

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– Mai 2020 –

Park, Jaechan Anselmo: *Thomas Merton's Encounter with Buddhism and Beyond*. His Interreligious Dialogue, Inter-Monastic Exchanges, and their Legacy. – Collegeville: Liturgical Press 2019. (XXXII) 285 S., pb. \$ 29,95 ISBN: 978-0-8146-8474-0

Der Benediktinermönch Jaechan Anselmo Park, Mitglied der Waegwan Abtei in Südkorea, beschäftigt sich in seiner Monographie mit Thomas Mertons Begegnungen mit buddhistischen Traditionen und Personen. Das Buch beruht auf P.s Promotionsschrift, ist wissenschaftlich transparent, strukturiert und gut lesbar. Der Vf. stellt zu Beginn seine Forschungsfragen vor, eine davon ist, warum sich M. mehr als mit anderen Religionen und mehr als mit anderen buddhistischen Richtungen intensiv mit Zen-Buddhismus beschäftigte. Eine andere Frage ist die nach den bleibenden Spuren von M. im Interreligiösen Dialog, speziell im buddhistisch-christlichen. Motivierend für P. waren die Tagung anlässlich des 100. Geburtstags von M. 2015 in Gethsemani, organisiert von der International Thomas Merton Society aus Louisville, Kentucky, und das Treffen der European Dialogue Interreligieux Monastique/Monastic Interreligious Dialogue (DIMMID) 2016 in Norwegen und 2017 in Irland. P. kündigt an, im ersten Kap. M.s persönliche Transformationsprozesse vor dem Hintergrund spezieller religiöser Erfahrungen zu betrachten. Im zweiten Kap. sollen M.s Begegnungen mit Vertretern des Zen- und des tibetanischen Buddhismus wie auch M.s Kompetenzen bzgl. des Buddhismus untersucht werden. Im dritten Kap. will der Vf. M.s Bedeutung für monastisch oder kontemplativ lebende Menschen im buddhistisch-christlichen Dialog nachgehen, im vierten Kap. weiteren Möglichkeiten über den Buddhismus hinaus von intermonastischen Begegnungen auf der Grundlage der Pionierarbeit M.s.

Im ersten Kap. geht P. biographisch vor, wobei er auf die speziellen religiös-mystischen Erfahrungen M.s fokussiert. Religiös-mystische Erfahrungen waren seiner Meinung nach entscheidend für M.s Transformationen des Bewusstseins. Er nimmt zur Kenntnis, dass andere Autoren M.s Transformationen auch in psychologischen, theologischen und soziologischen Analysen suchen, bleibt aber bei seiner eigenen Spur. Er nennt drei Haupttransformationen des Bewusstseins: erstens von einem Ungläubigen zu einem römischen Katholiken, zweitens von einer traditionellen kontemplativen Haltung zu einer modernen Sicht und, drittens, von einem rein westlichen christlichen Bewusstsein zu einem universalen religiösen Bewusstsein. Bei der zweiten Transformation, die P. sehr stark im Erlebnis von Louisville 1958 lokalisiert, fand M. Abstand zu seinem vormaligen dualistischen Denken und kommentierte dies selbst schon als Reifung. Die rigide Trennung eines vermeintlich heilen geistlich-monastischen Weges und einem vermeintlich unheiligen weltlichen Leben verlor sich. Durch die zweite Transformation öffnete sich M. nicht nur gegenüber gesellschaftlichen Themen, sondern auch gegenüber ökumenischen und interreligiösen

Fragen. P. erläutert, dass M. in dieser Phase sein Kontemplationsverständnis von einem dogmatischen hin zu einem existentiell persönlichen weiterentwickelte und dieses durch die Lektüre buddhistischer Schriften in den folgenden Jahren noch erweiterte. M. wies in dieser Phase wiederholt darauf hin, dass Kontemplation weder Trance noch Ekstase, weder Enthusiasmus noch mystische Verzauberung bedeutet. Er begann, so schildert P. – Bezug nehmend auf M.-Expert/inn/en wie Anne E. Carr, Michael Mott, Paul Wilkes und William Shannon –, die Bedeutung gewöhnlicher Formen von Kontemplation zu betonen, praktische Formen, die im Alltag für alle Christen, ob Mönch oder Laie, möglich sind. Er begann auch, buddhistische Begriffe zu verwenden, um seine eigenen Erfahrungen zu beschreiben. Es gelang ihm, spirituelle Weisheiten aus dem Erfahrungsschatz westlicher und östlicher Spiritualität in zeitgemäße Sprache zu übersetzen. M. vergaß auch in seinen Texten zur Kontemplation nie, auf die apophatische Seite der Kontemplation zu verweisen, d. h. auf das sprachliche und begriffliche Unvermögen, über Gott und Gotteserfahrung zu sprechen. P. betont, dass in der dritten Phase, jener des universalen religiösen Bewusstseins, M. nie die christliche Soteriologie ablehnte und auch nicht zu Synkretismen neigte.

