

Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel
(Hg.)

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion

Festschrift für Heinrich Döring

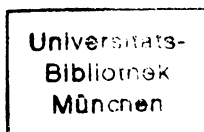
BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag
PADERBORN

Imprimatur. Paderbornae, d. 12. Julii. 1993
Nr. 1/A 58-22.3/329. Vicarius Generalis i. V. Luhmann

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion · Festschrift für Heinrich Döring /
Armin Kreiner; Perry Schmidt-Leukel (Hg.). – Paderborn: Bonifatius, 1993
ISBN 3-87088-772-9

NE: Kreiner, Armin [Hrsg.]; Döring, Heinrich: Festschrift



82494320

Abbildungsnachweis:

Umschlagmotiv aus: Heinrich Döring / Martin Moritz, Der Kreuzweg.
Passavia, Passau 1986.
S. 214: KNA-Bild Frankfurt

ISBN 3-87088-772-9

© 1993 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung:
Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

K94/895

INHALT

Vorwort	7
-------------------	---

1. Religiöse Erfahrung zwischen Weisheit und kritischer Vernunft

Georg Schwaiger

Katholische Kirche und Aufklärung.

Erfahrungen einer Zeitenwende	13
---	----

Alexander Loichinger

Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung	29
---	----

Peter Neuner

Glaubenserfahrung und weltliche Mystik	59
--	----

Heinrich Petri

Der Gottesglaube als Voraussetzung und Gegenstand der Theologie	71
---	----

Johannes Gründel

Strukturen einer theologischen Ethik – gewonnen aus der Erfahrung	87
---	----

2. Exemplarische Entwürfe zur Theologie der Erfahrung

Richard Heinzmann

An der Grenze begreifenden Denkens.

Zum Ursprung religiöser Erfahrung bei Thomas von Aquin	103
--	-----

Wolfhart Pannenberg

Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube	113
---	-----

Heinrich Fries

Die Bedeutung der Erfahrung in der Theologie von John Henry Newman	125
--	-----

Eugen Biser

Das Wagnis der Weisheit.

Der wahrheitstheoretische Ansatz Peter Wusts	133
--	-----

3. Erfahrungen im christlichen Glauben

Paul-Werner Scheele

Glaubenserkenntnis mit Hilfe spiritueller Erfahrung.

Das Zeugnis der Schwester Maria Julitta Ritz CSR	145
--	-----

Gerhard Ludwig Müller

Selbsterfahrung und Christusbegegnung.

Christologie im Horizont neuzeitlicher Anthropozentrik	163
--	-----

Wolfgang Beinert

Angst – Macht – Kirche. Kirche macht Angst.

Oder: Glaube als Zumutung zum Mut	175
---	-----

<i>Reiner Kaczynski</i> Heilserfahrung durch die erneuerte Feier der Sakramente	195
<i>Gerhard Voss</i> Ein spätmittelalterliches Zeugnis kosmischer Erfahrungstheologie	211
<i>Lothar Ullrich</i> „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr“ (Joh 15,20). Kirche in säkularer Diaspora – Mittel- und ostdeutsche Erfahrungen	229
<i>Heinz-Günther Stobbe</i> „Barbaren“ und „Menschenmörder“. Ein theologischer Beitrag zum Problem der Fremdenfeindlichkeit	243

4. Erfahrungen im ökumenischen Dialog der Kirchen

<i>Theodor Nikolaou</i> Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen.	267
<i>Aloys Klein</i> Der reformiert/katholische Dialog als Begegnung mit kirchlichen Erfahrungen	283
<i>Hans Jörg Urban</i> Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften“. Eine Relecture von Lumen Gentium	291
<i>Georg Schütz</i> Ökumenisches Lernen – Eine Kategorie im Rezeptionsprozeß	301

5. Religiöse Erfahrung im Horizont religiöser Pluralität

<i>Armin Kreiner</i> Die Erfahrung religiöser Vielfalt. Zur gegenwärtigen Diskussion einer Theologie der Religionen	323
<i>Horst Bürkle</i> Dialog als Ausdruck der Sendung. Zur Einheit von Nostra Aetate und Redemptoris Missio	337
<i>Michael von Brück</i> Die U-topia der Ursprünglichen Einheit. Thomas Mertons Bewußtseinswandel in der buddhistisch-christlichen Begegnung	351
<i>Perry Schmidt-Leukel</i> Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus	371
<i>Gerda Kattner</i> Bibliographie der Veröffentlichungen von Heinrich Döring: 1969 bis 1993	395
Herausgeber und Autoren	401

Die U-topia der Ursprünglichen Einheit

Thomas Mertons Bewußtseinswandel in der buddhistisch-christlichen Begegnung

Thomas Merton, der 1915 in Frankreich geborene „Dichtermönch“, ist tief in den Geist des Buddhismus, besonders des Zen-Buddhismus eingedrungen, vor allem deshalb, weil es ihm nicht nur um theoretisch-theologischen Dialog allein ging, sondern um Verstehen von innen her, was für einen im benediktinischen Geist erzogenen Mönch nicht verwunderlich ist. Aber ein zweites kommt hinzu: Thomas Merton war Poet. Die Kunst war ihm eine wichtige Brücke zu Japan. Nicht nur die Transzendenz des Formlosen in der Meditation, sondern das aus dem Wesentlichen gestaltete Kunstwerk (der japanische Garten, das Haiku, die Teezeremonie) öffnete ihn für den Geist des Zen.

Merton war keiner, der dem Klischeebild eines weltabgewandten „Kontemplativen“ entspräche. Als er 1942 ins Kloster Gethsemani (Kentucky) eintrat, hatte er bereits eine Zeit der Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei (1933) hinter sich. Die vom Marxismus verheißene ökonomische Gleichheit aller Menschen hatte für ihn etwas mit dem monastischen Ideal zu tun, ein Thema, das ihn bis zu seinem letzten Vortrag vor seinem Tod in Bangkok am 10. Dezember 1968 („Marxismus und Perspektiven des Mönchtums“) beschäftigte. Marx hatte für ihn beispielhaft die Option für die Armen ausgesprochen und das Eintreten für Gerechtigkeit ins Zentrum des menschlichen Strebens gerückt, aber er sah die prinzipielle Entfremdung des Menschen anders als Marx.¹ In der Anti-Vietnamkrieg-Bewegung war er engagiert.

1965 erhielt Merton die Erlaubnis, eine Eremitenklausel auf dem Gelände seines Klosters zu beziehen. Damit war ihm Gelegenheit gegeben, die strenge Meditation des Zen auch zu üben. E. Ott berichtet, daß ihn gerade an der buddhistischen Zen-Meditation die Einheit von kontemplativem Bewußtseinstraining und „unbedingter sozialer und weltlicher Kommunikation“ faszinierte.² Die Verbindung beider erschien ihm notwendig, und diese Einsicht stammte einerseits aus der Identifikation mit Martin Luther King im Befreiungskampf der amerikanischen Schwarzen, andererseits aber aus der Ortsbestimmung des Mönchs überhaupt: Das monastische Ideal ist für ihn die paradoxe Existenz zwischen Wüste (Rückzug) und Stadt (Engagement in der Gesellschaft).³

Die Wurzeln für Mertons Interesse am Zen reichen aber viel weiter zurück, und es handelt sich nicht um eine Neuorientierung oder Umwertung, die um 1950 begonnen hätte, wie E. Ott behauptet.⁴ Bereits im November 1937 hatte Merton A. Huxleys

¹ Patrick G. Henry/Donald K. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*, Minneapolis: Fortress 1989, 27.

² E. Ott, *Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus*, Würzburg 1977, 94.

³ Henry/Swearer, a. a. O., 27.

⁴ E. Ott, a. a. O., 93.

Buch „Ends and Means“ gelesen, d. h. noch vor seinem Übertritt zum Katholizismus (1938).⁵ Er lernt bei der Lektüre, daß Gebet und Meditation relevant sind, um Gewalt und Krieg zu überwinden. Dies war seine eigentliche Initiation in die orientalische Mystik, und es ist typisch für Merton, daß dieses Interesse aus seiner Erfassung der Krise erwächst, die auch die Krise des abendländischen Bewußtseins ist, von ihm aber viel umfassender als Krise des sozialen und gesellschaftlichen status quo überhaupt gedeutet wird. Angesichts der politischen und sozialen Situation der Zeit kam ihm nichts so verheerend vor wie der „billige Optimismus und Humanismus“, der die destruktiven Kräfte in der westlichen Zivilisation nur oberflächlich zudeckte, ihren Ausbruch aber keineswegs hatte verhindern können.⁶

Merton ordnete das Phänomen der buddhistischen und hinduistischen Meditationsmethoden zunächst der „natürliche Mystik“ zu, er benutzt also in den ersten Jahren seines Lebens als Katholik das katholische Erkenntnisschema von natürlich-übernatürlich, um die Begegnung mit Asien verstehen und beurteilen zu können. Später sollte er weit darüber hinausgehen.

