnung aber auch immer wieder Fragestellungen hervor, welche die Vereinbarkeit des aus dem buddhistischen Hintergrund stammenden Zen mit dem Christentum zum Thema machen. Gefordert dabei ist eine sorgfältig und differenziert zu führende Auseinandersetzung: eine Auseinandersetzung, die den frischen Wind der neu aufkeimenden Spiritualität in sinnvollen Bezug zu althergebrachten Anschauungen christlicher Tradition bringt - durchaus in kritischer Wechselseitigkeit.

Konflikte - welche?

Wenn man fragt, welche Positionen zur Integration der Zen-Meditation ins Christentum zu finden sind, kann man eine deutliche Polarisierung wahrnehmen. Auf der einen Seite wird in der Zen-Meditation ein Weg erkannt, die mystische Tiefe des Christentums wiederzuentdecken. Das geschieht manchmal in einer pauschalen Kritik an traditionellen christlichen Vorstellungen. Auf der anderen Seite sieht man sich genötigt, die "fremden" Einflüsse aus dem Zen als unvereinbar mit dem Christentum abzuwehren.

Diese schlichte Polarisierung habe ich persönlich nie wirklich stichhaltig gefunden, auch wenn ich mich mit der mystisch-spirituellen Aufbruchsbewegung identifiziere. Zuweilen habe ich mir angesichts dieser Irritation gesagt, dass diese Konfrontation nicht so wichtig sein könne. Sie sei ja ohnehin nur ein Gedankengefecht ohne jeden spirituellen Mehrwert, da das Eigentliche jenseits der Formulierbarkeit liege. Aber der Widerwille gegen diese schlichte Polarisierung hat mich nicht wirklich in Ruhe gelassen. Ich habe mir überlegt, was sich da eigentlich abspielt, und mit vielen Leuten darüber gesprochen, wie sie diese Kontroverse einschätzen, die mit der Übung des Zen im Christentum immer wieder auftaucht. Aus diesem Hintergrund heraus ist dieses Nachwort entstanden. Es ist ein Versuch, die zentralen Konfliktpunkte herauszustellen und Klärungsansätze aufzuzeigen. Grundsätzlich ist meine These, dass die Konfliktpunkte im wesentlichen auf zwar nachvollziehbaren, aber nichtsdestoweniger fragwürdigen Gegenüberstellungen beruhen. Vielleicht muss in Rechnung gestellt werden, dass bei religiösen Aufbruchsbewegungen eine

³ Michael von Brück/ Whalen Lai, Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 2000 (2. Aufl.), S. 239.

spannungsreiche, kontrastierende Gegenüberstellung unvermeidbar ist, um das Neue oder Wiederentdeckte markant herauszustellen, auch wenn die Gefahr besteht, sich in einseitigen Zuspitzungen zu verrennen, wenn man sie absolut setzt. Die Konflikte, die ich nun genauer unter die Lupe nehmen möchte, scheinen mir - bestätigt im Gespräch mit vielen anderen - auf folgenden Feldern zu liegen: "Erfahrung und Sprache", "Einheit und Vielheit", "Personalität und Transpersonalität" und „religiöse Sprachebenen“. Bei genauerem Zusehen ist unschwer zu erkennen, dass alle Punkte miteinander zusammen hängen. Sie sind gleichsam Aspekte und Perspektiven ein und der selben Kontroverse.

Der Mond und der Finger, der zum Mond zeigt -
Erfahrung und Sprache

Vielfach wird von Vertretern des Zen gesagt, dass die letzte Wirklichkeit eine Sache reiner Erfahrung und daher mit Worten nicht auszudrücken sei. Das findet sich in schlagender Wiederholung in vielen religiösen Traditionen der Mystik: "Mit dem Frosch im Sumpfloch kann man nicht über den Ozean sprechen," heißt es etwa in einem Zen-Wort, oder: "Der Erfahrene ist wie ein Stummer, der einen Traum hatte und ihn sprachlos nur für sich selbst kennt."

Auf christlicher Seite gibt es ebenso prominente Beispiele. Der bedeutendste christliche Denker des Mittelalters, Thomas von Aquin (1225-1274), kommt am Ende seines Lebens in der Morgenmesse des 6. Dezember 1273 zu einer tiefen Erfahrung, seit der er abrupt aufgehört haben soll, an seinem ohnehin schon umfangreichen theologischen Werk weiterzuschreiben. Er zieht einen Weggefährten ins Vertrauen, der später seine Worte an ihn wiedergibt: "Versprich mir bei dem lebendigen , allmächtigen Gott und deiner Treue zu unserem Orden und bei deiner Liebe zu mir, dass du niemals, so lange ich lebe, das verraten wirst, was ich dir nun sage. Alles was ich geschrieben habe, kommt mir wie Stroh vor im Vergleich zu dem, was mir jetzt offenbart worden ist."⁴

Diese Aussagen kommen nicht von ungefähr. Es ist die ungeheuer umwälzende Wucht tiefer mystischer Erfahrung, die diese Absage an eine angemessene Abbildung von Erfahrung in Sprache begründet und rechtfertigt. Doch in dieser Feststellung liegt oft so viel Engagement, dass man sich fragt, woher die Energie kommt, wenn doch jede Aussage gegenüber der gemeinten Erfahrungstiefe ohnehin irrelevant sein soll.

