

Neu glauben?

Religionsvielfalt
und
neue religiöse Strömungen
als Herausforderung
an das Christentum

Herausgegeben von
Wolfgang Greive und
Raul Niemann

Mit Beiträgen von
Michael von Brück – Karl-Fritz Daiber
Volker Drehsen – Hans Werner Gensichen
Wolfgang Greive – Nathan Peter Levinson
Raul Niemann – Henning Paulsen
Hans-Jürgen Prien – Gnana Robinson
Peter Rottländer – Christof Schorsch

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Neu glauben? : Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen
als Herausforderung an das Christentum / hrsg. von Wolfgang Greive u.
Raul Niemann. Mit Beitr. von Michael von Brück ...
– Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990
ISBN 3-579-02168-0
NE: Greive, Wolfgang [Hrsg.]; Brück, Michael von [Mitverf.]

ISBN 3-579-02168-0

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990

Das Werk einschließlich aller 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.

Umschlaggestaltung:

HTG Werbeagentur, Bielefeld unter Verwendung einer Farbradierung
von Dieter Eckert (Edition Conrad, Bonn)

Satz: ICS Kommunikations-Service GmbH, Bergisch Gladbach

Druck und Bindearbeiten: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Erfahrungen im Dialog | 7 |
| Statt eines Vorwortes | |
| Hans-Werner Gensichen | |
| Mißverständnis und Vorverständnis | 9 |
| Hinweise der Religionswissenschaft zum Synkretismus-Problem | |
| Nathan Peter Levinson | |
| Synkretismus im Judentum und in der Hebräischen Bibel . | 23 |
| Henning Paulsen | |
| Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament | 34 |
| Hans-Jürgen Prien | |
| Von der alten Kirche bis zur Kirche in Lateinamerika heute | 45 |
| Synkretismus als kirchengeschichtliches Problem | |
| Peter Rottländer | |
| Die katholische Kirche angesichts des Aufbruchs zu einem polykulturellen Christentum | 64 |
| Ein kritischer Bericht – Anstoß für Protestanten? | |
| Gnana Robinson | |
| Positiver Synkretismus am Beispiel Indiens | 77 |
| Eine Herausforderung für die Kirche in ihrer pluralistischen religiösen Umwelt | |
| Raul Niemann | |
| Das Unbehagen am Absolutheitsanspruch des Christentums | 91 |
| Irritationen – Zweifel – Fragen | |
| Karl-Fritz Daiber | |
| Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition | 101 |
| Zur religiösen Kultur unserer Gesellschaft und einiger Defizite im protestantischen Glauben | |

| | |
|--|-----|
| Volker Drehsen | |
| Vom Beat zur Bricolage | 114 |
| Synkretismus als jugendliches Protestverhalten | |
| Christof Schorsch | |
| Der Drang nach Ganzheit | 135 |
| New Age als synkretistisches Phänomen | |
| Michael von Brück | |
| Christliche Mystik und Zen-Buddhismus | 146 |
| Synkretistische Zugänge | |
| Wolfgang Greive | |
| Neu glauben? | 167 |
| Christlicher Glaube als Synkretismus und Narzißmus | |
| Die Autoren | 177 |

Michael von Brück
Christliche Mystik und Zen-Buddhismus
Synkretistische Zugänge

I.

Jede der gestifteten Religionen beginnt mit einer spezifischen und historisch geprägten Gotteserfahrung. Ob man dieselbe als mystische Erfahrung beschreiben will, hängt an der Definition von Mystik. Bekanntlich ist diese Definition schwierig, und sie unterliegt in der Geschichte einem beträchtlichen Wandel, den im einzelnen darzustellen hier nicht der Ort ist. Einige Merkmale dieser Erfahrungen seien aber genannt, denn nur so läßt sich ermessen, wie das ostasiatische Zen auf dem Hintergrund der Geschichte der christlichen Mystik heute in Europa und Amerika integriert werden kann oder auch nicht.

Eine entscheidende Frage ist die nach dem Verhältnis von spezifischer Gotteserfahrung, die religionsstiftend wirkt, und der jeweiligen Tradition. Mir scheint, daß diesbezüglich vier Typen unterschieden werden können.

1. Eine Erfahrung der positiven Anknüpfung an die Tradition, wobei das bereits Geglaubte mit unerwarteter Macht hereinbricht. Ein solches Beispiel ist die Tauferfahrung Jesu (Lk 3,21–22), die im Erwartungshorizont der traditionellen Königsadoption durch Gott erfolgt und doch eine genuine Geisterfahrung eigener Art ist.

2. Die Erfahrung der negativen Anknüpfung, bei der das zuvor Abgelehnte und Verworfenen unerwartet hereinbricht, wie Paulus vor Damaskus (Apg 9,1–19) geschehen ist, wobei der Bericht bezeichnenderweise mit der Integration der Erfahrung in die Leiblichkeit, d. h. die Konkretion, und in den veränderten sozialen Zusammenhang durch Träger der neuen religiösen Tradition schließt.

3. Die Erfahrung weitgehender und grundlegender Neuinterpretation des vorigen Glaubens, die als leidvolle und schmerzliche Auseinandersetzung und nicht selten als Diktat Gottes gegen den Willen des Menschen erlebt wird. Einige alttestamentliche

Propheten (Jes 6,5; Jer 1,7), aber auch die Offenbarung des Koran an Muhammad zählen zu diesem Typ.

4. Eine Erfahrung, die jedes System sprengt, nicht-theistisch ist und in der Geschichte so weiter wirkt, daß sie jeweils neu bewußt als Antithese gegen jede Verbalisierung und Systematisierung zu theologischen Aussagen in Anspruch genommen wird. Die Erfahrung Gautama Sakyamunis, des Buddhas ist von dieser Art.

Wenn wir Zen und christliche Mystik miteinander ins Gespräch bringen, so sollten wir bedenken, daß es sich nicht nur um unterschiedliche *Inhalte* von ansonsten strukturell ähnlichen Erfahrungen handelt, sondern um jeweils andere *Typen* von mystischer oder religiöser Erfahrung. Das ist der Grund dafür, daß Zen-Buddhisten meist zögern, ihre Tradition mit dem Begriff Mystik in Verbindung zu bringen, der durch Erfahrungen der Typen 1 bis 3 besetzt ist, und zwar im Christentum wie auch im Judentum, im Islam, dem Hinduismus und einigen Formen des Mahāyāna-Buddhismus.