Vermutlich ist es diese Klassifikation und die daraus resultierende Erwartungshaltung, die Merton zunächst darauf brachte, die Wirkungen der asiatischen Meditation (besonders Zazen) im „natürlichen Bereich“ zu suchen und zu finden. So berichtet er, daß er aufgrund der Zazen-Übung abends besser einschlafen könne und vermutet, daß in derartigen Beeinflussungen der Psyche das Wesen der östlichen Mystik überhaupt zu finden sei.⁷

Interessant ist eine Tagebucheintragung vom 4. Juni 1949 über den Besuch des Erzbischofs Paul Yu-Pin von Nanking in Gethsemani. Der Erzbischof habe mit Hochachtung vom buddhistischen kontemplativen Leben in chinesischen Tempeln erzählt und geklagt, daß es Vergleichbares unter Christen nicht gäbe.⁸

Seit etwa 1958 findet sich bei Merton ein Durchbruch zu tieferem Verständnis des Zen, den man als Wandel von einem „Wohlwollen“ zur „Bewunderung“ gegenüber der östlichen Meditation bezeichnet hat.⁹ Die Gründe dafür liegen sowohl in einer vertieften Erfahrung mit der Zen-Meditation (obwohl Merton nie im strengen Sinn und der notwendigen Intensität formal Zazen geübt hat, sondern vielmehr das Wesen des Zen aus Intuition kannte) als auch in einer kritischen Sicht der Geschichte der christlichen Tradition. Merton konstatiert ein „neues Bewußtsein“ innerhalb des Christentums, das auch beinhaltet, daß man von anderen Religionen „etwas“ lernen könne. Er zitiert die wenigen westlichen (vor allem deutschen) Jesuiten in Japan, die den Mut gehabt hätten, Zen auch in buddhistischen Klöstern zu üben (was vor allem auf Hugo M. Enomiya-Lassalle zutrifft).¹⁰

Dies hängt natürlich mit dem durch das Zweite Vatikanische Konzil initiierten

⁵ Th. Merton, *The Seven Story Mountain*, New York 1948, 184.

⁶ Ott, a. a. O., 94f.

⁷ E. Fittipaldi, *The Encounter between Roman Catholicism and Zen Buddhism from a Roman Catholic Point of View*, Diss. Temple Univ. 1976, 18.

⁸ Th. Merton, *The Signs of Jonas*, New York 1953, 197.

⁹ C. MacCormick, *The Zen Catholicism of Thomas Merton*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 9/4 (1972), 807.

¹⁰ Th. Merton, *Weisheit der Stille*, Weilheim 1975, 24.

Bewußtseinswandel und dem Dokument „Nostra Aetate“ zusammen, geht aber darüber hinaus. Merton sieht nämlich gleichzeitig, daß sowohl progressive als auch konservative Katholiken – aus je unterschiedlichen Gründen – dem Versuch, die „Mystik“ wieder zu etablieren, skeptisch, ja spöttisch gegenüber stünden:¹¹ Die Progressiven, weil sie einen Nachholbedarf an Rationalität in der Kirche einklagen wollten, da in vielen Bereichen die Kirche noch nicht einmal die Aufklärung integriert habe, die Konservativen, weil die Mystik eine Gefahr für das dogmatische System bedeute, da sie Dogmen – und damit eben auch Machtstrukturen! – relativiert. Haben beide also Unrecht? Nein, sagt Merton, und versucht sich in einer historischen Analyse, die zwar sehr knapp gefaßt und nicht ausgearbeitet ist, für sein Krisen- und Identitätsbewußtsein aber nicht überschätzt werden kann.

Er kritisiert die naive Annahme, das Bewußtsein des modernen Christen könne prinzipiell mit der Erfahrung der ersten Christen der apostolischen Zeit gleich sein, wenn man nur einige oberflächliche kulturelle Veränderungen berücksichtige. Der wesentliche Unterschied liege in der Naherwartung der ersten Christen, sagt Merton. Denn diese erfuhren sich als Menschen am Ende des alten Äon, dessen Vergehen man in Bälde erwartete. Die Wiederkunft Christi und der Anbruch des Reiches Gottes bestimmte realiter bzw. unter apokalyptischem Horizont ganz und gar die Welt- und Selbsterfahrung der ersten Christen. Die „Entwicklung einer neuen Geschichtlichkeit“¹² im Christentum brachte eine radikale Änderung der christlichen Identität mit sich. Die Eschatologie erhielt eine metaphysische Dimension. Die christliche Wahrheit wurde statisch, in Sätzen faßbar bzw. auch in bestimmten kontemplativen Erfahrungen nachvollziehbar. An die Stelle der Parusie trat das Martyrium, durch das man hier und jetzt in das geschichtlich (noch) nicht verwirklichte Gottesreich eintreten konnte. Bei Ignatius von Antiochien etwa ist das Mitgekreuzigtwerden buchstäblich und das Mitleiden und Mitauferstehen mit Christus wörtlich zu nehmen – eine mystische Erfahrung der Einung mit dem Herrn, die aber von den apokalyptischen Vorstellungen durchaus verschieden war, wie Merton bemerkt. Nach dem Zeitalter der Verfolgung suchten die Mystiker durch Askese und Entweltlichung die Erfahrung des ausgebliebenen Eschaton spirituell zu realisieren. Vermittels des in der Kirche anwesenden Christus konnte der Kontemplative eine (oft neuplatonisch gedachte) Seinsordnung erschauen, und diese Schau wurde besonders in der lateinischen Kirche das höchste Gut (*visio beatifica*), ohne daß sich die reale Geschichte wirklich verwandelt hätte, wengleich man die *civitas Dei* in der Kirche zumindest anbrechen sah, wobei diese allerdings nicht mit der allgemeinen Geschichte identifiziert werden durfte.

Anders in der Ostkirche: Die Lehre von der Theosis, der realen und allmählichen Überformung des Menschen nach und in dem Wesen des Göttlichen, bewahrte den real-transformatorischen Charakter der Apokalyptik, deutete ihn aber mehr oder weniger stark individualistisch um, was der Kontemplation jenen individualistischen Zug gab, der ihr gelegentlich bis heute vorgeworfen wird.

Wie immer man auch die Dinge im einzelnen interpretiert, das „Mystische“ wurde mit

¹¹ a. a. O., 29.

¹² a. a. O., 26f.

einer Seins-Metaphysik verbunden, das mystische Bewußtsein wurde mit dem metaphysischen gekoppelt, und diese metaphysische Stabilität – so Merton – war „bequem und sicher“.¹³ Auf ihr baute die kirchliche Hierarchie auf, und deshalb erscheint in den Augen heutiger Progressiver die Mystik nicht selten als konservativ-retardierendes Element.

Es scheint, daß es diese problematische Verbindung von mystischer Bewußtseinerfahrung und substantialistischer Seins-Metaphysik im christlichen Abendland ist, die Merton zur asiatischen Mystik führt, bei der zumindest in ihrer buddhistischen Gestalt genau diese Verbindung mit Nachdruck verneint wird: Zen ist prinzipieller Nicht-Substantialismus. Das Wort vom Kreuz meint für ihn eigentlich die radikale Bewußtseins-Transformation, die durch Zen-Praxis angestrebt wird.¹⁴ Das ist nicht nur ein theologisches oder spirituelles Problem, sondern ein eminent politisch-soziales, wie Mertons analytischer Versuch wie auch sein Engagement in der Bürgerrechtsbewegung und im Kampf gegen den Vietnamkrieg beweist.

Es ist also gänzlich unzutreffend, Mertons Leben in drei Phasen einzuteilen zu wollen, wie E. Ott dies tut, nämlich in 1. eine Jugendzeit in Sturm und Drang, 2. die Einkehr ins Kloster und Abkehr von der Welt, 3. eine erneute Teilnahme an der Welt. Jede dieser Phasen habe siebenundzwanzig Jahre gedauert.¹⁵ Die Zen-Bewußtseinerfahrung und der soziale Impuls stellen vielmehr eine Synthese von Geist und Aktion dar, die Merton immer gesucht, im Zen schließlich gefunden und von daher retrospektiv auch in verschiedenen nicht-substantialistischen Ausprägungen der christlichen Tradition wiederentdeckt hat.

1. Kriterien für ein neues Bewußtsein

Für Merton ist die christliche Begegnung mit dem Buddhismus ein grundlegendes Ereignis. Es geht nicht darum, nur hier und da etwas von der anderen Religion zu lernen, sondern um eine Begegnung von welthistorischem Ausmaß.¹⁶ Merton war einer der ersten christlichen Denker, der die ganze Tragweite des buddhistisch-christlichen Dialogs erfaßt hat. Er sieht die Krise, in der alle traditionellen Religionen angesichts der marxistischen Herausforderung einerseits und der szientistischen Weltanschauung und Technokultur andererseits stecken. Eine Antwort darauf war für ihn die Hippie- und Drogenkultur der sechziger Jahre in den USA: der verzweifelte Versuch, eine Identitätskrise durch bewußtseinsweiternde Mittel zu überspielen. Drogen, so urteilt er, sind ein *deus ex machina*¹⁷, ein Ersatz für die nicht mehr nachvollziehbare christliche Transzendenzerfahrung, vielleicht auch ein Ersatz für die Liebe? Der Vietnamkrieg jedenfalls hat, so glaubt Merton, auch in den USA den Kulturschock ausgelöst, der in Europa bereits angesichts des Ersten Weltkriegs die „kulturprotestantische“ Harmonisierung von christlichen Glaubensinhalten und

¹³ a. a. O., 28.