Zu Beginn von Kap. zwei stellt P. Kriterien auf, die für ihn zum buddhistisch-christlichen Dialog gehören: der Dialog über religiöse Erfahrung, über Theologie und über Handlung. Da M. alle drei Dialogformen gepflegt hat, kann er als Pionier des buddhistisch-christlichen Dialogs betrachtet werden. P. führt durch biographisches Ambiente zu M.s Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus, Bonnie Thurstons Einteilung in eine vormonastische, monastische und asiatische Begegnungszeit folgend. M.s erste Begegnung fand bereits 1937 durch die Lektüre von Aldous Huxleys *Ends and Means* statt. Zu dieser Zeit hatte er sich schon dem Christentum angenähert und bewertete aus dieser Perspektive Zen als eine praktische Methode der Meditation mit dem Schwerpunkt der Körperkontrolle. 1949 hörte er in Gethsemani Vorträge über Buddhismus, sein näheres Interesse wuchs jedoch durch die Lektüren von D. T. Suzuki, Heinrich Dumoulin SJ, Thich Nhat Hanh und anderen. Es folgten auch Briefkontakte oder Begegnungen mit einigen dieser Autoren, speziell jene mit Suzuki und dessen Schriften über Zen prägten sein Verhältnis zum Buddhismus. Schließlich bekam M. die Erlaubnis, eine Tagung in Bangkok zu besuchen, und er bereitete die Asienreise mit vertieften Buddhismusstudien vor. Auf der Reise selbst traf er mit Mönchen des Theravada- und des Tibetanischen Buddhismus zusammen, was nach P. M.s Verständnis deutlich erweiterte. Die Begegnungen waren zwar durch sprachliche Barrieren und Übersetzer erschwert, dennoch empfanden jedes Mal beide Seiten eine Bereicherung und eine Atmosphäre von „cor ad cor loquitur“, so beispielsweise in der Begegnung mit dem Dalai Lama und mit Chatral Rinpoche. Über die tibetanischen Mönche lernte er nun auch Dzogchen kennen mit der zunehmenden Überzeugung, dass der Austausch zwischen asiatischer Weisheit und christlichem Evangelium zu einer transzendenten Freiheit führt, von der alle profitieren. Bzgl. M.s Verständnis von Zen führt P. aus, dass M. Zen nicht notwendig an die buddhistische Geschichte und Kultur gebunden sah. Er sah Zen vielmehr davon als eine Art Metareligion losgelöst, die dualistischen Entzweigungen zugunsten der Erkenntnis des wahren Seins entgegenwirken kann. Auch typisch westliche dualistische Trennungen von Subjekt und Objekt könnten durch buddhistische Perspektiven überwunden werden. P. sieht M.s Suche nach Anknüpfungspunkten zwischen Christentum und Zen zentral im Zusammenhang von M.s Begriff des „wahren Selbst“ und des „Nichtselbst“ von Zen. Als weitere Gemeinsamkeiten erkannte M. die Bekämpfung des Ego-Selbst und die Suche nach höherem Bewusstsein wie auch die Parallele zwischen dem buddhistischen Karuna und der christlichen Nächstenliebe. P. weist die Kritik einiger Autoren an

M. zurück, dieser habe aufgrund seines kurzen Lebens erst am Anfang seiner Buddhismusstudien gestanden und könne auf keinen Fall als Buddhismus-Experte betrachtet werden. M.s Kompetenzen könnten vielmehr daran bemessen werden, dass seine asiatischen Gesprächspartner 1968 bei den jeweiligen Begegnungen seine buddhistischen Kenntnisse lobten. Natürlich muss eingeräumt werden, dass sich M.s Begegnungen auf japanisches Zen und tibetanischen Buddhismus beschränkten. P. nimmt aber auch den Hinweis von Hans Küng ernst, dass es nicht nur den *einen* Buddhismus und das *eine* Christentum gibt. Er schließt daraus, dass für den Fortschritt des christlich-buddhistischen Dialogs v. a. die zwischenmenschlichen Begegnungen der jeweiligen Vertreter wichtig sind. An M. selbst könne man Erkenntnisfortschritte durch das Ineinander von Zen-Studien und Begegnungen mit tibetanischen Buddhisten beobachten. P. betont, dass M.s Anerkennung einer transzendenten Identität, die über ein spezifisches religiöses Bekenntnis hinausgeht, nicht bedeute, das eigene katholische Bekenntnis zu verleugnen. Vielmehr hat M. entsprechend von *Nostra Aetate* auch Heiliges in anderen Religionen erkannt. Nur so kann seine Aussage „Ich bin ein Buddhist“ verstanden werden. Er widerstand Vereinfachungen oder Synkretismen und blieb bei seinem „Enthusiasmus für Selbsttransformation und Gottesbeziehung“, so P. Das inhaltliche und freundschaftliche Engagement M.s auf diesem Feld kann als Pionierleistung im christlich-buddhistischen Dialog betrachtet werden.