Wenn denn angesichts der überwältigenden mystischen Erfahrung jeder sprachliche Ausdruck gleichgültig wäre, müsste es von seiten der Mystik vollkommen unerheblich sein, was man sagt, dann bräuchte man auch gar nichts zu sagen.

Also doch: der Finger, der zum Mond zeigt, ist zwar nicht der Mond, aber er ist dem Mond offensichtlich auch nicht so äußerlich, dass es völlig gleichgültig wäre, wo er hinzeigt. Darüber muss vielmehr immer wieder gestritten werden und faktisch geschieht das (in eben dieser Kontroverse) ja auch - selbst unter Zen-Lehrern! Das heißt, die Sprache, die Hinweis und Ausdruck sein will, hat bei aller

⁴ James Weisheipl, Thomas von Aquin, Graz, Wien, Köln 1980, S. 294.

Unangemessenheit einen inneren Bezug zu einer wie auch immer gemeinten letzten Wirklichkeit. Das ist im übrigen nichts Neues, selbst innerhalb der katholischen Lehre: Das Laterankonzil von 1215 formuliert in der Lehre von der „Analogie des Seins“ sinngemäß, dass die Angemessenheit einer Rede von Gott von einer immer noch größeren Unangemessenheit überboten wird.

Es geht hier um eine Integrationsaufgabe, wie der Theologe Schwienhorst-Schönberger zu dieser Frage des Verhältnisses zwischen Theologie und Mystik auf einer Tagung zu eben diesem Thema anmahnt⁵. Zu Recht gibt er zu bedenken, dass ein mystischer Weg und mystische Erfahrung auch reflexiv eingeordnet werden wollen - im kommunikativen und kulturellen Gedächtnis der Tradition. Es geht ja nicht um eine „abgetrennte Erfahrung“, sondern um die Integration von Erfahrung in unsere vielfältige Lebenswelt. Und da muss mit den sprachlichen Ausdrucksformen und ihrer Bedeutung vorsichtiger umgegangen werden als es meiner Beobachtung nach bisweilen geschieht - auch um in der Welt der Theologie das angemessene und notwendige Gehör zu finden.

Hier ist vielleicht noch eine Unterscheidung im Sprachgebrauch angebracht. Für die konkrete spirituelle Begleitung kann eine mystagogische Sprache ganz und gar angemessen sein, eine Sprache, die "sich selbst aufbricht" in paradoxen Ausdrücken, um über sich hinaus auf die von ihr gemeinte Erfahrung hinzuführen. Für eine halbwegs systematische Darstellung von Zusammenhängen scheint mir dieser Sprachgebrauch wenig hilfreich, auch wenn selbst eine akademisch reflektierte Rede von Gott oder letzter Wirklichkeit ihre Vorläufigkeit mitformulieren muss, um nicht einem Götzendienst der Worte aufzusitzen.

Das bisher Gesagte war ein Plädoyer, die Sprache, den Ausdruck, das Nachdenken bei aller Mystik nicht einfach mit einem Handstreich vom Tisch zu wischen. Andererseits bietet die christliche Theologie oft genügend Anlass für die Skepsis von Mystik-Vertretern gegenüber der Sprache. Sie wirkt – und ist wohl auch – über weite Strecken hinweg so ausgedünnt von Erfahrung, dass ihr kaum mehr ein geistlicher Inhalt anzumerken ist. Auch ist vielen christlichen Theologen die Angst, den Raum jenseits sorgsam gehüteter Unterscheidungen zu betreten, unschwer anzumerken. Hier spiegelt sich dem Blick von außen eine tiefgehende Fixiertheit auf Gedanken wider, eine Art theologischer Götzendienst, gegen die viele Befürworter der Mystik zu Recht ankämpfen.