¹⁴ Henry/Sweaver, a. a. O., 24.

¹⁵ Ott, a. a. O., 29.

¹⁶ Merton, a. a. O., 23ff.

¹⁷ a. a. O., 36.

säkularer Kultur hatte zerbrechen lassen. Ein „amerikanischer Karl Barth“ aber war nicht in Sicht, denn die Zeiten hatten sich gewandelt. Die Krise des Christlichen war vorangeschritten, asiatische Alternativangebote kamen massiv zum Zug.

Die Begegnung mit dem Buddhismus muß tief gehen, wenn sie Früchte bringen soll. Merton formuliert vier Kriterien, denen ein erneuertes Bewußtsein genügen müsse. Denn:

„Die Behauptung, daß die alten hellenischen Kategorien abgenutzt sind und daß das ‚platonisierende‘ Denken, auch wenn es mit Yoga- und Zen-Injektionen neu belebt wird, die moderne Welt nicht ganz befriedigt, ist einleuchtend. Was nun?“¹⁸

Erstens: Ein erneuertes Bewußtsein muß dem Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach authentischer Liebe zu den Mitmenschen Ausdruck geben. Dies schließt gesellschaftspolitisches und ökologisches Problembewußtsein ein, denn das Überleben der Menschheit kann nicht durch quietistischen Rückzug in die Innerlichkeit sichergestellt werden. Sowohl die klassische christliche als auch die klassische buddhistische Spiritualität ist dadurch in Frage gestellt, zur Neuorientierung und zum Engagement aufgerufen.

Zweitens: Ein erneuertes Bewußtsein muß den Alltag des Menschen durchdringen und verändern. Denn die idealistische Abhebung mystischen Bewußtseins vom „Hier und Jetzt“ entspricht weder biblischem Realismus noch buddhistischer Ganzheitlichkeit. Die Praxis aber sieht sowohl in Asien wie im Westen oft ganz anders, nämlich dualistisch, aus.

Drittens: Ein erneuertes Bewußtsein muß den Menschen ganzheitlich kultivieren, es darf sich nicht auf nur einzelne Aspekte – entweder Ausbildung der Rationalität oder Entwicklung des Intuitiven – beschränken. Der Dualismus, der in der Aufspaltung der Wirklichkeit in „heilige“ und „profane“ Bereiche zum Ausdruck kommt, muß überwunden werden. Denn: „Eine falsche und aufspaltende ‚Heiligkeit‘ oder ‚Übernatürlichkeit‘ macht den Menschen nur zum Krüppel.“¹⁹

Viertens: Ein erneuertes Bewußtsein muß den Menschen von seinem übermäßigen Drang nach Selbst-Bestätigung befreien. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß die drei ersten Kriterien ein intensiviertes Ich-Bewußtsein verlangen würden, damit die Aufgaben durch einen verstärkten Imperativ endlich angepackt werden könnten. Das Gegenteil ist der Fall: Ein inneres Loslassen schafft erst die „sorglose Freiheit“, durch die der Mensch „die Dinge so nimmt, wie sie sind, um mit ihnen so zu arbeiten, wie er eben kann“.²⁰

Diese vier Kriterien stecken erstaunlich präzise das Problemfeld der interkulturellen Begegnung ab, und zwar bereits vor den siebziger Jahren, in denen ähnliche Gedanken die breitere Öffentlichkeit erfaßt haben, dadurch aber auch häufig trivialisiert und in die Form von Platitüden gegossen wurden, ohne daß man vor allem und zuerst den Anspruch an sich selbst richten würde. Es ist bezeichnend, daß diese Schriften Mertons 1968 erschienen, im Jahr der weltweiten Studentenproteste.

Für die buddhistisch-christliche Begegnung macht sich nach Merton eine Prüfung dieser Kriterien im Licht der jeweiligen Tradition notwendig.

Zuerst im Licht der *christlichen* Tradition. Merton führt dabei *Schöpfungslehre*, *Eschatologie*, Jesu *Überwindung der Spaltung von Heiligem und Profanem* sowie die *Rechtfertigungsbotschaft* des Christentums an.

Das *erste Kriterium* (Einheit der Schöpfung) erweist sich im Zusammenhang mit der

¹⁸ a. a. O., 38.

¹⁹ a. a. O., 39.

²⁰ ebd.

Schöpfungslehre und der prophetischen Tradition als selbstverständliches theologisches Anliegen.

Das *zweite Kriterium* (ganzheitliches Leben) entspricht der Zusammenschau von präsentischer und futurischer Eschatologie, wie sie auf Grund der historisch-kritischen Forschung sowohl für das Johannesevangelium als auch für die Synoptiker dargestellt worden ist und auch die konkrete Verkündigung der Kirchen zunehmend prägt.

Das *dritte Kriterium* (Überwindung des Dualismus von heilig und profan) findet in der Haltung Jesu gegenüber den Pharisäern sowie in vielen seiner Gleichnisse (Mk 2,23 parr; Mk 7,15 parr; Lk 10,25ff) eine konkrete Legitimation.

Das *vierte Kriterium* (Überwindung des Egozentrismus) schließlich ist direkter Ausdruck der Rechtfertigungslehre im Problembewußtsein und der Sprache unserer Zeit.

Nun im Lichte der *buddhistischen* Tradition. Merton führt dabei die Vorstellungen der universalen heilenden Hinwendung (*karuna*), der Soheit der Dinge (*tathata*), der Einheit des Bewußtseins und die Lehre vom Nicht-Ich (*anatman*) des Buddhismus an. Zum *ersten Kriterium* (Einheit der Wirklichkeit) ist zu bemerken, daß für den Mahayana-Buddhismus die universale Hinwendung zu allen Lebewesen (*karuna*) als höchstes Gut gilt. Nicht-Verletzen der Lebewesen (*ahimsa*), Wahrhaftigkeit und Güte sind Voraussetzung für das Geistestraining, was in dem Ideal der Bodhisattvaschaft dergestalt Ausdruck findet, daß individuelle Erlösung und kollektive Heilswirklichkeit miteinander verknüpft werden: Der Bodhisattva legt das Gelübde ab, nicht eher ins *nirvana* eingehen zu wollen, bis alle Lebewesen (zu denen in jedem Fall die Tiere, nur in einigen frühbuddhistischen Schulen auch die Pflanzen gehören) erlöst sind.

Das *zweite Kriterium* (ganzheitliches Leben) ist zumindest für den Zen-Buddhismus, mit dem es Merton zu tun hat, selbstverständlich. Zen hat in diesem Sinn den Alltag überhöht, indem das Naturhafte künstlerisch so gestaltet wurde (Garten, Architektur, Teezeremonie, Speiseanrichtung usw.), daß die immanenten Formen und Strukturen der Dinge durch die geistige Tätigkeit des Menschen zur Anschauung gebracht werden. Zen läßt Flüsse Flüsse und Berge Berge sein. Man wird allerdings nicht sagen können, daß im asketisch-dualistischen Mönchtum des Theravada ein ähnlicher Gestaltungswille gegenüber dem Alltäglichen bestünde. Dies ist vielmehr chinesisch-taoistisches Erbe, das den ostasiatischen Buddhismus geprägt hat. Immerhin könnten aber auch im südlichen Buddhismus Ansatzpunkte in dieser Richtung gefunden werden, vor allem in der *Satipatthana*-Meditation, in der Achtsamkeit geübt wird, nicht nur in bezug auf die individuellen Körper- und Atemvorgänge, sondern auch in bezug auf das „Atmen“ der Natur und möglicherweise – warum nicht? – auch der Gesellschaft. Es sollte möglich sein, daß der buddhistisch-christliche Dialog gerade an dieser Stelle Problembewußtsein erzeugen kann, um in der Praxis fruchtbar zu werden.