Im dritten Kap. sucht P. Argumente für die Bewertung von M.s Aktivitäten im intermonastischen Dialog als Pionierarbeit. Er führt an, dass M. in der intermonastischen Begegnung das Potential für monastische Erneuerung wie auch ein Potential für die Glaubenserneuerung aller religiösen Menschen gesehen hat. M. habe geglaubt, dass intermonastischer Austausch ein Erwachen von „innerem Mönchtum“ in allen Menschen fördern und einen Beitrag für die ganze Menschheit zur Einheit in einer transkulturellen Reife wie auch zur Einheit in Verschiedenheit leisten könnte. Aggiornamento deutete M. auch als Hinwendung zu nichtchristlichen Klöstern. Erneut beschreibt P., dass M. in den 1960er-Jahren die monastische Erneuerung förderte, indem er monastische Charismen mit der modernen Welt in Bezug setzte. Ziel sei immer die innere Transformation der kontemplativ lebenden Ordensleute gewesen. Grundsätzlich habe M. in der Kontemplation die Voraussetzung für Selbst-Transzendenz gesehen, denn nur die Suche nach dem inneren Leben und nach Einsamkeit führe dorthin. Die monastischen Bedingungen von Stille, Ernsthaftigkeit und Meditation seien unerlässlich.

Konkret werden drei Elemente von M.s intramonastischer Aktivität beschrieben: Existentieller Dialog im Sinne menschlicher Begegnung, experimenteller Dialog im Sinne der zeitweisen Teilnahme am kontemplativen Leben der anderen, und Dialog zur Praxis im Sinne des Lernens über die Methoden der anderen. Auch organisierte Tagungen in den Klöstern gehörten dazu; prinzipiell habe M. aber mehr auf spirituelle Gemeinschaft und Freundschaft gesetzt als auf den Austausch der Lehren. M. schloss bzgl. des Lernens von anderen für sich nicht aus, dazu in die Schule des Chatral Rinpoche zu gehen und die Dzogchen Meditation näher kennenzulernen. Inhaltlich könnten der christliche Wiedergeburtsgedanke, das hinduistische Atman, das buddhistische Sunyata, das taoistische Wu-wei und das sufistische Baqa, die alle mit Transformation des Bewusstseins zu tun haben, als Ressourcen des intermonastischen Dialogs genutzt werden. M. betonte nach P. die prophetische Rolle der Ordensleute für die Kirche und die Welt.

Aktuell könnte das Erbe M.s über die Aktivitäten von DIMMID hinaus in zwei Aspekten weiter ausgebaut werden: als intermonastisches Pilgertum und als spirituelle Solidarität zwischen Ordensleuten wie auch spirituell praktizierenden Laien. Kritisch merkt P. am Schluss von Kap. 3 an, dass M. vielleicht asiatisches Ordensleben idealisiert hat. Es stimmt bedenklich, dass der interreligiöse

Dialog zwischen Ordensleuten seit M.s Tod eher abgenommen hat. Die Gründe könnten ökonomisch in Reisekosten oder im allgemeinen Rückgang von Ordensleben liegen, oder darin, dass Asien den Wert dieses Dialogs noch nicht genug erkannt hat.