Umgekehrt kann es problematisch werden, wenn sich eine Erfahrungsautorität etabliert, die sich von jeglicher Anfrage abschottet: wenn man über das Gemeinte nicht mehr reden und streiten darf, weil die Autorität allein bei den "Erfahrenen" liegt. Ab welcher Erfahrungstiefe soll das gelten, und wer möchte darüber letztgültig befinden, wenn selbst Zen-Lehrer darüber geteilter Meinung sind? So völlig selbstsprechend kann eine (auch tiefe) Erfahrung also nicht sein. Man bedenke den vielsagenden Umstand, dass im Zen eine Erfahrung sogar in der Schüler-Meister-

⁵ Ludger Schwienhorst-Schönberger, Theologie und Mystik – eine Integrationsaufgabe, in: Kontemplation und Mystik (Zeitschrift), Jg. 2 (2001), S. 20-25.

Beziehung bestätigt werden muss, um "wirklich" zu sein. Was die Erfahrung für das alltägliche Leben mit seinen unterschiedlichen Anforderungen bedeutet, ist damit auch noch gar nicht beantwortet.

Dass Sprache auch Erfahrungen hervorrufen kann und ebenso ein mehr oder weniger gelungener Spiegel derselben ist, davon geben die vielen wunderbaren Rezitationstexte im Zen Zeugnis, die genau zu diesem Zweck verwendet werden! Meine These ist: Eine jeweils überzogene Skepsis gegenüber sprachlichem Ausdruck einerseits und Erfahrung andererseits bedingen einander und können sich gegenseitig hochschaukeln. Beide Seiten tendieren in dieser Dynamik zu einer ideologischen Einseitigkeit. Richtig verstanden müsste es diesen Graben nicht geben. Aber vielleicht muss es diese Phase der überzogenen Kontrastierung eben doch geben, damit das jeweilig (neue) Anliegen deutlich genug in Erscheinung tritt, bis wieder eine ausbalancierte Synthese gefunden werden kann? Vielleicht kann also das Denken in dynamischen Entwicklungsphasen eine Hilfe sein, um das zunächst Unversöhnliche in dieser Kontroverse zu verstehen.

Das Meer und die Wellen - Einheit und Vielheit

Auch hier treffen wieder überstrapazierte Konfrontationsstellungen aufeinander. Vertreter der Mystik reden vor allem von der Einheit des Seins und stellen die Differenzen zurück. Mystik-Skeptiker warnen dagegen vor einem alles einebnenden Einheitsbrei, in dem lebenswichtige Unterscheidungen untergehen. Liegt auch hier eine Konfrontationsstellung vor, die vom gegenseitigen Nicht-Verstehen(wollen) lebt? Wenn von Zen-Vertretern mit Nachdruck die Einheit bzw. die Einheitserfahrung in den Vordergrund gerückt wird, dann wohl auch wieder, weil das die weniger bekannte, noch zu findende Dimension auf der religiösen Suche ist. Die Vielheit ist uns vertraut. Aber letztendlich ist doch - übrigens auch ganz im Sinn des Zen - beides gemeint, die Einheit und die Vielheit. Ein Zen-Lehrer hat es einmal so ausgedrückt: Am Anfang des Erfahrungsweges ist es so, wie wenn man in einen Töpferladen kommt und nur die verschiedenen Tongefäße sieht. In einer mystischen Erfahrung sieht man plötzlich überall den einen Ton. Aber am Ende geht es darum, ganz den einen Ton zu sehen und zugleich die verschiedenen Tongefäße. Bleibt man in der Einheit hängen, spricht man im Zen sogar von einer Zen-Krankheit!

Daher ist die forcierte Rede von der Einheit vielleicht manchmal zu einseitig und leistet falschen Vermutungen Vorschub. So meinen die Kritiker des Einheitsdenkens, dass mit einem solchen Weg, der in die Einheitserfahrung führen will, das ganze Leben in einen grauen, nebeligen Gleichgültigkeitstaumel und Einheitsbrei führt, in dem es auf keiner Ebene mehr sinnvolle Unterscheidungen gibt und alles sinnlos durcheinander purzelt. Doch dieser Verdacht lässt sich an einem einfachen Beispiel leicht entkräften: Jemand in tiefer Einheitserfahrung wird beim Essen einer Mahlzeit kaum Besteck und Nahrung miteinander verwechseln. Zumindest habe ich noch nie von einem Zen-Übenden gehört, der an einer Gabel erstickt wäre, was aber nicht

verwunderlich wäre, wenn alles auf eine ganz simpel verstandene Weise "eins" wäre. Was ich damit sagen will ist, dass bei aller Einheit die gewöhnlichen Lebenszusammenhänge nicht völlig verloren gehen, sondern auf ihrer jeweiligen Ebene Gültigkeit behalten.