Das *dritte Kriterium* (Überwindung des Dualismus von heilig und profan) ist vermutlich der Hauptgrund für die Faszination, die buddhistische Meditation auf abendländische Menschen ausübt. Die leibliche Erfahrung ist hier Ausgangspunkt für geistige Konzentration, und die Durchdringung physisch-psychischer Vorgänge, ja ihre Visualisation im tantrischen Buddhismus, dient ganzheitlicher Entfaltung des

Menschlichen.²¹ Daß der Mahayana-Buddhismus anti-rational sei, ist ein Fehlurteil, das auf der Unkenntnis des Trainings der Mönche in Mahayana-Klöstern beruht: Dialektische Studien in Logik und Kategorienlehre sind Voraussetzung für die Zulassung zur Meditation über die Leere. Zen ist hier allerdings eine Ausnahme, man sollte aber dennoch nicht von Irrationalität sprechen, sondern eher von Trans-Rationalität, da auch Zen im Verständnis von Leere (*shunyata*) selbstverständlich auf der buddhistischen Prajnaparamita-Literatur fußt, die logisch argumentiert. Das *vierte Kriterium* (Überwindung des Egozentrismus) ist die eine Grundkonstante des Buddhismus überhaupt, der in seiner Lehre vom Nicht-Ich (*anatta*) die Freiheit von ichhafter Projektion anstrebt, um damit die spontane Entfaltung des Tiefenbewußtseins zu ermöglichen. Daß dieses Nicht-Ich keineswegs Persönlichkeitsverlust bedeutet, wie im christlichen Raum gelegentlich befürchtet wird, kann hier nicht im einzelnen begründet werden, ist aber evident, wenn man z. B. die zu Klassikern gewordenen narrativen Überlieferungen über die Zen-Meister aus der T'ang-Zeit betrachtet. Merton wußte genau zwischen den falschen Identifikationen des Menschen mit einem psychischen Ich, das sich aus Bewußtseinseindrücken und emotionalen Reaktionsmustern zusammensetzt, und dem Wahren Selbst, dem wirklichen „Ich“ zu unterscheiden. Ersteres existiert nicht wirklich, sondern ist nur Zusammenspiel verschiedener Faktoren, weshalb der Buddhismus dazu Nicht-Ich (*anatta*) sagt. Letzteres sei die mit dem neutestamentlichen Geist (*pneuma*) verwandte Erfahrung der wahren Identität des Menschen in Gott, die sich dann einstellt, wenn das psychische Oberflächen-Ich völlig entleert worden ist.²²

2. Dialog als personale Begegnung

Thomas Merton ist von E. Ott zutreffend als Mensch auf der Grenze²³ bezeichnet und in diesem Sinn mit Paul Tillich verglichen worden. Es handelt sich aber nicht um die Grenze zwischen Buddhismus und Christentum, wie Ott meint, sondern um die Schnittstelle von Identitätskrise der abendländischen Kultur und neuen Bewußtseinsimpulsen, die auch aus dem buddhistischen Raum kommen, für Merton aber immer in der Brechung durch das abendländische, weithin christlich geformte Bewußtsein. Merton hat tiefe Einsichten in das Zen gewonnen. Den Buddhismus als sozio-kulturelle Größe hat er aber kaum kennengelernt oder im Blick gehabt. Für ihn ist die Begegnung mit dem Buddhismus Begegnung mit einer seiner meditativen Traditionen, aber das ist nicht die ganze Wirklichkeit des Buddhismus. Herausragende Persönlichkeiten, die er im unmittelbaren Gespräch kennenlernte, waren D. T. Suzuki und der XIV. Dalai Lama.²⁴ Sie prägten sein Buddhismusbild

²¹ R. u. M. v. Brück, Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus, Freiburg 1987.

²² J. Conner, The Original Face in Buddhism and the True Self in Thomas Merton, in: Cistercian Studies 4/1987, 346f.

²³ Ott, a. a. O., 113f.

²⁴ Th. Merton, D. T. Suzuki. Der Mensch und sein Werk, in: Weisheit der Stille, a. a. O., 92ff; ders., Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton (Asian Journal), Wuppertal 1976, 76ff.

wesentlich, und es ist bezeichnend für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus überhaupt, daß er sehr oft durch die Begegnung von abendländischen Christen mit buddhistischen spirituellen Meistern initiiert wurde und auch in derartigen personalen Kontakten kulminiert. Die theologisch-reflektierende Analyse ist dann meist der nachfolgende Versuch, diese personale Begegnung zu interpretieren.

Merton macht aus dieser Erfahrung und Einsicht ein hermeneutisches Prinzip. Für ihn ist der Dialog hauptsächlich Begegnung von Menschen, die ihre jeweilige Tradition authentisch verkörpern:

„Man kann den Buddhismus nicht verstehen, wenn man ihn nicht auf diese existentielle Weise erfährt, in einem Menschen, in dem er lebendig ist... Die Einzigartigkeit von Dr. Suzukis Werk liegt in der Unmittelbarkeit, mit der ein asiatischer Denker seine eigene Erfahrung einer tiefen und alten Tradition in einer westlichen Sprache mitteilen konnte.“²⁵

Merton grenzt diese Authentizität von der bloßen Gelehrsamkeit ab, die buddhistische Texte zwar richtig, aber ohne spirituelle Erfahrung übersetzt. Sie ist aber auch etwas anderes als die Vermittlung durch westliche Menschen, die Erfahrung mit buddhistischer Übung gemacht haben, die aber an ihre abendländische Herkunft gebunden bleiben und darum eben diese Erfahrung wissend oder unwissend entsprechend interpretieren werden.

Bei dieser authentischen Begegnung in existentieller Erfahrung müssen sich die Partner in ihrem Ich ganz und gar zurücknehmen, damit Kommunikation auf einer Ebene möglich wird, die Äußerlichkeiten und auch sprachliche Leer-Formeln hinter sich läßt. Es scheint, daß dies der Grund dafür ist, daß Merton in Indien keine Mönchs-Kutte tragen wollte. Er ist dafür hart kritisiert worden, weil er so das Provozierende des Christseins in einer anderen religiösen Umwelt verschleiert habe, also das „Zeugnis“ schuldig geblieben sei.²⁶ Dieses Urteil ist falsch. Seine buddhistischen Partner haben genau gespürt, daß er immer Katholik geblieben ist und bleiben wollte, aber eben nicht mehr in einem engen, abgeschlossenen Sinn.²⁷ Es kam ihm vielmehr darauf an, Menschen als Mensch zu begegnen. Rollen hingegen könnten den Weg zur Tiefe verstellen.

Merton erlebte den Dialog als Weg in die Tiefe der jeweils eigenen Tradition, wie er in seiner letzten Rede über „Marxismus und Perspektiven des Mönchtums“ zum Schluß zusammenfaßte.²⁸ Den Buddhisten ein Buddhist-in-Christus zu werden, hielt er für möglich, ja wünschenswert²⁹, damit die interreligiöse Begegnung das Wesentliche treffe. „Der ‚Kontemplative ist Zeuge der Neuen

²⁵ Merton, *Weisheit der Stille*, 96.

²⁶ E. Ott, a. a. O., 35; vgl. Merton, *Wie der Mond stirbt*, 90.

²⁷ Santikaro Bhikku, *An Introduction to Thomas Merton*, in: *Seeds of Peace Vol.3 No.2*, Bangkok 1987, 39ff.

²⁸ Merton, a. a. O., 223f.

²⁹ Ott, a. a. O., 124.

Schöpfung', wo jeder jedem alles ist."³⁰ In der Kontemplation, so erkennt Merton, scheinen sich die Religionen in einem gemeinsamen Schnittpunkt zu treffen. Um die Bedeutung dieser Aussage für den buddhistisch-christlichen Dialog zu verstehen, muß man aber zunächst prüfen, was für Merton mit den Begriffen Kontemplation und Zen verbunden ist.

3. Religionsbegegnung in der Kontemplation

Merton hat Notizen für seine Rede hinterlassen, die er auf dem intermonastischen Symposium in Bangkok im Dezember 1968 zu halten hatte. Er hat dann aber, wenige Stunden vor seinem tödlichen Unfall, eine andere Rede gehalten. Die Notizen sind im Oktober 1968 in Calcutta niedergeschrieben worden.³¹ Er versucht in den Skizzen, die Universalität des monastischen Ideals zu beschreiben, das sich nicht auf äußerlich formelles Klosterleben beschränkt. Die kontemplative Hingabe hat für ihn drei Merkmale: *erstens* eine gewisse Einsamkeit bzw. Abstand vom Getriebe des Alltags, *zweitens* bewußte Beschäftigung mit der kontemplativen Tradition der Religionen, *drittens* die Entdeckung und der Versuch, die transzendente Dimension jenseits des empirischen Ich zu verwirklichen. Diese Arbeit ist vom einzelnen nur in und mit der Gesellschaft zu leisten, wenn auch in Distanz zu ihr; es ist eine exemplarische Arbeit. Der Mönch ist „universaler Archetyp“ (R. Panikkar) für diese Aufgabe, er transzendiert damit kulturelle und auch religiöse Grenzen. Die Religionen beschreiben die hier angestrebte Ganzheit auf verschiedene Weise (*atman*, *shunyata*, Leben in Christus, *fana* und *baqa*), die Intention und Richtung aber ist gleich. Merton vermeidet es aber, von einem „mystischen Einheitsgrund“ aller Religionen zu sprechen, allenfalls kann man eine „Analogie der kontemplativen Erfahrungen“ und eine ihnen „gemeinsame Relevanz“ konstatieren.³² Suzuki hatte bekanntlich davor gewarnt, die Zen-Erfahrung als mystische zu bezeichnen, und Merton sieht darin vor allem zunächst ein semantisches Problem.³³ Zen-Erfahrung kann aber durch phänomenologische Beschreibung weder vermittelt noch klassifiziert werden. Sie liegt jenseits der Subjekt-Objekt-Dualität und ist damit jeder Beschreibung entzogen. Merton dringt in seinem Verständnis des Zen tief vor, wenn er schreibt:³⁴

„Wie alle Formen des Buddhismus sucht Zen eine ‚Erleuchtung‘, die das Ergebnis der Auflösung aller Subjekt-Objekt-Beziehungen und -Gegensätze in reine Leere ist. Wenn man diese Leere jedoch eine bloße Verneinung nennt, dann richtet man Gegensätze wieder auf, die in ihr bereits aufgelöst sind. Das ist eine Erklärung dafür, warum die Zen-Meister so sehr darauf bestehen, ‚weder zu bejahen noch zu verneinen‘. Daher ist es unmöglich, Satori (Erleuchtung) nur durch quietistische Untätigkeit oder Ausschaltung des Denkens zu erlangen. Gleichzeitig jedoch ist ‚Erleuchtung‘ keine Erfahrung oder

³⁰ Merton, zit. bei Ott, ebd.