Es ist offenkundig, daß bei den Typen 1 bis 3 eine Anknüpfung an vorherige Tradition stattfindet, mithin also eine Integration durchaus anderer Religionsinhalte, die durch Uminterpretation ermöglicht wird. Man mag dies eine Form von Synkretismus nennen, doch ist der Begriff vielschichtig und wird unterschiedlich gebraucht.¹ Aber auch im Falle des Buddhismus ist die brahmanische Religion die Hintergrundfolie für die Kritik des Buddha und zwar hinsichtlich der Lebensgeschichte Sakyamunis ebenso wie in bezug auf die Interpretation der Erleuchtungserfahrung und der Sozialgeschichte des frühen Buddhismus. Wenn Zen die Rückbesinnung auf die authentische Praxis und Erfahrung des Buddha ist, dann steht es auch in diesem geschichtlichen Zusammenhang. Oder anders ausgedrückt: Auch Zen ist selbstverständlich durch seine Geschichte konditioniert. Alle Weiterentwicklungen in China, Korea und Japan, d. h. die Geschichte der Entwicklung des Zen, die nun mit der Verpflanzung nach Amerika und Europa in eine neue Epoche tritt, unterstreicht diese Erkenntnis.

Weder die verschiedenen Traditionslinien christlicher Mystik noch die Linien der Zen-Schulen und »Häuser« lassen sich aber einfach aus der Ursprungserfahrung des Stifters begründen, sondern sie reflektieren die kulturbedingte Traditionsbildung.

Schon ein Blick auf die Entwicklung des Begriffs »Mystik« verdeutlicht das Problem: Ursprünglich angesiedelt im Geheimhaltungsgebot der hellenistischen Mysterienreligionen (*myein*, schweigen), tritt erst unter dem Eindruck des Neuplatonismus der Bedeutungsgehalt des »mystischen Schweigens« hinzu, das aber durchaus die *theoria* enthält, denn für die Neuplatoniker waren spekulatives Wissen und Kontemplation, der Akt des Erkennens und die existentielle Haltung der Liebe, die in der mystischen Einungserfahrung gipfelt, nicht zu trennen. Alle diese Elemente wurden christlich theologisch erst seit dem fünften Jahrhundert verschmolzen. Der herausragende Name, der die gesamte christliche Tradition der Mystik geprägt hat, ist Dionysius Areopagita. Bei ihm ist mystische Theologie die Spiritualität der Unausprechlichkeit des Absoluten jenseits der göttlichen Namen, während erst seit Augustinus der subjektive besondere Bewußtseinszustand mit dem Begriff des Mystischen verbunden wird. Der Einfluß Plotins auf Dionysius und die Integration der entsprechenden Geisteswelt, der Beginn der eigentlich christlichen Mystik also, ist selbst ein synkretistisches Phänomen.

Das heißt nicht, daß diese Form der Spiritualität nicht doch ganz und gar christliche Wurzeln hätte und dieselben in einzigartiger Weise zur Sprache bringen würde. Der Synkretismus in der Religionsgeschichte bedeutet ja keineswegs Einebnung des historisch Konkreten und der Unterschiede, sondern Kontingenz und Einmaligkeit jedes geschichtlichen Phänomens im Zusammenhang des historischen Kontextes. Denn die Anhänger einer Religion vertrauen (Glaube: griech. *pistis*, sanskrit: *śraddhā*) der Kraft, die von der ursprünglichen Stifterfigur ausgeht, darum wird der eigene geistige Horizont immer wieder am Maßstab des Ursprungs gemessen, wo die mystische Erfahrung noch unmittelbar war. Der Glaube aber artikuliert sich im kulturellen Kontext, der Sprache, den Bildern und Gewohnheiten einer bestimmten Zeit.² Er ist damit – bewußt oder unbewußt – synkretistisch. Dies trifft auf die Geschichte des Christentums (des westkirchlichen, ostkirchlichen, europäischen, afrikanischen, asiatischen usw.) ebenso zu wie auf die Geschichte des Buddhismus (des indischen, ceylonesischen, chinesischen, tibetischen, japanischen) und selbstverständlich auch auf die gegenwärtige Begegnung von Zen und christlicher Spiritualität in Amerika und Europa, zum Teil auch in Japan.

Wir fassen zusammen: Tradition und mystische Erfahrung ste-

hen in einem Wechselwirkungsverhältnis. Das trifft auf alle hier zu betrachtenden Religionen zu. Für die theistischen Religionen gilt (und für den Buddhismus mutatis mutandis ebenso): Der (traditionelle) Gottesbegriff dient zur kognitiven Vergegenwärtigung des mystischen Geschehens, das wiederum durch diesen Begriff als gestaltet-konkrete Erfahrung erscheint.

II.

Wir wollen im folgenden weder die christliche Mystik darstellen noch auf Einzelprobleme bei der Praxis des Zen durch Christen eingehen.³ Vielmehr sei an einem herausragenden Beispiel die Frage nach dem Zusammenwirken von christlicher Mystik und Zen in der Gegenwart erörtert: an Hugo M. Enomiya-Lassalle, der als Pionier bei der Vermittlung des Zen nach Europa bis heute das Thema dieses Beitrags in seiner Person verkörpert. Sein Denkweg steht allerdings hier zur Diskussion – nicht der ungeheuer gewichtige Beitrag zur spirituellen Praxis selbst.

Wie kein anderer christlicher Theologe hat der 1898 in Westfalen geborene und 1919 dem Jesuitenorden beigetretene Hugo Lassalle das Zen praktisch erfahren und in Europa bekanntgemacht. Er übte zunächst Zen, um sich »als Missionar« besser der japanischen »Eigenart anpassen zu können«.⁴ Später erkannte er, daß ihm das Zen einen neuen erfahrungsmäßigen Zugang zum Christentum, vor allem zur Mystik, geben konnte.

Aus seiner anfänglichen Bemühung, die christliche Praxis durch Zen zu ergänzen, ist während der letzten zehn Jahre Wegbereitung für ein umfassendes neues Bewußtsein geworden. Die frühen Schriften von 1960 bis etwa 1975 unterscheiden sich von den späteren nicht unerheblich, und es ist wichtig, diesen Wechsel an ausgewählten Themen nachzuzeichnen, weil sich daran die Entwicklung einer integrierenden Geisteshaltung in bezug auf Christentum und Zen ablesen läßt.

Zen als Ergänzung

1960 errichtete Lassalle ein erstes christliches Zen-Zentrum in der Nähe von Hiroshima. Er hatte erheblichen Widerstand von seiten der katholischen Kirche auszuhalten. Sein Buch »Zen-Weg zur Erleuchtung« wurde wegen häretischer Tendenzen beanstandet und erst während des Zweiten Vatikanischen Konzils freige-

sprochen.⁵ 1969 konnte das Zen-Zentrum »Akikawa Shinmeikutsu« (Höhle des Göttlichen Dunkels) in der Nähe von Tokyo eingeweiht werden. Seit 1965 hält Lassalle Zen-Kurse in ganz Europa, Amerika und Südasien.