Auf der anderen Seite sind die trennend-dualistischen Tendenzen faktischer kirchlicher Rede von Gott und Welt unverkennbar: also hier der Mensch und dort, "in einiger Entfernung", Gott – Gottesbeziehung wird vermittelt durch Kirche und Gebet. Dagegen werden die Vertreter des Zen und der Mystik nicht müde, eine viel intensivere Intimität zwischen Gott und Mensch bzw. Welt anzumahnen. Selbst die heilige Teresa von Avila (1515-1582), an deren ausgesprochen christlicher Grundhaltung wohl kein Zweifel bestehen kann, formuliert in der Darstellung ihres mystischen Wegs die letzte Vertiefung so: "Bei der mystischen Vermählung aber ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder Brunnen fällt, wo die beiden Wasser so eins werden, dass sie nicht mehr voneinander geschieden werden können; oder wie wenn ein kleines Bächlein sich ins Meer ergießt, wobei eine Ausscheidung seines Wassers nicht mehr möglich ist."⁶ Solche Bilder als bloßen poetischen Gefühlsüberschwang mystischen Erlebens abzutun, das aber keiner tiefen Einheit des Seins entspreche, scheint mir eine wenig bestechende Argumentation christlicher Theologen zu sein, derartige Vorstellungen abzuwehren. Der Theologe Gotthard Fuchs bringt es treffend zum Ausdruck, wenn er sagt, dass die Kirche eine "nahezu neurotische Angst vor Pantheismus" hat.⁷ Von der reflektierten christlichen Theologie ist ein etwaiger Dualismus nicht gedeckt. Andererseits ist ein zu schlichter Einheitsgedanke (der die Vielheit dualistisch abspaltet!) auch keine Lösung. Hier bilden unangemessene Einseitigkeiten einen Graben, der die Fronten auseinander driften lässt.

Man kann darin den in der abendländischen, gleichermaßen aber auch in der asiatischen Philosophiegeschichte sich durchziehenden Kampf zwischen Monismus und Dualismus wiedererkennen. Das eine ist eben so falsch wie das andere - selbst als philosophischer Gedanke! Wenn man prinzipiell zwei (oder viele) Wirklichkeiten denken will, dann gehören sie von allem Anfang gerade an der Stelle der Trennung unauflösbar zusammen und definieren (begrenzen!) sich gegenseitig.

"Pratityasamutpada", Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, sagen die buddhistischen Philosophen dazu. Wenn man andererseits nur "das Eine" anerkennen will, könnte es gar keine Differenz geben, nicht einmal als Illusion und man könnte Einheit gar nicht als Einheit erkennen, da es keine differenzierende Perspektive gäbe. Differenz und Einheit gehören zusammen und sind eine Dialektik: der eine Ton und die vielen Tongefäße, das eine Meer und die vielen Wellen. Keine Wellen ohne Meer, aber auch kein Meer ohne Wellen! Das ist buddhistische Philosophie auf des Messers Schneide.

Ohne die religiösen Ausdrucksgestalten vorschnell als austauschbar hinzustellen, möchte ich hier anmerken, dass auch die christliche Tradition um dieses

⁶ Seelenburg, VII Wohnung, Kap. 2, Abs. 5, in: Theresia von Jesus, Sämtliche Schriften, hg. u. übersetzt von Aloisius Alkofer und Petrus Alcántrara, 6 Bde, Regensburg/ München 1919-1941, Bd. 5, S. 209.

⁷ Gotthard Fuchs, in: Christ in der Gegenwart (Zeitschrift), Jg. 52 (2000), Nr. 30, S. 245.

unauflösbare Ineinander selbst in der tiefsten Wirklichkeit weiß: im Trinitätsgedanken spricht sie vom drei-einen Gott.

Das Ego, Ich, Du und "Mu" - Personalität und Transpersonalität

Das erste Koan, das man in der Zen-Schulung bekommt ist "Mu" - "Nichts". Die Herausforderung ist, "Nichts" zu denken. In der Sammlung auf dieses Mu beißt sich der Zen-Übende gleichsam die Zähne seines gewöhnlich unterscheidenden Bewusstseins aus. Gelöst ist das Koan, wenn der Übende ganz eins geworden ist mit diesem Mu und damit eins mit dem ganzen Sein. Das Sein wird als solches erfahren ohne Ich, das dieser Erfahrung gegenüberstünde. Man kann Paulus daneben stellen. Er schreibt im Galaterbrief (2,20): "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." Der japanische Zen-Gelehrte Keiji Nishitani stellt dazu genau die Frage, die auf das Verhältnis zwischen dem alles umfassenden Christus und dem konkreten Ich zielt: "Wer spricht da?"⁸ Wir stehen hier vor einem eigentümlichen Paradox, das offensichtlich nicht nur im Zen-Buddhismus zum Vorschein kommt, sondern auch in der christlichen Tradition, wie das Beispiel bei Paulus zeigt. Da wird also in der mystischen Tiefe etwas erfahren, das über alle bisher bekannten Maßstäbe hinaus geht, eine Intensität, die kein schlichtes Gegenüber mehr kennt, sondern als innige Einheit ausgedrückt wird. Vor diesem Hintergrund hat sich im Umkreis der Zen-Spiritualität die Rede ausgeprägt, dass die letzte Wirklichkeit die Einheit ist, die die gewöhnliche Erfahrung des Personseins sprengt.