³¹ Merton, *Wie der Mond stirbt*, 189ff.

³² P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 234.

³³ Merton, *Weisheit der Stille*, 147.

³⁴ Merton, a. a. O., 148.

Tätigkeit eines denkenden oder ich-bewußten Subjekts. Noch weniger ist es eine Schau des Buddha oder die Erfahrung einer ‚Ich-Du‘-Beziehung mit einem höchsten Sein, das als Gegenstand von Wissen und geistiger Wahrnehmung verstanden wird. Und doch verneint Zen auch nicht die Existenz eines höchsten Seins. Es bejaht weder, noch verneint es, es ist einfach. Man könnte sagen, daß Zen die ontologische Bewußtheit des reinen Seins jenseits von Subjekt und Objekt ist, ein unmittelbares Begreifen des Seins in seinem ‚So-Sein‘ und ‚Auf-diese-Weise-Sein‘.“

Zen ist kein System, kein pantheistischer Monismus. Und doch kann die Zen-Erfahrung, sei sie auch noch so transzendental, nicht von ihrem buddhistischen Hintergrund völlig abgelöst werden. Merton sieht, daß auch der Kontemplative einer Interpretationsgemeinschaft angehört; ob diese sich ihres hermeneutischen Rahmens bewußt ist oder nicht, spiele eine untergeordnete Rolle. Die Nicht-Ich-Lehre (*anatta*) etwa habe die gesamte Geschichte des Buddhismus bestimmt. Sie sei aber nur verständlich im Kontext der Zeit ihrer Entstehung in Indien, d. h. als Gegenposition zu einem substantialistischen und damit intellektuell verfügbar gemachten *atman*-Begriff der spätvedischen Zeit. Sie sei integraler Teil des Angriffs des Buddha auf das brahmanische Religionssystem.

Auch der Kontemplative, der dem philosophisch-theologischen Denken abhold ist, setzt sich in bestimmter Weise von einer bestimmten (und bestimmenden) Umgebung ab. Das Schweigen ist Gegenpol zu einem bestimmten Wort bzw. zu einer bestimmten Kultur/Religion. Das Schweigen des Kontemplativen ist also nicht voraussetzungs-frei, wenn es auch richtig ist, festzustellen, daß es eben diese Voraussetzung transzendiert. Der Akt des Transzendierens dieser Voraussetzung bestimmt aber diesen Akt als solchen, d. h. nicht nur die Interpretation, sondern wohl die Erfahrung selbst, sofern sie bewußt geworden ist (andernfalls man wohl nicht von Erfahrung sprechen könnte). Auch die transzendierende kontemplative Erfahrung wird so bestimmt werden müssen, daß sie durch den jeweiligen kulturellen Hintergrund eingefärbt ist.³⁵

4. Zen und Zen-Buddhismus

Die Frage, ob die eigentliche Zen-Erfahrung von ihrer Interpretation in buddhistischen Begriffen abgelöst werden kann, ist die Frage, ob Zen und Zen-Buddhismus voneinander getrennt werden können. Christen, die Zazen in ihr Glaubenssystem und ihre Praxis integrieren möchten, streben diese Trennung häufig an, wobei man meint, den christlichen Glauben bzw. seinen praktischen Vollzug zu bereichern, ohne buddhistische Elemente aufnehmen zu müssen. Man schützt sich auf diese Weise vor dem Verdacht des Synkretismus.

Auch Merton geht zunächst diesen Weg. Zen ist für ihn direkte Erfahrung, deren Deutung sekundär ist.³⁶ Die christliche Offenbarung hingegen ist, so konstatiert er, eine Offenbarung des Wortes. Darum hänge viel an der Genauigkeit der Überliefe-

³⁵ Vgl. M. v. Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hrsg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81ff.

³⁶ Merton, a. a. O., 46ff.

rung und intellektuellen Deutung des Wortes, wenn nicht das ab- und ausgrenzende Wort verwaschen werden solle. Zen kennt dieses Problem nicht. Merton unterscheidet aber in seinem posthum veröffentlichten Manuskript „The Inner Experience“ drei Ebenen der Erfahrung, die einander ganz und gar durchdringen.³⁷ a) den Kontakt mit Gott, b) die Erfahrung desselben, c) die Deutung im Licht anderer Erfahrung bzw. der Tradition. Erfahrung (b) ist für ihn begleitendes Zeichen dessen, was sich ereignet (a), und alle drei Ebenen gehören zusammen, denn das, was sich im Herzen „bekleidet mit dem Licht der Inspiration“ bewegt, bedarf der kritischen Unterscheidung und Zuordnung. Denn: „die schwerwiegendste Gefahr, die einem Kontemplativen heute droht, ist die trügerische Versuchung des ‚Illuminismus‘“.

Man wird diese Warnung Mertons als Raster verstehen dürfen, unter dem seine Begegnung mit der Zen-Erfahrung beurteilt werden kann. Zen, so erkennt Merton, transzendiert jede Religion, eben auch und zuallererst den Zen-Buddhismus, dem es dennoch immer zugeordnet bleibt. Der Christ könne sich jedenfalls dem Zen unvoreingenommen zuwenden, ohne seiner christlichen Identität in irgendeiner Weise untreu zu werden. Diese These impliziert, daß man sich dann aber dem Buddhismus gerade nicht ausgesetzt hat, und zwar nicht nur, weil der Buddhismus mehr ist als Zen, sondern auch, weil ja Erfahrung und Interpretation der Erfahrung in einem Zusammenhang stehen, den Merton selbst nicht auflösen wollte.

Wenn Zen jede Religion transzendiert, kann es in jeder Religion Gestalt gewinnen, gewiß.³⁸ Zen begegnet aber in „buddhistischer Gestalt“, und eine Vernachlässigung dieser Tatsache würde bedeuten, daß es in der christlichen Begegnung mit dem Zen kein *definitum* mehr gäbe, das für den interreligiösen Dialog belangvoll wäre. Merton scheint das Problem nicht in voller Schärfe gesehen zu haben.

In seinem Dialog mit D. T. Suzuki stimmt er diesem zu, wenn er festhält, daß Zen keinerlei Position sei. Denn eine Position verlange nach einer Gegenposition, nach Dualität also, die ja im Zen gerade überwunden werde. Dies ist aber nicht nur die Einstellung des Zen, sondern bereits die Position Nagarjunas, mit der er die Madhyamika-Philosophie als Quintessenz der buddhistischen Einsicht überhaupt legitimiert, nämlich: *shunyata*, nicht eine Anzahl von definierbaren und definierten *dharmas* ist die letztmögliche Aussage.³⁹ Im Mahayana-Buddhismus ist das Absolute vom Relativen nicht getrennt, was Nagarjuna mit seiner Gleichung von *nirvana* und *samsara* ausdrückt, und was bei Suzuki so heißt: „Das Absolute ist in keiner Weise getrennt von der Welt der Unterscheidung. . . Das Absolute befindet sich in der Welt der Gegensätze und nicht getrennt von ihr.“⁴⁰ Diese Aussage ist aber nicht nur theoretisches Postulat, sondern Wesensinhalt der Zen-Erfahrung.

Um noch einen Schritt weiterzugehen, kann man sagen, daß ja das Ziel des Zen-Übenden nicht nur irgendeine nicht benennbare Erfahrung ist, sondern die Integration dieser Erfahrung ins tägliche Leben. Mit Satori ist der Zen-Weg keineswegs

³⁷ Th. Merton, *The Inner Experience: Some Dangers in Contemplation* (VI), in: *Cistercian Studies*, Vol. XIX, 2, 1984, 139ff.

³⁸ Merton, *Weisheit der Stille*, a. a. O., 20ff.

³⁹ Vgl. M. v. Brück, *Buddhist Sunyata and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm*, in: R. Corless/P. Knitter (Hg.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York 1990, 44ff.