Der jesuitische Mitbruder Lassalles in Tokyo, Heinrich Dumoulin, beschreibt, wie Lassalles Verständnis für das Zen aus den Ignatianischen Exerzitien erwachsen ist.⁶ Lassalle hat beide Übungswege miteinander verglichen⁷ und beklagt aufgrund seiner Zen-Erfahrung das oft oberflächliche Verständnis der Exerzitien, die deshalb selbst unter Jesuiten an Ausstrahlungskraft verloren hätten. Für Lassalle drehen sich beide Wege um die radikale Losschälung des Menschen von ichhaften Wünschen, um auf diese Weise den Weg zur Vereinigung mit Gott vorzubereiten. Der Christ muß sich selbst im Glauben total loslassen können, und dazu ist Zen eine ideale Übung. Zen öffnet den Blick für das, was sich zuvor unbeachtet auf der »Rückseite des Geistes« abgespielt hat.⁸ Es induziert eine Loslösung vom Geschöpflichen und den Sinneseindrücken und verhilft damit zur Öffnung für Gott.⁹ Gott in allen Dingen zu finden, ist für Lassalle keine Frage theoretischer Reflexion, sondern Sache des Übungsweges. Bereits in den 50er Jahren hatte ihn Harada Roshi gelehrt, daß die Praxis des Zazen vom Buddhismus abgelöst werden könne. Er respektierte den christlichen Glauben seines jesuitischen Schülers und erklärte: »Dann ist ihre Übung eben christliches Zazen und christliche Erleuchtung.«¹⁰

Was aber bedeuten solche Begriffe? Kann die Erfahrung von ihrem weltanschaulichen Hintergrund und ihrer Deutung abgelöst werden? Sind Zen und Zen-Buddhismus wirklich zwei verschiedene Dinge? Kann Zen vom Buddhismus getrennt und dann in die christliche Praxis integriert werden, ohne daß man dem buddhistischen Meister als Buddhisten begegnet? Und wenn das möglich wäre, wäre es moralisch legitim? Könnten nicht die Buddhisten ein solches Unterfangen als geistigen Diebstahl betrachten? Kann also Zen die ansonsten unverrückbare und festgelegte christliche Deutung der Wirklichkeit einfach ergänzen, oder bedingt nicht die Begegnung beider eine radikale Transformation, eine Veränderung also, die an die Wurzel reicht?

Zen, Zen-Buddhismus und Christentum

Zen ist eine buddhistische Schule neben anderen, aber es erschöpft sich nicht darin.¹¹ Lassalle leugnet nicht, daß Zen Religion und nicht nur eine Methode ist¹², aber er macht darauf aufmerksam, daß es nicht an eine bestimmte Religion gebunden bleibt.¹³ Der Begriff *zen*, chinesisch *ch'an* und Sanskrit *dhyaṇa* (meditative Versenkung), ist ohnehin vorbuddhistisch. Zen kennt weder Gedanken noch Symbole, es ist gegenstandslos und darum zumindest phänomenologisch nicht determiniert. Zen ist also nicht identisch mit dem Zen-Buddhismus, der Riten, soziale Verhaltensformen und Glaubensvorstellungen aufweist. Lassalle betont diese Unterscheidung in der zweiten Auflage seines Buches »Zen-Buddhismus« noch stärker als in der ersten¹⁴, vermutlich auch deshalb, damit er dem kirchlicherseits geäußerten Synkretismus-Verdacht entgegen gehen kann.

Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung soll nicht in Zweifel gezogen werden. Aber was bedeutet sie? Kann damit gemeint sein, daß es zwischen Zen und Zen-Buddhismus nicht doch einen inneren Zusammenhang gibt, der nicht einfach überspielt werden kann? Ist die philosophische Deutung der Zen-Erfahrung im Zen-Buddhismus beliebig? Und beruht nicht das Zen durchaus auf der einzigartigen Erfahrung des Buddha, die als solche eben doch qualifiziert ist und in der buddhistischen Philosophie – ob adäquat oder nicht, sei dahingestellt – reflektiert wird?

Lassalle sucht einen synkretistischen Zugang auf der Basis der Tatsache, daß die völlige Entleerung des Bewußtseins von Wahrnehmungsreaktionen und antithetischen gedanklichen Begriffsbildungen Voraussetzung für jede geistige Versenkung, in der christlichen Mystik wie im Zen, ist. Er zitiert den wichtigen Satz des Euagrios Ponticos: »Das Gebet ist die Abwesenheit jeglicher Gedanken.«¹⁵ Dies ist eine fast wörtliche Entsprechung zu Patañjalis erstem Yoga-Sūtra, wonach Yoga als *citta vṛtti nirodha* (Stillelegung der Gedankenbewegungen) definiert wird. Tiefes (mystisches) Gebet, Zen und Yoga-Meditation überschneiden hier also einander.¹⁶ Zen ist *munen muso*, gegenstandslose Bewußtheit, und damit ein Bewußtseinsphänomen, was zum natürlichen Menschen gehört. Es kann in jeder Religion auftreten und wird weltanschaulich im Zusammenhang der jeweiligen Religion unterschiedlich interpretiert.

Interessant ist der Vergleich der buddhistischen und der christ-

lichen Deutung des Zen, die beide von Lassalle vorgeschlagen werden.¹⁷ Demnach bedeutet die Zen-Erfahrung buddhistisch:

»Die Auflösung der Illusion des Ich-Komplexes in die Schau des All-eins-Seins, verbunden mit überwältigender Freude, tiefstem Frieden, völliger Sicherheit und restloser Befreiung von aller Furcht und allem Zweifel.«

Christlich hingegen soll die Zen-Erfahrung so gedeutet werden können:

»Das Satori oder die Erleuchtung ist eine überrationale und unmittelbare Selbstwahrnehmung in Verbindung mit der nichtdifferenzierten Schau allen geschöpflichen Seins, die den Eindruck völliger Einheit gibt, und mit der Auflösung des empirischen Ichs das eigentliche Selbst als Persönlichkeit erst voll erfaßt und das Absolute insofern berührt, als es der Ursprung des geschaffenen Seins ist, eine Erfahrung, die nach der jeweiligen Gesamtdisposition des einzelnen sowohl nach Stärke als nach Beschaffenheit zahlreiche Variationen zulassend stets mit Freude, Friede, Sicherheit, Befreiung von Furcht und Zweifel verbunden ist.«

Es fällt auf, daß die christliche Deutung inhaltlich überfrachtet wirkt, die buddhistische hingegen klarer ist. Läßt man die terminologischen Unterschiede beiseite und reduziert die Aussagen auf den Kern, ergeben sich drei Faktoren, die bei der christlichen Deutung gegenüber der buddhistischen hinzutreten:

- Es wird gesagt, daß der Eindruck von völliger Einheit entstehe.
- Sein wird als geschaffenes Sein qualifiziert.
- Das eigentliche Selbst wird mit dem Begriff der Persönlichkeit verbunden.

Genau dies sind die strittigen Punkte im buddhistisch-christlichen Dialog, nämlich:

- a) ob die Einheit der Wirklichkeit die Realität der Vielheit zuläßt,
- b) ob man von Schöpfung und Schöpfer sprechen kann,
- c) ob Personalität und Apersonalität der Wirklichkeitserfahrung einander widersprechen.