Daher kommt auch die Rede von der transpersonalen Wirklichkeit, in die hinein sich der Übende öffnet und in der er seine wahre Identität findet: die wahre Identität also jenseits von Ich und Du? Gegen diese forcierte Einheitsphilosophie richtet sich der Unmut vieler christlicher Theologen. Die christliche Identität wird oft mit dem etwas schablonenhaft vorgebrachten Einwand verteidigt: "Zu unserem Gott muss man 'Du' sagen können". Ist das nun die Reaktion ängstlicher Religionsverwalter, die den Bestand naiver, christlich anthropomorpher Gottesvorstellungen zu bewahren versuchen? Zu einem Teil vielleicht, zu einem anderen Teil aber kommt hier ein legitimes Anliegen zum Ausdruck. In dieser Spannung zwischen Einheitsrede und Wahrung von personaler Unterschiedenheit zeigt sich die Zen-Christentums-Kontroverse meiner Einschätzung nach unter einer weiteren (vielleicht der umstrittensten) Perspektive. Auch hier ist meine These wieder, dass die Konfliktpartner unnötig auseinander driften und bei genauerem Zusehen die Konfliktfront, wenn nicht aufgelöst, so doch zu einer kreativen Spannung heruntergeschraubt werden kann.

Im Christentum gibt es auch tiefgehende Reflexionen darüber, dass Gott nicht nur ein schieres Gegenüber sein kann. Wenn er als Unendlicher der Endlichkeit des Menschen gegenüber stehen sollte, könnte er nicht der Unendliche sein, er hätte seine Grenzen am Endlichen. Der Philosoph Friedrich Wilhelm Hegel spricht im Blick auf diese Denkfigur von „schlechter Unendlichkeit“. Nikolaus von Kues, ein

⁸ Vgl. Hans Fischer-Barnicol, Fragen aus Fernost. Eine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Nishitani, Hochland 58 (1966), S. 205-218. Siehe auch Hans Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976, S. 199.

feinsinniger Denker der Mystik, findet auf der Suche nach dem besten Gottesbegriff das „Non aliud“, das „Nicht-Andere“. Dieses Wort ist tiefsinnig, weil es im Rahmen des diskursiven Sprachgebrauchs die Balance hält: Gott nicht als das schlechthin Andere, aber auch nicht das mit Welt und Mensch schlechthin Identische: das Wasser, in dem alle Wellen eins sind, ohne dass sie aufhören, auch Welle zu sein! Der eingangs schon erwähnte Theologe Karl Rahner bringt diesen zugegebenermaßen diffizilen Zusammenhang mit sehr viel philosophischer Sorgfalt zum Ausdruck: "...ein religiöser Dualismus, der vulgär und primitiv einfach den Unterschied zwischen Gott und der Wirklichkeit seiner von ihm geschaffenen Welt kategorial (d.h. in schierer Gegenüberstellung, Anmerk. des Autors) begreift, (ist) im Grunde sehr unreligiös, weil er nicht einsieht, was Gott eigentlich ist; weil er Gott als ein Moment in einem größeren Ganzen - als Teil der Gesamtwirklichkeit - begreift.(...)Diese abstrakt klingenden Dinge sind heute für ein religiös vollziehbares Gottesverständnis fundamental. Denn *den* Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selbst noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre. Suchte man einen solchen Gott, dann hätte man einen falschen Gott gesucht."⁹ Der Benediktinermönch David Steindl-Rast formuliert in einem Artikel, in dem es um die Fragwürdigkeit gängiger Gottesvorstellungen geht, sehr plakativ, dass der "gewöhnliche Theismus nur eine Stufe höher steht als der Weihnachtsmann."¹⁰

Heißt das nun, dass man zu "Gott" nicht mehr wirklich "Du" sagen kann - und wenn, dann nur in einem sehr vorläufigen Sinn, weil "man halt noch nicht so weit ist" und sich noch nicht von einem derart naiven Gottesglauben getrennt hat? Keineswegs! Wenn man im Zen sagt: "Selbst Buddha übt noch", dann meint man genau dies, dass der Weg in die Tiefe des göttlichen Geheimnisses nie zu Ende ist, dass es keine endgültige Einheitserfahrung gibt, mit der man fertig wäre. Mit der letzten Wirklichkeit ist man nie fertig. Die je ausstehende größere Einheit, in die hinein der Mensch sich verwandeln (lassen) kann, ist immer noch größer. Hier zeigt sich, wie berechtigt das "Du" ist und bleibt. Es ist bei aller Einheitserfahrung das immer noch größere "Woraufhin" spirituellen Lebens.