⁴⁰ D. T. Suzuki, *The Essence of Buddhism*, London 1946, 9.

abgeschlossen, sondern er beginnt jetzt erst eigentlich. Sonst könnte derjenige, der Satori „hat“, mit der Übung aufhören. Dies ist aber nicht der Fall. Wenn das tägliche Leben immer vollkommener von dieser Erfahrung durchdrungen werden soll im Sinne der oben angedeuteten Nicht-Dualität von Absolutem und Relativem, ist in bezug auf den buddhistisch-christlichen Dialog, sei er nun monastisch-kontemplativ und erfahrungsorientiert oder philosophisch-analytisch und theorieorientiert, die Frage zu stellen, ob diese Nicht-Dualität von Christen verstanden und möglicherweise auch im christlichen Kontext nachvollzogen werden kann. Der Dialog spitzt sich also gerade hinsichtlich der Zen-Erfahrung zum theologischen Dialog zu! Theologie wird durch die Erfahrungsseite des buddhistisch-christlichen Dialogs nicht ausgeblendet, sondern notwendige Rechenschaftslegung für die Praxis selbst. Merton schreibt:⁴¹

„Zen ist Bewußtsein ohne die Struktur einer besonderen Form oder eines besonderen Systems, ein trans-kulturelles, trans-religiöses, trans-formiertes Bewußtsein. Deshalb ist es in gewissem Sinne ‚leer‘. Aber es kann durch dieses oder jenes religiöse oder irreligiöse System hindurchscheinen, so wie Licht durch ein Glas hindurchscheinen kann, das blau ist oder grün, rot oder gelb. Wenn Zen überhaupt eine Vorliebe hat, dann zieht es einfaches Glas vor, das keine Farbe hat und eben ‚einfaches Glas‘ ist.“

Hier muß einem möglichen Mißverständnis vorgebeugt werden, das den Geist des Zen verfälschen würde. Merton will sagen, daß Zen von keiner Form erfaßt wird und ein „System“ schon gar nicht seinem Wesen entspricht. Das ist zweifellos richtig, trifft aber letztlich auf jede ursprüngliche religiöse Intuition zu. Das buddhistische Proprium liegt vielmehr gerade darin, daß *dieser* religiöse Ausdruck, *diese* Farbe (sei sie grün, rot oder farblos), *dieser* Baum und *diese* Blume das Ganze ist. Zen ist ohne die Struktur einer besonderen Form, es hat aber gleichzeitig diese (jede mögliche) konkrete Form, auch die des Buchstabens oder des Wortes, das hier gerade geschrieben wird – an dieser Stelle und zu diesem Zeitpunkt. Ein Zen, das bloß „trans“-kulturell, -zeitlich, -räumlich usw. ist, wäre eine idealistische Fehldeutung, die mit Buddhismus wenig zu tun hat, eine Leere im Gegensatz zu Form und damit nur relatives, nicht Absolutes Nichts.

Diese Überlegungen werfen auch ein kritisches Licht auf die – auch von Merton vertretene – These, daß der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum am ehesten auf der kontemplativen Ebene und in der Begegnung von Mönchen/Nonnen vorankommen könnte. Merton ahnt zurecht, daß das monastische Element ein Grunddatum in Buddhismus und Christentum ist, eine gemeinsame Dimension also, die als Dialogbasis geeignet sein könnte. Er verhehlt aber andererseits nicht, daß der Inhalt des buddhistischen und christlichen Mönchtums durchaus nicht völlig identisch ist.⁴²

Außerdem will der Buddhismus – zumindest idealiter, und Zen ganz ausgesprochen – den oben beschriebenen Dualismus von Mönchtum und „Profanität“ vermeiden. Zen könnte ebensogut sagen, daß die Begegnung der Straßenkehrer aus beiden Religionen das anzustrebende Ziel sein müsse. Entscheidend ist allein die Bewußtheit

⁴¹ Merton, a. a. O., 12.

⁴² Th. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1965, 10.

der Partner, die in unserem Beispiel gerade darin bestünde, das StraÙekehren als eigentliche Kontemplation zu erfassen. Nicht ein abstraktes StraÙekehren, wohlge-merkt, sondern die Aufmerksamkeit auf eben dieses Stück Staub, das das Ganze ist. Wir werden darauf immer wieder zurückkommen: Die Begegnung der Religionen im gemeinsamen Handeln für Frieden und Gerechtigkeit auf Grund von Einsicht (*prajna*) ist für den Buddhisten nicht ein Ausweichen ins Pragmatische oder Verlagerung auf die praktische Vernunft, weil man sich auf der Ebene der theoretischen Vernunft ohnehin kaum verständigen könne, sondern Vollzug der *theoria* (Schau) im eigentli-chen Sinn: ganzheitliche Partizipation an dem, was ist.

5. Personale versus apersonale Erfahrung?

Daß Zen nicht einfach „natürliche Mystik“ sei, die zu einer nicht-personalen Erfahrung führe, während man im Christentum die übernatürliche durch Gnade gewirkte personale Gotteserfahrung zusätzlich kennt, hat Merton gegen den frühen H. Dumoulin deutlich ausgesprochen.⁴³ Das Natur-Gnade-Schema auf das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen anzuwenden, ist ihm äußerst suspekt, und wir werden die Gründe dafür noch kennenlernen. Zen macht überhaupt keine Wesensbestimmung und kennt demzufolge auch keine Unterscheidung in Natürliches und Übernatürliches.

Suzuki zitiert oft Eckharts Sätze aus der Predigt *Qui audit me*:⁴⁴

„Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse.“

Und:

„Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.“

Dies, so urteilt Merton zurecht, drückt mit anderen Worten aus, was der Buddhismus unter *prajna* versteht: die vollkommene Nicht-Dualität von Subjekt und Objekt bzw. dessen, was Christen Gott und Welt, Übernatürliches und Natürliches nennen. Gott ist Subjekt der Gotteserkenntnis, und er ist auch das „Organ“, das diese Erkenntnis empfängt. Letztlich kann von einem menschlichen Ich, das ein „natürliches“ Wissen erlangen könnte, das sich von einem durch Gnade gewirkten Wissen unterscheidet, keine Rede sein. Jeder Atemzug ist Gnade; Natur außerhalb von Gnade existiert nicht. Die Verwandtschaft von Buddhismus und Christentum ist an dieser Stelle vielleicht größer, als der erste (durch scholastische Kategorien gefilterte) Blick wahrzunehmen meint. Dieses „vielleicht“ bedarf aber theologischer Klärung, und es genügt auch in bezug auf die Aussage der fundamentalen Nicht-Dualität nicht, unreflektierte Erfahrungen einander gegenüberzustellen, denn sowohl Christen als auch Buddhisten versuchen unentwegt, dieses Unsagbare durch anschauliche und nicht beliebig austauschbare Symbole zur Sprache zu bringen.

⁴³ Merton, a. a. O., 147.

⁴⁴ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint), Predigt 13 (Diogenes TB) 1979, 213ff.

Merton schreibt folgerichtig:⁴⁵

„Ferner ist es höchst bezeichnend, daß ein japanischer, im Zen erzogener Denker so aufgeschlossen für das im Grunde dunkelste und schwierigste Mysterium der christlichen Theologie ist: das Dogma von der Dreifaltigkeit und der Ausgießung der göttlichen Personen in den Christen und in die Kirche. Dies scheint darauf hinzuweisen, daß das eigentliche Forschungsgebiet für Analogien und Entsprechungen zwischen Christentum und Zen schließlich doch eher Theologie als Psychologie und Asketik sein mag; es muß jedoch eine Theologie sein, die in der christlichen Kontemplation erfahren wird, nicht die spekulative Theologie der Lehrbücher und der gelehrten Streitgespräche.“

Merton macht deutlich, daß Zen nicht durch die Brille des theologischen Streits mit dem Pelagianismus wahrgenommen und interpretiert werden darf.⁴⁶ Der Zen-Weg bedeutet gerade keine Expansion des Ich⁴⁷, sondern die psycho-physische Transformation des Bewußtseins in seinen Grund. Die buddhistische Geistigkeit tendiert zweifellos nicht zu einer in Bubers Sinn personalen Ich-Du-Erfahrung, und Merton scheut sich nicht, diesen Unterschied zur jüdisch-christlichen Erfahrung deutlich auszusprechen.⁴⁸ Er fragt aber weiter, ob dies denn die einzig mögliche Gotteserfahrung, auch im christlich-personalen Sinn, sein muß:

„Man könnte fragen, ob unser üblicher Fehler, zwischen dem ‚empirischen Ego‘ und der ‚Person‘ zu unterscheiden, nicht dazu geführt hat, unsere gesamte Deutung des Buddhismus zu sehr zu vereinfachen und damit zu verfälschen. Im Zen gibt es mehr Anzeichen für einen höheren und spirituellen Personalismus, als man auf den ersten Blick erwarten könnte. Die Zen-Schau ist zugleich eine Befreiung von den Begrenzungen des individuellen Ego und eine Entdeckung der dem Menschen eigenen ‚ursprünglichen Natur‘ und des ‚wahren Gesichts‘ im ‚Sinn‘, der nicht mehr an das empirische Selbst gebunden, sondern in allem und über allem ist. Die Zen-Erkenntnis ist nicht unsere Bewußtheit, sondern die sich selbst bewußte Seins-Bewußtheit in uns... meine ‚Identität‘ muß in der Einheit (wirklich ‚Konvergenz‘?) und nicht in der Trennung mit all dem (der Welt, Vf.) gesucht werden. Diese Identität ist nicht die Verneinung meiner eigenen personalen Realität, sondern ihre höchste Bejahung. Es ist eine Entdeckung echter Identität in und mit dem Einen; und dies kommt in dem Paradox des Zen zum Ausdruck, dem bedauerlicherweise der ausdrückliche Begriff Person im höchsten Sinne fehlt.“⁴⁹

Merton beschreibt die Sache ganz zen-gemäß. Ob allerdings im Buddhismus ein Begriff für das, was seit der Antike „Person“ heißt (und in der europäischen Geschichte einem nicht unerheblichen Bedeutungswandel unterlag), gänzlich fehlt, muß genauer untersucht werden. Im hinduistischen Denken deutet der Begriff *atman* in diese Richtung, jedenfalls dort, wo er nicht-substantialistisch verstanden wird.⁵⁰ Im

⁴⁵ Merton, a. a. O., 65; vgl. Fittipaldi, a. a. O., 39; ders., a. a. O., 116: „Very little, other than above, has been written by the Catholic authors in dialogue with Zen about any further relationship between Zen and Christianity in regard to the general teaching on the Trinity.“

⁴⁶ Fittipaldi, ebd.