Indem sich der Buddhist auf eine so oder so geartete Erfahrung, der Christ aber auf eine so oder so geartete Offenbarung beruft, werden diese unterschiedlichen Deutungen jeweils kategorial vorbestimmt. Es ist keine Frage, daß beide Deutungen immer noch erkennen lassen, daß sie Deutungen einer Erfahrung sein wollen. In diesem Sinne meint wohl Yamada Roshi, daß die

Erfahrung selbst von ihrer Deutung unterschieden werden muß.¹⁸ Zen ist aber nicht nur die Kensho-Erfahrung (Wesensschau) bzw. Satori als solches, sondern die Integration dieser Erfahrung im alltäglichen Leben, also in die Struktur der Gesamtpersönlichkeit. Dies ist ohne Interpretation nicht möglich. Der Streit um das Verhältnis von Erfahrung per se und Deutung der Erfahrung löst demzufolge das Problem nicht, selbst wenn man zu dem – wohl nicht haltbaren – Ergebnis kommen sollte, beide trennen zu können.

Auch die bekannte Unterscheidung von Einigung (mit Gott) im Christentum und Erleuchtung im Buddhismus, die neuerdings wieder von H. Waldenfels ins Spiel gebracht wurde¹⁹, führt nicht weiter. Denn Erleuchtung ist im Buddhismus etwas ganz anderes als eine »Zwischenstufe« auf dem Weg zur Einigung – sie ist die Totalität eines transformierten Bewußtseins jenseits aller Unterscheidungen, unsagbar gewiß, aber dabei muß es dann auch bleiben.

Kehren wir aber nochmals zur Umschreibung des Satori durch Lassalle zurück. Nicht nur die Interpretation der Erfahrung (und die in einer Kultur angenommene Interpretation verdichtet sich für den Übenden zu einer Erwartung, die unbewußt sein kann), sondern auch die Motivation, mit der einer Zen übt, beeinflusst die Erfahrung.²⁰ Wenn dem so ist, muß die Erfahrung bei jedem verschieden sein, auch wenn man gleichzeitig von derselben Erfahrung spricht, was Lassalle in Übereinstimmung mit der gesamten Zen-Tradition auch sagt.²¹ Ist die Erfahrung aber jeweils verschieden, muß es einen gemeinsamen Grund geben, der es erlaubt, eben doch von Satori und nicht von etwas anderem zu sprechen. Dieser Grund kann nicht benannt werden, ohne daß man Kriterien angibt. Kriterien setzen aber in intersubjektiver Kommunikation gewonnene Interpretation voraus.

Interessanterweise zitiert Lassalle selbst einen Zen-Meister, der ihm gegenüber geäußert hat, »das Satori müsse an Hand der buddhistischen Philosophie geprüft werden«, und zwar verbunden mit dem Hinweis, daß das Rationale im Zen durchaus notwendig sei und in seiner spezifischen Kontrollfunktion auch nicht vernachlässigt würde.²² Andere Zen-Meister drücken den Sachverhalt vielleicht anders aus; daß aber *śūnyatā* (Leere) eine bestimmte Interpretation der Wirklichkeit bedeutet, die im Zen nicht gelehrt, sondern durch direkte Erfahrung bestätigt werden soll, ist wohl eindeutig.

Kann man also von einem »christlichen Satori« sprechen?²³ Und wenn ja, was wäre der adjektivische Zusatz, worin bestünde er? Im Nachwort zur zweiten Auflage des Buches »Zen-Buddhismus«²⁴ korrigiert sich Lassalle dahingehend, daß Satori nicht immer die Liebe zu Gott (christlich) einschließen müsse; umgekehrt aber kann doch nicht jede christliche Gotteserfahrung als Satori bezeichnet werden? Erfahrung muß für den Christen, so Lassalle, am Wort Gottes, das heißt an Jesus Christus, gemessen werden.²⁵ Auch der Zen-Meister mißt und beurteilt die Erfahrung im Zusammenhang mit dem Verhalten des Schülers. Er selbst aber steht in buddhistischer Tradition, aus der er die Wirklichkeitsdeutung und die Verhaltensmuster insgesamt ableitet.

Die Frage spitzt sich zu, wenn Zen als »natürliche Mystik« bezeichnet²⁶, oder zumindest die Zen-Erfahrung als bloß natürliche²⁷ im Unterschied zur christlich-gnadenhaft-übernatürlichen Gotteserfahrung dargestellt wird, wobei sofort klargestellt wird, daß das Natürliche durch die Gnade ergänzt werden müsse. Aber was soll dieser Gegensatz? Wenn sich das Ich völlig gelassen hat und buchstäblich mit Nichts eins geworden ist, was oder wer ist dann das Subjekt und Empfänger von Satori? Vielleicht doch das tiefere Selbst, das der Buddhismus vorsichtshalber als Nicht-Selbst bezeichnet, um das Mißverständnis jeder nur möglichen identifikatorischen Ich-Inflation abzuwehren?

Suzuki jedenfalls behandelt dieses Problem, indem er zustimmend Meister Eckhart zitiert: »Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht.«²⁸ Lassalle zitiert diesen Satz ebenfalls mit Zustimmung, nicht ohne allerdings hinzuzufügen, daß eben doch die Gnade mehr ist. Lassalle erörtert nicht, was er damit meint, und so muß sich diese »verchristlichende« Formulierung Lassalles auch der Kritik stellen.²⁹

Bei Eckhart geht es doch weder um Identität noch um Nicht-Identität, sondern um den Zusammenfall der Gegensätze, die *coincidentia oppositorum*, wie Nikolaus von Kues später formuliert hat.³⁰ Da aber auch im Buddhismus das Satori keineswegs als Entfaltung der Möglichkeiten des empirischen Ich, sondern als »Ankommendes« (C. Albrecht)³¹ bzw. Gewahrwerden der transzendentalen Buddha-Natur, als Geschenk oder eben als »Gnade« erfahren werden kann, erscheint der Begriff der *coincidentia oppositorum* viel angemessener als das Natur-Gnade-Schema.

Wir sind damit bereits zum Vergleich des Zen mit christlicher

Mystik vorgestoßen, den Lassalle aus innerer Erfahrung und Kenntnis der Traditionen meisterhaft zieht.³² Eckhart stehe dem Zen-Geist so nahe, daß man fragen könne, was ihn denn eigentlich vom Zen-Meister unterscheide. Lassalle nennt zwei Aspekte:³³

- die personale Gottesliebe, die bei Eckhart hinzukomme,
- das Schwergewicht, das Eckhart auf die Umgestaltung des Menschen durch göttliche Gnade (Gottesgeburt) lege, bei der die Seele aber dennoch »mitgebärend« tätig sei.

Jan van Ruysbroeck, Johannes Tauler und die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts (Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz) werden in diese Linie eingereiht. Das, was das Christentum zusätzlich und über das Zen hinaus anzubieten habe, ist also die personale Beziehung zu Gott.