Im übrigen sind Bezeichnungen für "Gott", die nicht so stark personal gefärbt sind, wie "letzte Wirklichkeit", "Grund und Ursprung des Seins" oder "Quelle des Lebens" nicht unbedingt überlegen gegenüber personalen Ausdrucksformen wie "Vater", "guter Hirte" oder "liebender Herr". Beide Ausdruckstypen wecken menschliche Assoziationen, die auf die unaussprechliche göttliche Wirklichkeit zielen. Zugegebenermaßen sind die weniger personal gefärbten Ausdrücke hilfreich, um sich kein all zu menschliches Bild von Gott zu machen, andererseits wecken die stärker personalen Bilder leichter das Herz zur Hingabe.

Wie im Blick auf das göttliche „Du“ stellt sich auch im Verständnis des Menschen die Frage nach der bleibenden Bedeutung von Personalität. Wo bleibt das menschliche

⁹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1989, S. 72.

¹⁰ David Steindl-Rast, in: Christ in der Gegenwart (Zeitschrift), Jg. 55 (2003), Nr. 39, S. 326.

Ich in der Mystik? Ist es wirklich so, dass mit zunehmender spiritueller Erfahrung auf dem Zen-Weg das Ich und die Persönlichkeit des Menschen überwunden werden zugunsten einer transpersonalen Wirklichkeit, der eigentlichen Identität des Menschen? Immer wieder sagen Menschen mit entsprechenden Erfahrungen, dass da plötzlich nur mehr das Sein in seiner ganzen befreienden Fülle sei und dass da kein Ich mehr zu finden sei - mit seiner einengenden unerlösten Perspektive. An dieser Tiefenerfahrung ist nicht zu zweifeln. Es fragt sich aber, was das bedeutet. Heißt es, dass es das Ich eigentlich gar nicht gibt und dass das Ich und die Persönlichkeit des Menschen überwunden werden müssen, um in die letzte Wirklichkeit einzutreten? Diese äußerst sensible Frage krankt zunächst einmal daran, dass nicht klar ist, was man dabei unter Ich und Persönlichkeit versteht. Im Kontext der Rede von Transpersonalität als Ziel spirituellen Strebens versteht man unter Persönlichkeit das vordergründige, vergängliche und an der Welt verhaftete Ich des Menschen. Dieses Verständnis von Personsein gründet in einer individualistischen Ausrichtung des Person-Gedankens der neuzeitlichen Aufklärung, in der die Autonomie des Einzelnen zusehends an Bedeutung erlangte. Einen besonderen Einschlag in diese Richtung hat das Personverständnis durch die religionsnahe Psychologie Carl Gustav Jungs bekommen. Er versteht unter "Persona" die vordergründige Maske des Menschen, hinter der das wahre Wesen des Menschen steckt und durch die sich dieses Wesen allenfalls Ausdruck verschafft. Damit ist das Schicksal des Personbegriffs im Umfeld spiritueller Psychologie besiegelt, nämlich als ein nur vordergründiger Anteil am wahren Sein des Menschen. Das entspricht aber nicht dem ursprünglichen philosophischen Verständnis von Personsein, das im übrigen seine Wurzeln in der Theologie der frühen Kirche hat. Dieses hat sich im Zusammenhang mit der Verständnisklärung des dreieinen Gottes (Trinitätslehre) und des Wesens von Jesus Christus (Christologie) entwickelt. Person ist demnach nicht das durch Gier, Hass und Verblendung bzw. die Erbsünde bestimmte Ego, welches das wahre Wesen des Menschen verdeckt, sondern die Einheit von endlicher Erscheinungsform und unendlichem Transzendenzwesen. Dieses Personsein tritt für das Christentum in Jesus Christus in unüberbietbarer Weise zutage. Die alte Formulierung auf dem Konzil von Chalkedon (451 n. Chr.) gibt die Zielgestalt dieses Personseins immer noch unübertroffen - wie mir scheint - wieder: "Ganz Mensch und ganz Gott, unvermischt und ungetrennt". Diese Formulierung bleibt auf des Messers Schneide und kippt weder zum Monismus noch zum Dualismus - das entspricht im übrigen guter Zen-Philosophie.