⁴⁷ Merton, a. a. O., 83.

⁴⁸ Merton, a. a. O., 148.

⁴⁹ Merton, a. a. O., 153.

⁵⁰ M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987².

Buddhismus hat *buddhatva* alle Konnotationen, die Merton in dem eben zitierten Text aufzählt. Der aus dem Avatamsaka-Sutra stammende Begriff der „gegenseitigen Durchdringung der Phänomene“, der von dem Chinesen Fa-tsang philosophisch zum Hua Yen-System verdichtet wurde, deutet auf eine Interrelationalität der Phänomene hin, die sehr wohl mit dem Relationenbegriff in der Trinitätslehre, der seit Augustin das Personale in Gott erläutern soll, verglichen werden kann.

Daß die personale Manifestation Gottes, die zielgerichtet das Gute will und in Liebe erwählt, eines trans-personalen Grundes bedarf, um die unbedingte Liebe im Wesen Gottes, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt, auszusagen, hat Keiji Nishitani hervorgehoben.⁵¹ Nur so könnten „menschliche Subjektivität“ und die „Indifferenz der Natur“ zusammengedacht werden. Es ist bezeichnend, daß Nishitani von einer transpersonalen Ebene spricht, die klar von einem Vor-Personalen zu unterscheiden sei. Er vermutet, daß der christliche Gottesbegriff keine Möglichkeit biete, Transpersonales und Personales in Gott zusammenzubringen.⁵²

Wir können an dieser Stelle der Frage Nishitanis an das Christentum nicht nachgehen, meinen aber, daß Mertons Ansatz durchaus dialogfähig in bezug auf die Problematik des Verhältnisses von Personalität und Transpersonalität der christlichen Gotteserfahrung bzw. der Zen-Erfahrung ist.

Interessant ist, daß sich dem Dichter Merton das Wesen des Buddhismus auch in ästhetischen Erfahrung erschließt. In Pollonnaruwa (Sri Lanka) hat er ein ästhetisch-kontemplatives Erlebnis gehabt.⁵³ Durch die dort geschaute Figur des Buddha hat sich ihm die Einheit von Fülle und Nichts im Schweigen erschlossen: Klarheit, Leere und heilende Hinwendung (*karuna*) öffnen sich wie in konzentrischen Kreisen um das erhabene Lächeln des Buddha.⁵⁴

Wenn E. Ott Merton vorwirft, er bewege sich immer weiter vom Christlichen weg, wenn er von *karuna* statt von christlicher Liebe spricht, drückt sie damit einmal mehr das häufige Mißverständnis hinsichtlich des Begriffs *karuna* aus.⁵⁵ Es handelt sich gerade nicht um ein desinteressiertes Mitleid⁵⁶, sondern um aktive heilende Hinwendung des Bodhisattvas, eine Hinwendung, die allerdings projektionsfrei ist, d. h. ichhafte Bestrebungen, die aus der Unterscheidung von „angenehm“ und „unangenehm“ resultieren, sollen in *karuna* ausgeschaltet sein. Der christliche Begriff der Liebe klingt für den Buddhisten meist zu emotional bestimmt, Wünsche des Ich projizierend, weshalb das hier verhandelte Problem bei Nishitani im Modus des Übergangs von *eros* zu *agape* erscheint.⁵⁷

Könnten also vielleicht doch *karuna* und *agape* einander entsprechen, ohne daß man allerdings Identität beider Begriffe behaupten würde? Die Frage bedarf unserer

⁵¹ K. Nishitani, Was ist Religion?, Frankfurt a. M. 1982, 116ff.

⁵² Nishitani, a. a. O., 120.

⁵³ Th. Merton, Wie der Mond stirbt, a. a. O., 171ff.

⁵⁴ L. S. Cunningham, High Culture and Spirituality in Thomas Merton, in: Cistercian Studies, XIX,3, 1984, 285.

⁵⁵ Ott, a. a. O., 45f.

⁵⁶ Ott, a. a. O., 166.

⁵⁷ Nishitani, a. a. O., 117.

Erörterung im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Ichhaftigkeit und Personalität. Was der Buddhist meint, kann man als transpersonale Person bezeichnen, und dies wäre die gebotene Abgrenzung von einem ichhaften Personbegriff, woraus der Schluß zu ziehen wäre, daß das buddhistische Transpersonale durchaus dem trinitarisch verstandenen christlichen Personbegriff entsprechen könnte. Dies ist umso gewichtiger, als *karuna* im gesamten Mahayana-Buddhismus in Einheit mit *prajna*, der Einsicht in die Leere (*shunyata*), gesehen wird. Beide bedingen einander als Methode (*upaya*) und Weisheit (*prajna*). *Prajna* aber ist ein dem empirischen Ich transzendentes Geschehen: die Zen-Erfahrung kann man nicht „machen“, auch wenn man sich für sie öffnen muß. Sie ist, wie Merton richtig schreibt,⁵⁸ unmittelbares Erfassen des „Sinnes“. Diese Unmittelbarkeit läßt alle Mittel, Methoden und Wege hinter sich – man hat den Sinn nicht, sondern *ist* der Sinn. *Prajna* ist also kein *habitus*, sondern Tat, weshalb Merton die Erlangung der Buddhaschaft mit christlich-paulinischen Ausdrücken wie „ein Geist mit Christus sein“ (1 Kor 6,17) oder „den Geist Christi haben“ (1 Kor 2,16) vergleicht. *Nirvana* ist für Merton höchste Präsenz, nicht Nichts.⁵⁹

Prajna entspricht der geistigen Armut bei Eckhart: „Ich“ öffne mich nicht einmal für die Erfahrung, und es ist auch nicht das „Ich“, das Gott den inneren Raum bereitstellt, in dem er wirken kann, sondern er selbst ist dieser Raum und er schafft sich ihn.⁶⁰ Das buddhistische Nicht-Selbst kann für Merton gerade die Tiefe des Personalen hinter dem Ich aufschließen, wenngleich er andererseits aber nicht vorschnell den Unterschied zwischen existentieller, ontologischer Zen-Erfahrung sowie theozentrischer, christlicher Erfahrung aufgeben möchte.⁶¹

6. Mertons Bedeutung für die buddhistisch-christliche Begegnung

In einer posthum herausgegebenen Schrift⁶² wird noch einmal die aus der Krise der Werte sich herleitende Hinwendung Thomas Mertons zum Buddhismus deutlich. Die Weltanschauung des Zen erscheint ihm als ganzheitlich, und deshalb kann sie in einer technologischen und erschreckend ausbeuterischen Welt vielleicht das notwendige Gegengewicht schaffen.⁶³ Merton sieht deutlich, daß diese Welt voller Sünde ist, und ein diesbezüglicher Realismus ist, so sagt er, der Anfang jedes spirituellen Weges.⁶⁴ Was aber heißt hier Sünde? Sündenerkenntnis ist die Erkenntnis der seinsmäßigen

⁵⁸ Merton, a. a. O., 152.

⁵⁹ Merton, a. a. O., 77f.

⁶⁰ Merton, a. a. O., 110; Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, Predigt 32, a. a. O., 303ff.

⁶¹ Merton, a. a. O., 72.

⁶² Merton, The Inner Experience I-VII, in: Cistercian Studies, Vol. XVIII,1 (1983) – XIX,3 (1984).

⁶³ Merton, a. a. O (1983), 123.

⁶⁴ Merton, a. a. O (1984), 147; Wenn E. Ott behauptet, das christliche Sündenbewußtsein zeuge von Realismus, der dem Buddhismus fehle, so ist dies als zu vereinfacht zurückzuweisen. Die buddhistische Analyse von *dukkha* (Leiden) und *pratityasamutpada* (Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit) verweist auf die schuldhafte Verstrickung des Menschen, die – gewiß unter anderen Aspekten – im Christentum als „Sünde“ bezeichnet wird.