Personalität versus Impersonalität?

Im klassischen Buddhismus der Sūtren- und Abhidharma-Literatur sowie im Zen gibt es keinen personalen Gott. Im volkstümlichen Buddhismus ist dies allerdings anders, weil hier verschiedene numinose Mächte und Gottesgestalten aus religionsgeschichtlichem Substrat eingeflossen und lebendig geblieben sind, und zwar in allen buddhistischen Ländern und Kulturen. Dieser Aspekt sei hier ausgeklammert. H. Dumoulin hat aber auch hinsichtlich des Zen festgestellt, daß man zwar keinen personalen Gott, wohl aber ein personales Verhältnis zum Absoluten kenne, das sich in der Verehrung ausdrücke, die durchaus das strenge Leben der Zen-Mönche im Kloster mitprägt.³⁴ Lassalle weist darauf hin, daß Gebet auch im Zen seinen Platz hat, und ohne Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des Buddha und den Zen-Meister, der den Buddha leibhaftig vertritt, kann sich ohnehin niemand den schweren Zen-Übungen unterziehen.³⁵

Wir wollen hier nicht nach dem Verständnis des Gebetes in Buddhismus und Christentum fragen, sondern nur festhalten, daß das Gebet in jedem Fall einen personalen Aspekt darstellt. Im Christentum gehen Gebet und Meditation ohnehin ineinander über, sofern Meditation als *oratio mentalis* verstanden werden kann.³⁶ Lassalle präzisiert seine Anschauung an anderer Stelle:³⁷

»Auch im Zen wird die Erleuchtung als Geschenk empfunden. So wie im Zazen die eigene Anstrengung und das absichtslose Bereitsein zusammengehen, so ist auch der Punkt im Gebet, wo inhaltliche Betrachtung und Schweigemeditation ineinander übergehen, schwer auszumachen. Die Zen-Meditation bietet eine mögliche Verhaltensanweisung für das schweigende Gegenüber zu Gott an. Damit ist Satori, die Erleuchtung, nicht gleichgesetzt mit einer mystischen Begnadung.«

Warum nicht? Vermutlich, weil das Natur-Gnade-Verhältnis in der westlichen Theologie die nicht-dualistische Weltanschauung des Buddhismus nicht erfassen kann. Dieser Nicht-Dualismus ist aber nicht Spekulation, sondern Quintessenz der Zen-Erfahrung. Will man somit die Zen-Erfahrung für den Christen hochschätzen, muß man die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade neu klären. Immerhin ist belangvoll, daß Lassalles Zen-Meister Kōun Yamada auf die Frage, ob es sich beim Zen um Gnade oder Selbstanstrengung handele, antwortet: »Ich glaube, es ist beides nötig.«³⁸ Den Dualismus von Natürlichem und Übernatürlichem will er selbstverständlich nicht gelten lassen.

Freilich bleibt die Frage stehen, ob das Verhältnis des Menschen zu Gott letztlich durch Relation oder durch Identität bestimmt sei. Lassalle antwortet eindeutig: »Nach christlicher Auffassung kann der Mensch niemals Gott werden, sondern nur mit der Gottheit überformt werden.«³⁹ Dies erscheint zunächst als Gegenposition zum Buddhismus, wo der Mensch nach uneingeschränkter Buddhaschaft strebt. Allerdings gilt es zu bedenken: Nach Buddhaschaft streben heißt nicht »Gott werden«. Der Substantialismus, der in der Bestimmung »Gott gegenüber dem Menschen« impliziert sein könnte, wird im Buddhismus abgelehnt. Buddhaschaft ist die Verwirklichung eines Bewußtseinszustandes, nicht die ontische Verwandlung in ein auf bestimmte Weise definiertes Sein.

Die Aussagen des Buddhismus und des Christentums sind strukturell verschieden, und der zukünftige Dialog muß hier zunächst zu hermeneutischer Klarheit gelangen, indem er den gesamten Kontext der Aussagen über »Person« und »Impersonalität« reflektiert.

Integration der Methode des Zen

Anfangs sahen Pater Lassalle und viele Zen-übende Christen das Zen vornehmlich als ausgefeilte Methode dessen, was Johannes vom Kreuz weniger systematisch beschrieben hatte.⁴⁰ Wenn ein Christ Zen übe, müsse technisch am Zen überhaupt nichts geändert werden, inhaltlich aber sehr wohl, vor allem in bezug auf die Grundannahme des »Nichts«: Im Buddhismus bedeute das Nichts die Irrealität des Ich und der Erscheinungswelt, im Christentum müsse man die Wirklichkeit hingegen im Sinne der »Wolke des Nichtwissens« und der *theologia negativa* interpretieren.⁴¹

Hier (1966) zeigt sich ein Mißverständnis bezüglich des buddhistischen Begriffs des Nichts (bzw. der Leere, *śūnyatā*), das Lassalle zehn Jahre später (1975) korrigiert hat: Die Leere interpretiert er dann als Freiheit von Konditionierung, und zwar in bezug auf das Ich wie hinsichtlich der Begierden⁴², womit auf die Interpretation von *śūnyatā* durch die Lehre vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) angespielt wird, die Nāgārjunas Philosophie charakterisiert.

Die Schwierigkeit der Ausklammerung theologischer Fragen in den 60er Jahren wird besonders deutlich an dem Vorwurf, beim Buddhismus handle es sich letztlich um ein monistisches System.⁴³

1960 hatte Lassalle geschrieben, daß der Buddhismus als Monismus mit dem Christentum unvereinbar sei, und es bleibe nur zu fragen, »ob und wie der Monotheist (Jude, Christ, Muslim, Vf.) die Erleuchtung für seine Weltanschauung nutzbar machen kann.«⁴⁴ Bereits in der zweiten Auflage des Buches »Zen-Buddhismus«, also im Jahre 1972, modifiziert Lassalle seine Position vor allem aufgrund des Dialogs mit dem japanischen Philosophen und Historiker Hajime Nakamura: Man könne nicht davon sprechen, daß der Buddhismus die Außenwelt der Vielheit als Illusion bezeichne, sondern solle eher von »Scheingebilden« sprechen, da die Dinge keine Substanz hätten.⁴⁵ Immerhin hatte Lassalle bereits 1965 angemerkt, Zen sei offen für Transzendenz, wobei diese aber so gedeutet würde, daß eine Dualität von Transzendenz und Immanenz ausgeschlossen ist. Die Dualität würde aber, so zitiert Lassalle zustimmend Karlfried Graf Dürckheim, nicht vernichtet, sondern auf eine andere Ebene gehoben.⁴⁶

Die folgende Diskussion mit den Philosophen der Kyoto-

Schule, auf die ich hier nicht eingehen kann, hat seit den 70er Jahren zu einem wesentlich umfassenderen Verständnis des Buddhismus durch christliche Theologen beigetragen. Das schlägt sich auch nieder in Lassalles Buch »Wohin geht der Mensch« (1981), das eine völlig neue Sicht des Monismus-Problems bringt:⁴⁷

»Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß die östlichen Meditationsweisen wie Yoga, Zen und andere die sichtbare Welt, das »Viele«, wenn überhaupt noch als Wirklichkeit, so doch als Hindernis für die Erfahrung der letzten Wirklichkeit betrachten und es daher zu verdrängen suchen ... Bei der in dieser Schrift als Beispiel angeführten Zen-Meditation gilt das sicher nicht. Die Zen-Meister betonen ausdrücklich, daß im Zen nichts verdrängt wird. Nach ihnen ist die phänomenologische Welt genauso wirklich wie die absolute. Beide sind nur verschiedene Aspekte der selben Sache.«

Lassalle drückt hier zweifellos seine eigene Erfahrung mit dem Zen wie auch die mahāyāna-buddhistische Tradition authentisch aus. Dies wird man als Frucht seiner jahrelangen Praxis und des dialogischen Prozesses bezeichnen dürfen.