Die Wortneuschöpfung „Transpersonalität“ hat sich wohl deshalb etabliert, weil das Personverständnis in der gängigen Verwendung unserer Tage eine enorme Verkürzung erfahren hat. Vor diesem Hintergrund macht die Wortneuschöpfung "Transpersonalität" auch Sinn, sie markiert die verloren gegangene Dimension des oben beschriebenen Person-Gedankens.

Nun wird aber auch verständlich, warum sich die Positionen zwischen Persönlichkeit und Transpersonalität oft so unversöhnlich gegenüber stehen. Die Unversöhnlichkeit gründet vielfach in diesem fundamental verschiedenen Personverständnis. Was die

Vertreter der transpersonalen Spiritualität überwinden wollen, das ist bei den Vertretern der Personalität das "alte Ich", der "alte Adam", der nach Paulus sterben muss. Aber heißt das nun, dass es gar kein Ich mehr gibt, wenn man den Pfaden des Zen-Wegs folgt? Damit kehren wir nach der Klärung des Personverständnis zur Ausgangsfrage zurück. "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir", sagt Paulus. Und der japanische Zen-Philosoph Keiji Nishitani fragt: "Wer spricht?" Der Paulus, der nicht mehr lebt, oder der allumfassende Christus? Die Antwort passt wohl nicht in dieses Fragekorsett, sie muss irgendwie paradox ausfallen. Wenn es bei Paulus nur mehr den Christus gäbe und gar keinen Paulus mehr, dann wäre die ganze Wahrheit nicht erfasst. Es bleibt ja seine ganz spezielle, geschichtlich bedingte und durchaus streitbare Persönlichkeit bestehen, wie sie in den Briefen des Neuen Testaments ablesbar ist.

Es erscheint mir mißverständlich zu sagen, dass das Ich oder gar das Personsein eine zu vernachlässigende Ebene des Menschseins sei, wenn man den Weg der Mystik betritt. Um das zu verdeutlichen, möchte ich auf die menschlichen Verirrungen mancher spiritueller Meister hinweisen, die zeigen, dass selbst ein Mensch mit tiefer Erleuchtungserfahrung nicht vor fragwürdigen Haltungen gefeit ist und daher die personale Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen immer noch nötig hat. Der Zen-Meister Yasutani Roshi, von 1954 bis 1970 Oberhaupt der Sanbô Kyôdan-Schule, hat sich zu Lebzeiten in politischer Hinsicht wiederholt ernsthaft problematisch geäußert. Kubota Ji'un Roshi, das gegenwärtige Oberhaupt dieser Zen-Linie, hat über Yasutanis „verfehlte Worte und Handlungen“ sein „aufrichtiges Bedauern“ zum Ausdruck gebracht.¹¹ Nicht dass die Persönlichkeit Yasutanis auf diese Verfehlungen reduziert werden könnte, aber dieses Beispiel zeigt, dass aus tiefer Erfahrung nicht automatisch schon die richtigen und bestmöglichen Antworten in allen Lebensbereichen resultieren. Jeder trägt zeitlebens einen Schatten mit sich herum. Das Tröstliche dabei ist, dass alle Menschen, spirituelle Größen eingeschlossen, korrekturbedürftig und "menschlich" bleiben.

In meinen Augen bringt diese Einsicht kaum jemand besser zum Ausdruck als der Vipassana-Meditationslehrer und Psychotherapeut Jack Kornfield. In einer sehr persönlichen Selbstbeschreibung lässt er den Leser in einem seiner Bücher¹² mitvollziehen, wie schwer er sich tat, als er mit tiefen spirituellen Erfahrungen aus jahrelanger buddhistischer Meditationspraxis in Thailand nach Amerika zurückkehrte und sich auf das Abenteuer „Beziehung“ einließ. Vor allem als er sich auf das Feld intimer Liebesbeziehung begab, wurde er mit noch unbekanntem und wohl auch unbearbeiteten Gefühlen konfrontiert. Er hat lange gebraucht, bis er fähig war zu einer lebendigen nahen Beziehung. Er hat dabei lernen müssen, dass nicht alles durch Meditation zur Reife gebracht werden kann. Vor diesem Hintergrund vertritt er das Modell der Persönlichkeitsfelder, das heißt, dass spirituelle Vertiefung *eine* Dimension der Persönlichkeit ist, die (mehr oder weniger) kultiviert sein kann, dass damit aber noch keine vertiefte Reife auf anderen Feldern der Persönlichkeit (wie z.B. zwischenmenschlichen Beziehungen, Berufstätigkeit) einher gehen muss. In

¹¹ Jiun Kubota, Kyo Sho Nr. 281, 2000 (übersetzt von Ludwig Fabian)

¹² Jack Kornfield, Frag den Buddha und geh den Weg des Herzens, München 1995.

seinem Buch "Das Tor des Erwachens. Wie Erleuchtung das tägliche Leben verändert"¹³ beschreibt er in eine ganzen Fülle von Beispielen, wie erfahrene spirituelle Lehrer immer wieder mit massiven Alltagsproblemen konfrontiert sind, die sie erst zu meistern lernen müssen.