Defizienz im Menschen selbst. Keine geradlinige Ich-Entfaltung kann, so Merton, diesen Mangel beheben, und darum ist es die Aufgabe des Kontemplativen, gerade dieses Bewußtsein in der Gesellschaft wach zu halten.⁶⁵ Das ist kein Negativismus, sondern Motivation für die Suche nach einem Grund, der jenseits liegt.

Merton verkennt nicht die Gefahr, die ausgerechnet in der Suche nach spiritueller Erkenntnis lauern kann, weil aus ihrem Mißverständnis einerseits ein Mittel zur Verdrängung des realen Übels, andererseits die Steigerung der ichhaften Tendenzen, des Stolzes und elitären Machtanspruchs, werden kann.⁶⁶ Eine billige Pseudo-Spiritualität wäre das Resultat der Vermischung von oberflächlich verstandenem Christentum mit einer halb-verstandenen buddhistischen Kultur des Schweigens. Die scheinbar „Frommen“, die sich in rituellen Formeln und meditativem Gehabe ergehen, begehen gleichzeitig nicht selten schlimmste Verbrechen gegen die aufrichtige und wahrhaftige Nächstenliebe, zumindest protestieren sie oft nicht scharf genug gegen dieselben.⁶⁷ Merton kehrt in seiner letzten Schrift zum gesellschaftskritischen Ausgangspunkt zurück, wobei er die Einheit von kontemplativer und sozial-engagierter Diskussion im interreligiösen Dialog nie aus dem Auge verloren hatte. In „Zen and the Birds of Appetite“ hatte er auf Roger Garaudy (damals noch Marxist) und dessen Ausspruch verwiesen, die religiöse Erfahrung der Teresa von Avila sei es wert, studiert zu werden.⁶⁸ Prophetische und mystische Religion wollte er nicht als einander ausschließende Typen verstehen, und er fand einen derartigen Schein-Gegensatz durch seine Zen-Studien gerade nicht bestätigt. Vielmehr, so Merton, wollen beide auf verschiedene Weise dasselbe sagen: daß Freiheit und Liebe nur gleichzeitig verwirklicht werden können.⁶⁹

In einem Brief an Marco Pallis schrieb Merton bereits 1963, intuitiv vorwegnehmend, was ihm selbst wenige Jahre später bei seiner Asienreise zur Erfahrung werden sollte:⁷⁰

„Ich meine, daß man ganz gewiß an die offenbaren Wahrheiten des Christentums glauben, Christus nachfolgen und gleichzeitig buddhistische Anschauungen über das Leben und die Natur vertreten kann. Oder mit anderen Worten: Ein gewisses buddhistisches Element in Kultur und Spiritualität ist keinesfalls unvereinbar mit dem christlichen Glauben...“

Merton, so muß man hinzufügen, spricht hier nicht von der Inkulturation des Christentums in asiatisch-buddhistischen Ländern, sondern es geht ihm um die Synthese von Buddhismus und Christentum im Westen, um eine kreative Neubesinnung, die für den Fortbestand der Menschheit wichtig sein könnte. Er schreibt in demselben Brief:⁷¹ „Ich glaube, daß ich im gleichem Maße chinesischer Buddhist in Temperament und Geistesart bin, wie ich Christ bin.“

⁶⁵ Merton, a. a. O., 149.

⁶⁶ ebd.

⁶⁷ Merton, a. a. O., 148.

⁶⁸ Merton, Weisheit der Stille, 33.

⁶⁹ ebd.

⁷⁰ Th. Merton, *The Hidden Ground of Love. Letters* (ed. by W. H. Shannon), Brief vom Juli 1963, New York 1985, 465.

⁷¹ Merton, ebd.

Merton gibt damit sein Christentum keineswegs auf, denn letztgültiges Kriterium für die Wahrheit ist und bleibt die Gestalt Jesu. Er erfährt aber gleichzeitig, daß durch Zen eine neue Art des Seins (nicht des Denkens allein) möglich wird, die den christlichen Glauben wesentlich vertieft.⁷² Denn im Buddhismus, so erkennt Merton, lernt der Mensch ein direktes Sehen, das die Wirklichkeit nicht durch ichhafte Projektionen verstellt. Eine intensivere Wahrnehmung der Wirklichkeit wird möglich, und das ist für den modernen Menschen ganz besonders wichtig.⁷³

Auch den Buddhismus hat die Krise der technologischen Zivilisation erfaßt. „Zen bietet uns eine Phänomenologie und Metaphysik der Einsicht und der Bewußtheit, die größten Wert für den Westen haben“, aber die Formen des Zen-Buddhismus haben auch in Asien erheblich an Ausstrahlungskraft verloren. „Wie die katholische Liturgie verlangt auch die Zen-Übung nach einem *aggiornamento*.“⁷⁴ Ansätze dafür findet er bei dem Vietnamesen Thich Nhat Hanh, der am traditionellen Buddhismus Kritik übt, weil er konflikträchtige Machtstrukturen stützt. Auch die buddhistische Orthodoxie leidet an einer „Sklerose“, während für Thich die menschliche Erfahrung des Leidens zu aktiver Solidarität mit den Unterdrückten herausfordert. Merton schreibt 1966 an Thich Nhat Hanh:⁷⁵

„Ich vermute, daß Ihre Probleme mit einer konservativen und formalistischen Religiosität den unseren in der katholischen Kirche ganz und gar gleichen. Es ist überall dasselbe. Wir brauchen eine neue geistige Grundhaltung, und das bedeutet zuallererst die Wiederentdeckung der alten und ursprünglichen Weisheit. Und wirklichen Kontakt mit dem, was uns unmittelbar umgibt.“

Die richtige Tat ergibt sich für den vietnamesischen Zen-Meister aber vor allem auf Grundlage intuitiver Erkenntnis und der dem Buddhismus eigenen phänomenologischen Analyse des Leidens.⁷⁶

Sollte nicht gerade an dieser Stelle der buddhistisch-christliche Dialog besonders fruchtbar werden können? Merton war es versagt, seine Beobachtungen in dialogischer Praxis zu prüfen. In seiner letzten Schrift geht er aber erneut auf die „Götterdämmerung“ im abendländischen Denken ein, womit er auf die Proklamation des Todes Gottes durch Nietzsche anspielt:⁷⁷

„Und deshalb scheint in unserer Kontemplation Gott oft abwesend sein zu müssen, als ob er tot wäre. Die Wahrheit unserer Kontemplation aber ist diese: daß er niemals mehr denn heute Seine Gegenwart in seiner ‚Abwesenheit‘ erfahrbar werden läßt. Darin sind wir dann wirklich treu: daß wir der Dunkelheit den Vorzug geben, und in dieser äußersten Tiefe unseres Seins diese Leere und offenbare Abwesenheit schätzen. Wir müssen uns nicht umsonst mühen, Ihn gegenwärtig zu machen, wenn solche Mühen Gespött sind. Lassen wir doch das Nichts, wie es ist. Darin ist Er gegenwärtig.“

⁷² V. A. Kramer, Thomas Merton. Monk & Artist, Boston 1984, 120.

⁷³ Kramer, a. a. O., 121.

⁷⁴ Merton, Weisheit der Stille, 222.

⁷⁵ Merton, The Hidden Ground, a. a. O., 382 (Brief vom 29.6.1966).

⁷⁶ Merton, Weisheit der Stille, 228f.

⁷⁷ Merton, The Inner Experience VI, in: Cistercian Studies XIX,2, 1984, 150.

Merton interpretiert hier die buddhistische Leere (*shunyata*) gewiß nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, sondern als Korrektiv für den abendländischen Theismus, dessen Scheitern ihm offenbar auch Befreiung verspricht: Befreiung von Partikularismen, die jene von ihm geforderte Ganzheitlichkeit eines neuen Bewußtseins immer noch verstellen. Befreiung für eine intensivere Kommunikation mit allen Menschen in den verschiedenen Religionen, die eine echte *communio* sein kann, eine Kommunion, die jenseits von Worten, Sprache und Planungen bereits schon immer gegeben ist. Und so sind seine vielzitierten Worte in der Ansprache für den „Spiritual Summit“ des Temple of Understanding vom 25. Oktober 1968 in Calcutta Mertons Vermächtnis auch für den buddhistisch-christlichen Dialog überhaupt:⁷⁸

„Wir werden eine uralte Einheit finden. Meine lieben Brüder, wir sind diese Einheit bereits. Aber wir meinen, sie noch nicht erreicht zu haben. Und das ist es, was wir wiederfinden müssen: unsere ursprüngliche Einheit. Was wir sein müssen, sind wir bereits.“

⁷⁸ Merton, *Wie der Mond stirbt*, a. a. O., 188. Merton hat seine Gedanken von der Einheit, die bereits ist, und der „ursprünglichen Einheit“, die wiedergefunden werden müsse, nicht näher ausgeführt. Auf dem Hintergrund des Zen jedenfalls ergibt sich eine Parallele zu Dogens Verständnis des Verhältnisses von ursprünglicher und erworbener Erleuchtung, das logisch letztlich nicht aufklärbar ist.