Begegnung der Religionen und neues Bewußtsein

Lassalle hat sich von Anfang an für interreligiösen Dialog ausgesprochen, aber die Motivation dazu hat sich im Laufe seines Lebens und vor allem seiner Erfahrungen mit dem Zen verändert. Er war primär an der Meditationspraxis, erst sekundär an theoretischen Erwägungen interessiert, und dabei ist es geblieben. Denn nur auf der Basis der wirklichen Erfahrung dessen, wovon die Religionen sprechen, ist Dialog sinnvoll.⁴⁸ Erfahrung aber kann nur an Erfahrung gemessen und beurteilt werden.⁴⁹

Die dialogische Begegnung der Religionen ist immer stärker in sein Blickfeld gerückt, sie wird für Lassalle zunehmend zur Notwendigkeit aufgrund der Krise des Christentums und des religiösen Bewußtseins, ja der menschheitlichen Zivilisation überhaupt.⁵⁰ Die Religionen müssen in dialogischer Selbsttransformation zu einem neuen Bewußtsein finden, das Lassalle seit 1981 auf dem Hintergrund der Arbeiten von Teilhard de Chardin und Jean Gebser interpretiert. Lassalle formuliert 1983:⁵¹

»Wenn östliche Meditation solchen regen Zuspruch findet, so ist dies nicht in erster Linie einer geschickten Propaganda zu verdanken, sondern offenbar einem Vakuum, das sich im religiösen Bewußtsein des westlichen Menschen ausgebreitet hat. Die breiten Volkskreise reagieren darauf intuitiv, ohne sich um theoretische Bedenken gegen östliche Meditation zu kümmern, wie sie gelegentlich von einer dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht mehr voll angemessenen Philosophie oder Theologie vorgetragen werden. Wer an einem Bewußtsein festhält, das nicht mehr voll gültig ist, verliert unweigerlich, so bitter dies sein mag, Stimme und Einfluß in der Gegenwart.«

Das neue Bewußtsein aber ist, so schrieb Jean Gebser, ein aperspektivisches, das die vierte Dimension zu integrieren vermag, indem es transrationale Erfahrungen der Nicht-Dualität als konstitutiv für eine neue Sicht der Wirklichkeit begreift. Gebser nimmt hier vorweg, was Thomas Kuhn den »Paradigmenwechsel« genannt hat, der unausweichlich auf die Menschheit zukommt und, so fügt Lassalle hinzu, die einzige Chance für ihr Überleben ist: Das neue Bewußtsein hält Lösungen für die Menschheitsprobleme bereit, die man rational jetzt noch nicht erfassen kann, die sich dem Menschen aber als Aufgabe dringlich stellen. »Diese schöpferische Aufgabe wird um so eher gelingen, als der Mensch in Treue zur Seinerfahrung des neuen Bewußtseins steht.«⁵²

Die Formulierung »Treue zur Seinerfahrung« geht weit über das hinaus, was Lassalle an christlicher Deutung der Zen-Erfahrung in früheren Jahren vorgeschlagen hatte. Er stellt die Integration des Zen nicht mehr nur in den Zusammenhang der Weiterentwicklung und Vertiefung der Kirche und kirchlichen Lehre, sondern in den Zusammenhang eines die Menschheit betreffenden Bewußtseinswandels, der sowohl das Christentum als auch den Buddhismus ganz grundsätzlich betrifft. Es geht um eine Transformation, die sich in der Praxis des Handelns im individuellen wie im gesellschaftlichen Maßstab zu bewähren hat. Außerdem wird sich dieses neue Bewußtsein nur in verantwortlichem Handeln durchsetzen können, es geschieht weder von allein noch durch einen deus ex machina. Gerade die Defizienz des alten dualistischen und fragmentierenden Bewußtseins eröffnet die Chance zu einer Mutation, in der die Widersprüche der Dualität aufgehoben werden können.⁵³ Lassalle faßt seine Sicht der Dinge so zusammen:

»Allerdings wird das Christentum besonders im Sinne der Kirchen immer mehr in die Krise kommen, je mehr sich das neue Bewußtsein durchsetzt ... Wie im einzelnen das Christentum aussehen wird, nachdem das neue Bewußtsein vollkommen in die Menschheit integriert ist, kann heute niemand voraussehen. Wohl aber können und sollen wir uns fragen, was wir tun können, damit die richtigen neuen Formen gefunden werden. Dazu ist an erster Stelle zu sagen, daß wir zu den Quellen zurückgehen müssen, zu Christus und den Jüngern, die mit ihm lebten und ihn erlebten ... Gibt es (aber) überhaupt eine Gewähr dafür, daß das, was wir bei unserem Suchen nach den Quellen finden, auch wirklich die Lehre und Erfahrung Christi ist? Wenn es überhaupt eine Gewähr gibt, so kann es nur die eigene religiöse Erfahrung sein, die wir in tiefem Gebet und in der Kontemplation finden. Nur dort kann uns unmittelbar von Christus selbst die Antwort gegeben werden. Darum muß das Suchen nach den Quellen und neuen Formen immer mit der religiösen Erfahrung verbunden sein.«⁵⁴

Lassalle hat den Weg zu dieser Erfahrung im Zen gefunden. Er hat aufgrund des eigenen Rückgangs zu den Quellen in der eigenen Tradition Authentisches wie auch im Buddhismus Authentisches sehen gelernt, das er während der letzten Jahre gleichberechtigt neben die christliche Erfahrung stellt. Er ist Christ geblieben, denn aus dem in der Heiligen Schrift bezeugten Jesus Christus gewinnt er das Korrektiv für die eigene Erfahrung und ihre Interpretation. Er hat fast das ganze Jahrhundert bewußt erlebt und sieht das neue integrale Bewußtsein als Hoffnung und Aufgabe für die Zukunft. Er läßt damit jeden christlichen kulturellen Provinzialismus hinter sich.

III.