Angesichts dieser Einwände möchte ich fragen, ob man vor dem Hintergrund der mystischen Einheitserfahrung die bleibende Bedeutung des Ichs und der personalen Auseinandersetzung zwischen Menschen nicht allzu leicht verkennt. Dabei möchte ich keineswegs in Abrede stellen, dass sich in der Spiritualität so überwältigende Räume auftun können, dass eine starke Relativierung des Ichs oder der raumzeitlichen Dimension am Personsein nachvollziehbar ist.

Vater-Gott und Absolutes Nichts - religiöse Sprachebenen

Am Ende meines kleinen Durchgangs durch die Kontroversen zwischen Zen-Spiritualität und Christentum möchte ich noch einmal auf den Sprachgebrauch zurück kommen. Mir scheint, dass oft verschiedene Sprachebenen durcheinander geraten und dabei zu einem nicht unbeträchtlichen Teil zum gegenseitigen Nicht-Verstehen beitragen.

Popularkirchliche Redeweisen oder christliche Volksfrömmigkeit können nicht direkt mit den subtilen Gedanken buddhistischer Zen-Philosophie in Auseinandersetzung gebracht werden. Das gilt auch umgekehrt: Popularbuddhistische Anschauungen, wie sie im Westen vielfach anzutreffen sind (oft losgelöst von der gedanklichen Tiefe, in die selbst der philosophisch so zurückhaltende Zen-Weg eingebettet ist), dürfen nicht an den tiefsten Gedanken, die das Christentum hervor gebracht hat, gemessen werden. Das muss nicht notwendigerweise heißen, dass ein popularreligiöses Verständnis weniger wert ist, es ist nur manchmal weniger reflexiv durchdrungen und daher angreifbar, aber es kann von der "Herzensqualität" einem "stolzen Tiefsinn" durchaus überlegen sein. Philosophische Überlegungen können helfen, problematische religiöse Vorstellungen zu korrigieren, das ist genau der Dienst theologischen Denkens. Aber das ist noch keine Gewähr für eine wirkliche spirituelle Öffnung. Die kann ebenso auch in einfachen, naiv erscheinenden Sprachmustern zum Ausdruck kommen. Vielleicht ist es so, dass einfache religiöse Bilder aus der Kindheit im Feuer der Aufklärung und der spirituellen Vertiefung gereinigt – und manche auch zurückgelassen – werden müssen. Dann können sie gegebenenfalls wieder sinnvoll erscheinen, weil man sie neu versteht oder etwa erkennt, dass die philosophischen Gedanken am Ende aus dem gleichen Holz sind wie die einfachen religiösen Bilder: menschliche Annäherungsversuche an das unendliche göttliche Geheimnis.

Zurück zu den Sprachebenen: Den "Vater-Gott" auf dem gedanklichen Plateau des "Absoluten Nichts", in dem der unendliche Seinsgrund zugleich mit der endlichen Wirklichkeit aufgehoben ist, als überwunden zu erklären und darin das ganze Christentum erledigt zu sehen, verfehlt die angemessene Diskursebene. Auf dieser Ebene wäre vor allem die christliche Rede von der göttlichen Trinität, in der Einheit

¹³ Jack Kornfield, Das Tor des Erwachens. Wie Erleuchtung das tägliche Leben verändert, München 2001.

und Unterschiedenheit aufeinander bezogen sind, ins Gespräch zu bringen. Andererseits sind viele buddhistische Kernbegriffe und -gedanken wie "Leere", "Nichts", oder die "Nicht-Ich-Lehre" im Westen immer noch eklatanten Mißverständnissen oder unangemessenen Simplifizierungen ausgesetzt, die auf christlicher Seite vorschnell die Schreckgespenste des Pantheismus, Monismus oder Nihilismus heraufbeschwören, gegen die man sich dann vehement zur Wehr setzt. Es sind Sorgfalt und Geduld im Gespräch geboten, einem Gespräch, das in seiner offenen und auszuhaltenden Ausrichtung auf die je größere Wahrheit selbst nichts Geringeres als eine spirituelle Reise ist.