Im vierten Kap. bespricht P. die Geschichte von intermonastischem Dialog in Anbetracht der Pionierarbeit M.s. Dazu beschreibt er die Entstehungsgeschichte von DIMMID, die aus der benediktinischen Initiative „Aide à l’Implantation Monastique“ (AIM) hervorgegangen ist. Letztere hatte die Konferenz in Bangkok 1968 einberufen und gesponsert. 1973 fand durch AIM ein weiterer Kongress in Bangalore (Indien) statt, zu dem buddhistische, hinduistische, jainistische und christliche Ordensleute wie auch westliche Laien, die in Ashrams lebten, eingeladen waren. Mehr weibliche Personen nahmen nun auch teil. Danach beschreibt P. die Rolle vom North American Board für East-West Dialogue (NABEWD) und Monastic Interreligious Dialogue (MID), 1977 gegründet. Die auf Tagungen beobachtete Betonung von intermonastischer Transkulturalität entspreche der ursprünglichen Idee von M. Man könnte von einem indirekten Erbe M.s sprechen, auch bzgl. des Vorschlags der zeitweisen Aufenthalte in anderen Ordensgemeinschaften. Nicht alle benediktinischen Gemeinschaften hätten jedoch die interreligiösen Initiativen begrüßt. Es wurden Bedenken geäußert, dass westliche Ordensleute asiatische Spiritualität idealisierten und die Gefahr von Relativierung drohe. Auch Kardinal Ratzingers „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation“ 1989 ging in diese Richtung, wie zuvor schon eine völlig abwertende Bemerkung von Hans Urs von Balthasar. P. zitiert jedoch auch Notker Wolf, der sich 2016 sehr positiv zu intermonastischen Erfahrungen äußerte. Schließlich werden noch die vier Tagungen in Gethsemani 1996–2015 geschildert, die auf eine Anregung des Dalai Lama hin stattfanden. Diese Tagungen, die von MID organisiert wurden, standen in direktem Erbe von M., so P. Am Schluss regt P. an, weitere intermonastische Begegnungen zu schaffen, besonders auch innerhalb der asiatischen Klöster und damit innerhalb eines kulturellen und geographischen Raumes. Hierfür nennt er Beispiele aus Südkorea, wo er selbst in diesem Bereich sehr engagiert ist. Mit zehn Thesen listet er noch einmal die Verdienste M.s für die heutigen Begegnungen auf.

Zu den Akzenten, die P. gesetzt hat, gehört die Hervorhebung der kontemplativen Erfahrungen M.s. Hierzu kann kritisch angemerkt werden, dass P. die Distanz des späteren M., die dieser zu seinen eigenen mystischen Erfahrungen pflegte, vernachlässigt. Die These P.s, dass herausragende religiöse Erfahrung eine bedeutende Rolle in der Transformation des menschlichen Bewusstseins spielt, hat M. nicht mit dieser Emphase vertreten. Auch aus M.s Texten herauszulesen, dass eine Einheitserfahrung mit göttlichem Bewusstsein eine Transformation zu sozialem Bewusstsein bewirkt, wird nicht ganz M.s Zurückhaltung gegenüber Konkretionen in diesem Bereich gerecht. Ferner ist gewagt, von der persönlichen Transformation M.s her zu generalisieren, denn M.s sehr spezielle Biographie erschwert eine Exemplarität. Etwas überzogen ist auch die Aussage P.s in der Einleitung, dass M.s Dialog mit der buddhistischen Tradition ihren Höhepunkt in seiner transformierenden Erfahrung in Polonaruwa, die eine Satori-ähnliche Erfahrung gewesen sei, gefunden hat und dies für ihn eine neue Brücke zwischen Buddhismus und Christentum entstehen ließ. Da M. aufgrund seiner kurzen verbleibenden Lebenszeit Polonaruwa selbst nicht mehr mit etwas Abstand kommentieren konnte, handelt es sich um spekulative Aussagen. P.s Akzent, bei M. die Suche nach dem wahren Selbst als bleibendes Motiv zu erkennen, könnte entgegnet werden, dass dieses Motiv bei M. eher in einer Lebensphase in den Fünfzigerjahren vorkam. Wenn P. sehr stark den intermonastischen Dialog fokussiert, könnte überlegt werden, ob damit M.s Aufmerksamkeit für die

weltlich lebenden Menschen vernachlässigt wird. Vieles andere aus M.s Erbe findet jedoch in diesem Buch Raum, wie beispielsweise M.s Entdeckung von Offenheit für Transzendenz und Mitgefühl als gemeinsames Ziel östlicher und westlicher Tradition oder das Finden des wahren Seins im bewussten schlichten Sein. Das Buch kann einen sehr guten Einstieg in M.s Auseinandersetzungen mit den fernöstlichen religiösen Weisheiten bieten. Für Ordensleute und Laien kann es darüber hinaus zu wichtigen Kenntnissen über den intermonastischen und interreligiösen Dialog beitragen.

Über den Autor:

Iris Mandl-Schmidt, PD, Dr., Akademische Mitarbeiterin an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd (iris.mandl-schmidt@ph-gmuend.de)