Hugo M. Enomiya-Lassalles Lebens-, Erfahrungs- und Denkweg steht exemplarisch für den Versuch ungezählter Christen durch Vertiefung in die Praxis des Zen den eigenen Glauben und die eigene Lebenspraxis zu vertiefen. Wir stehen, so scheint es, inmitten eines vielleicht welthistorischen Ereignisses der gegenseitigen Integration religiöser Traditionen. Ich möchte abschließend thesenartig einige Konsequenzen und Ausblicke aufzeigen:

1. Die Zeit des »christlichen Abendlandes« ist zu Ende gegangen und Europa ist multi-kulturell geworden. Die ökonomischen und politischen Verflechtungen, vor allem aber die Kommunikationstechnologien erlauben keine getrennte Entwicklung der Kulturen

mehr, was zu einer Form von Synkretismus führt, die es bisher nie gegeben hat. Die Folge davon ist religiöser Pluralismus, und das Handlungsmuster dieses Pluralismus ist der Dialog der Religionen.

Pluralismus aber erzeugt ein Identitätsproblem. Um dem Ich Bedeutung und Dauer zu geben, bläht es sich – individuell wie kollektiv – mit Absolutheitsansprüchen auf. Bereits Feuerbach, Freud und Nietzsche durchschauten diesen Mechanismus jeweils auf ihre Weise. Danach vergewissert sich das Ich seiner selbst:

- (1) durch Projektion der eigenen Potenzen an einen Himmel, der sakrosankt ist und das Individuum des schmerzhaften Prozesses der Reifung enthebt; also Autorität statt Wandlung (Feuerbach);
- (2) durch Abgrenzung eines auf Verteidigungsbastionen fixierten Ich, das seine eigenen Wurzeln verdrängt (Freud);
- (3) durch Unterwürfigkeit und die Mime von Schwachheit, hinter deren kleinlicher Maske der Krämergeist des Besitzstandsverwalters alle spontanen menschlichen Beziehungen vergiftet (Nietzsche).

Daraus entsteht Unfreiheit, die wiederum durch Aggressionen kompensiert wird. Es scheint, daß Übungswege aus östlichen Religionen, besonders auch dem Zen-Buddhismus, hier therapeutisch hilfreich sein können.

2. Pluralismus bedeutet Dezentralisierung auch der Wahrheitsinstitutionen – nicht der Wahrheit selbst, die das nie erreichbare Ziel des Prozesses der Wahrheitssuche bleibt. Denn Wahrheit haben wir nur in der Form der Suche nach ihr. In dieser Suche hat die Wahrheit uns. Träger der Wahrheit wird dann die authentisch gelebte Existenz – mein Engagement für den Grashalm, die Robbe und den Menschen, der gequält wird, ist Gottesdienst. Gott ist konkret in dieser Suche, eine Wahrheitssuche, bei der Kopf, Herz und Hände gleichberechtigte Werkzeuge sind. Jedes Resultat wird unvollkommen, gebrochen sein. Der Mut dazu zeichnet den Christen aus.

Pluralismus läßt die eigenen Grenzen erkennen, was förderlich zur Einübung der alten Tugend der Demut ist. Aus der Demut des Pluralismus erwächst Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit. Dies befreit. Aus dem befreiten Mut kommt die Kraft zur heilenden Tat.

Das ist ein abstrakter Satz. Konkret wird das, was ich hier meine, in jeder Sekunde unseres Lebens in der *Gegenwart*. Und dieses vollkommene Gegenwärtigsein, das absolute Jetzt, wie es die Mystiker genannt haben, jeweils verschieden und immer neu, ist die Antwort auf das Identitätsproblem und damit verbundene Verdrängungen. Die Meditations-Traditionen erhalten in diesem Bezug einen bedeutenden Stellenwert.

3. Die Religionen sind verschieden, weil die Menschen unterschiedliche Erfahrungen machen und verschiedene Sprachen sprechen. Gerade darum sind sie fähig zum Gespräch, vorausgesetzt, man lernt die Sprache des anderen sowie die Kunst des Übersetzens. Jede Übersetzung ist aber auch immer etwas kreativ Neues.

Wo unterschiedliche religiöse und politische Erfahrungen um der gemeinsamen Solidarität willen, um eines gemeinsamen Zieles willen hintangestellt werden (zum Beispiel für die Bewahrung von Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung), findet Synkretismus statt. Das ist die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes.

Wo Menschen und Kulturen einander begegnen, entstehen aber immer gemeinsame Interessen, Wandlungen, auch Verschmelzungen. Dieses Phänomen ist so alt wie die Religionsgeschichte.

Freilich: Wer wollte schon eine Einheitsideologie, die Vermaschung religiöser Gefühle? Dies käme einer genetischen Manipulation gleich, bei der alle Blumen auf die gleiche Farbe und Größe getrimmt würden – eine Horrorvision. Der Unterschied der Arten, der Sprachen, der Religionen, der Lebensvielfalt überhaupt, ist unsere Lebensgrundlage einerseits, und ehrliche Antwort auf die Unverfügbarkeit unseres Daseins andererseits.

Es gibt aber kreative Synthesen, die neue Erfahrungen ausdrücken. Kreative Synthesen sind Anpassungen, wichtig für unser Überleben. Sie haben ein Element der Kritik an der provinziellen Religion und ein Element des Konstruktiven, indem sie Wahrheit neu auszudrücken und zu leben versuchen.

Dies ist alles andere als die Beliebtheit des kritiklosen Vermischens. Authentischer Synkretismus beruht auf durchlittener Praxis.

Transformative Synthesen sind notwendig. Sie dürfen nicht verwässert werden durch Verwischung oder Manipulierung der Konturen und Widersprüche, denn das Resultat wäre Erfahrungs-

verlust. »Harmonisierung«, die keine ist und meist aus Machtinteressen den status quo zu fördern trachtet, ist ein schlechter Ökumenismus, innerhalb der Christenheit ebenso wie zwischen den Religionen.

4. Was kann Kirche in diesem Zusammenhang sein?

- (1) Koordinator der pluralen Erfahrungen (gerade auch der tiefsten Dimensionen des Geistes, die in Meditationswegen erschlossen werden).
- (2) Instanz der Tradition, diese Erfahrungen in geschichtlicher Bindung zu deuten, denn genau dies befreit von Ego-Inflation. Ego-Inflation (individuell wie institutionell) ist nämlich die Grundursache für den Tod jeder meditativen Erfahrung. Und Ego-Inflation zerstört die Einheit der Wirklichkeit, die auf tieferen Bewußtseinsebenen erfahren werden kann. Ist dies nicht ein kritisches Kriterium, an dem Spiritualität, sei sie kirchlich oder nicht, zu messen wäre?

Das konkrete Wahrheitskriterium wird für Christen immer die Gestalt Jesu sein. Jesus ist aber kein Lehrsatz, sondern Person, darum nicht faßbar. Er ist Weg, und so ist auch dieses Wahrheitskriterium in Bewegung. Es kann nur im Dialog, in Offenheit für jede geschichtliche Situation, jeden Menschen, auch jeden religiösen Impuls, wie er zum Beispiel auf dem Zen-Weg erfahrbar wird, konkret gefüllt werden.

Anmerkungen

1. Vgl. C. Colpe, Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus (1971), in: *ders.*, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft, München 1980, 162–185.
2. Vgl. Stephen Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, 1978. Der Mystiker erfährt das, was er erfährt, *vorgedeutet* als personalen Gott, Geist Jesu oder das Absolute usw. Die Erfahrung aber vertieft, radikalisiert oder verändert vorige Deutungen, wie ich in der Typologie oben zu zeigen versuchte.
3. Vgl. dazu: M. v. Brück, Vertiefung in östliche Glaubenssysteme als Weg der Vertiefung des eigenen Glaubens, in: E. Zundel/B. Fittkau (Hg.), *Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie*, Paderborn 1989, 127–141.
4. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen-Weg zur Erleuchtung*, Wien 1960, 9.

- Zum Lebensweg Lassalles vgl. neuerdings: G. Stachel (Hg.), Übung der Kontemplation. Christen gehen den Zen-Weg, Mainz 1988, 9–30.
5. H. M. Enomiya-Lassalle, Leben im neuen Bewußtsein (Hg. R. Ropers), München 1986, 134.
 6. H. Dumoulin, Sucher des Weges, in: *munen muso. Ungegenständliche Meditation. Lassalle-Festschrift* (Hg. G. Stachel), Mainz 1978, 18–33.
 7. H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Buddhismus, Köln ²1972, 318 ff.; ders., Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius, Köln 1975.
 8. H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation für Christen, Weilheim 1968, 58.
 9. Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung, a.a.O., 90.
 10. Zit. bei Dumoulin, a.a.O., 25.
 11. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 16; ders., Zen-Meditation. Eine Einführung, Zürich ²1977, 10 und 145 f.
 12. Etwas anders argumentiert er aber in: Gedanken zu Zen und christlicher Mystik, in: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube* (Hg. H. Waldenfels/Th. Immoos), Mainz 1985, 81 f.
 13. Vgl. Sh. Oshida, Zen und das Wort, in: *munen muso. Ungegenständliche Meditation* (Hg. G. Stachel), Mainz 1978, 36–41, der zen-gleiche oder zen-ähnliche Meditation auch im Jainismus und Hinduismus findet.
 14. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 419.
 15. Lassalle, a.a.O., 377.
 16. Lassalle, Zen-Meditation für Christen, a.a.O., 30 ff.; 96 ff. Zum Verhältnis von Meditation und Gebet vgl. auch: M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München ²1986, 272 ff.
 17. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 398.
 18. W. Jäger, Christen gehen den Zen-Weg, in: *munen muso. Ungegenständliche Meditation*, a.a.O., 439 f.; vgl. Lassalle, Zen-Meditation für Christen, a.a.O., 150.
 19. H. Waldenfels, Unterwegs zur Praxis, in: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München (Kösel) 1988, 185. Waldenfels schreibt selbst, daß solche Beschreibungen nicht weit führen und daß es vor allem »ganz abwegig« wäre, daraus die Überlegenheit der einen Religion über die andere konstruieren zu wollen.
 20. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 133.
 21. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 84 f.
 22. Lassalle, a.a.O., 413.
 23. Lassalle, a.a.O., 358.
 24. Lassalle, a.a.O., 428.
 25. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 143.
 26. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 386, steht dem Begriff

- »natürliche Mystik« eher skeptisch gegenüber, hält aber an dem Natur-Gnade-Schema fest.
27. Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung, a.a.O., 73; 104 f.; ders., Zen-Buddhismus, a.a.O., 400.
 28. Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, (Diogenes) 1979, Predigt 13, 216.
 29. Waldenfels formuliert deutlich: »Es besteht auch kein Zweifel, daß die letzte Erfüllung – und es ist immer zu prüfen, ob nicht der einzelne am Ende doch wieder Vorletztes für das Letzte hält – dem Menschen geschenkt wird, auch wenn er alles ihm in seinen Kräften Mögliche tut, was dieser Erfüllung entgegenkommt.« (a.a.O., 185) Ein wichtiger Satz, der Buddhisten wie Christen in ihrer *gesamten* Erfahrungs- und Lebenswirklichkeit betrifft, wenngleich der typisch abendländische Dualismus in dem »auch wenn« zum Ausdruck kommt. Denn wer ist denn »er«, der etwas »ihm« Mögliches tut? (vgl. H. Waldenfels, Zwischen Asketik und Mystik, in: An der Grenze des Denkbaren, a.a.O., 158).
 30. Lassalle, a.a.O., 281.
 31. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 89 ff.
 32. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 223 ff.
 33. Lassalle, a.a.O., 283 f.
 34. H. Dumoulin, Sucher des Weges, in: munen muso. Ungegenständliche Meditation (Hg. G. Stachel), a.a.O., 26.
 35. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 83.
 36. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 87.
 37. Lassalle, a.a.O., 148.
 38. Berichtet in: Douglas V. Steere, Enomiya-Lassalle zum achtzigsten Geburtstag, in: munen muso. Ungegenständliche Meditation (Hg. G. Stachel), a.a.O., 29 f.
 39. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 315.
 40. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 161.
 41. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 412.
 42. Lassalle, Zen-Meditation, a.a.O., 15.
 43. Lassalle, Zen-Buddhismus: »Es ist von vornherein klar, daß die Hintergründe des Zen, soweit sie auf Monismus, Pantheismus oder Taoismus hinausgehen, sich nicht mit dem Christentum vereinigen lassen.« (223)
 44. Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung, a.a.O., 84.
 45. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 424.
 46. Lassalle, a.a.O., 401 f.
 47. Hugo M. Enomiya-Lassalle, Wohin geht der Mensch?, Zürich-Einsiedeln 1981, 125.

Immerhin hatte Lassalle auch schon 1968 bemerkt, daß in der Zen-Wesensschau das absolute Sein erfahren würde, das man eben auch Nichts oder Leere nennen könne. Er fährt dort fort: »Und was

ist Gott, wenn man von allen anthropomorphen Vorstellungen absieht, anderes als die letzte und absolute Wirklichkeit?« (Zen-Meditation für Christen, a.a.O., 85).

48. Lassalle, Zen-Buddhismus, a.a.O., 402.
49. Hugo M. Enomiya-Lassalle, Leben im neuen Bewußtsein, München 1986, 105 f.
50. Lassalle, Gedanken zu Zen und christlicher Mystik, a.a.O., 79.
51. Hugo M. Enomiya-Lassalle, Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewußtsein?, in: Knut Walf (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins, München 1983, 13.
52. Lassalle, a.a.O., 13.
53. Lassalle, Wohin geht der Mensch?, a.a.O., 56 ff.
54. Lassalle, a.a.O., 149 ff.