

Die Kunst des Wanderns oder: Über Zen und Christentum

Zen erfreut sich heute auch bei vielen Menschen christlicher Herkunft großer Beliebtheit. Teilweise werden dabei die spezifisch buddhistischen Grundlagen dieser Richtung übersehen. Das Verhältnis von Buddhismus, Christentum und Zen wird heute unterschiedlich bestimmt. Ursula Baatz stellt dafür neben das Bild des „Wanderers“ das der „spirituellen Mehrsprachigkeit“.

Spirituelle Wanderer brauchen zweierlei: Landkarten – also Traditionen und Texte – und Personen, die als Führer oder Begleiter fungieren. Im Falle des Zen-Buddhismus gab es zwar schon seit Mitte der 1920er Jahre deutsche Übersetzungen japanischer Texte, doch das erste Zen-Retreat fand erst 1964 im Haus Roseburg in der Nähe von Hamburg statt. Ab den 1970er Jahren nahm das Interesse für Buddhismus und damit auch für den Zen-Weg stetig und deutlich zu. Gab es 1971 etwa 15 Gruppen in Deutschland, so zählte man 1991 bereits 201 Gruppen, und 2009 verzeichnete man bereits 506 Zentren, die von rund 100.000 Menschen genutzt wurden. Dazu kommen rund 300 000 sogenannte „ethnische Buddhisten“, also Menschen aus Thailand, China, Japan und Sri Lanka, die als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommen sind. Die überwiegende Zahl buddhistischer Zentren orientiert sich am tibetischen Buddhismus; Zen-Zentren machen geschätzt ein Viertel bis ein Drittel aus.

Nicht eingerechnet sind hierbei jene Zen-Zentren, die mit der japanischen Zen-Linie des Sanbokyodan mit Sitz in Kamakura (Japan) verbunden sind oder waren. Der Sanbokyodan ist eine 1954 gegründete Laien-Zen-Organisation, eine in Japan anerkannte religiöse Körperschaft öffentlichen Rechts, in der sowohl Christen als auch Buddhisten als Lehrerinnen oder Lehrer autorisiert werden. Am Sanbokyodan orientieren sich u. a. das Meditationshaus St. Franziskus in Dietfurt/Altmühltal, das Ohof-Zendo in der Nähe von Hannover, das Programm „Leben aus der Mitte“ des Bistums Essen, das „Haus der Stille Sachrang“; das Zendo Dresden und der Benediktushof in Holzkirchen gehörten bis 2009 ebenfalls zu dieser Linie. Um alle diese Zentren herum sind im Laufe der Jahre vielerorts kleinere lokale Gruppen von Übenden entstanden. Andere Zen-Zentren, die zu dieser Linie gehören oder gehörten, gibt es in Europa in der Schweiz, Italien, Spanien, den Niederlanden, Frankreich, Großbritannien und Österreich. Weitere Zentren finden sich in Singapur, Indien, den Philippinen, Kanada, Australien und in einigen lateinamerikanischen Ländern.

Wer ernsthaft Zen übt, hat gute Gründe, sich auf diese physisch und psychisch anspruchsvolle Praxis der Selbsterfahrung einzulassen, die reichlich trocken und streng strukturiert ist und wenig mit der Wohlfühlromantik von Esoterikläden zu tun hat. Oft sind es schwierige Erfahrungen wie der Verlust von nahen Menschen durch Tod oder Trennung, Zweifel am Sinn des Lebens, das Gefühl von Entfremdung oder auch Schwierigkeiten im Beruf und andere biographische Brüche. Dies ist kein modernes westliches Phänomen – die Biographien großer Zen-Meister der Vergangenheit berichten von ähnlichen Beweggründen, sich auf den Zen-Weg einzulassen. Wirkungen der Zen-Übung sind u. a. größere innere Ruhe, Gelassenheit und Konzentrationsfähigkeit oder auch besseres intuitives Erfassen von Situationen. Unter diesem Aspekt wird „Zen für Manager“ angeboten, in einem speziellen, nicht traditionellen Format als Möglichkeit zur Utilisierung von Ressourcen. Führungskräfte aus der Wirtschaft sollen durch eigene Übung bessere Führungskompetenz entwickeln. Diese Instrumentalisierung des Zen stammt aus Japan, wo die Zen-Übung im 20. Jahrhundert in der Kriegs- und Nachkriegszeit zum Training für Angehörige des Militärs und großer Firmen eingesetzt wurde. Unterstützt wird dieser Trend von der medizinischen und psychologischen Erforschung der Wirkung von Meditation, die seit etwa einem Jahrzehnt akademisch etabliert ist (siehe Ott 2010). Mit dem Geist der Zen-Übung, die wie jede buddhistische Übung auf das „Erwachen aus Gier, Hass und Verblendung“ abzielt, ist diese Instrumentalisierung unvereinbar, betonen Kritiker.

Spirituelle Wanderer nehmen – so das Bild – mal hier ein Blümchen aus dieser Wiese und dort ein anderes aus einer anderen Wiese heraus, bedienen sich also aus dem reichen Garten der religiösen Traditionen, ohne dem Biotop der jeweiligen Wiese – sprich der jeweiligen spirituellen Tradition, ihrer Geschichte und Lehre – besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Für die Zen-Landschaft in Deutschland muss dieses Bild etwas differenziert werden.

Die Tradition spielt hier eine wichtige Rolle, da sich die Legitimität der Lehrerinnen und Lehrer durch den Bezug auf die sogenannten „Transmissions-Linien“ ableitet. Das sind Abstammungslinien von Lehrern und ihren Schülern, die sich auf die Patriarchen des Zen in China, auf Bodhidharma, den Begründer des Zen, und in letzter Linie auf Buddha Shakyamuni zurückführen. Daher wird meist auf den Websites der jeweiligen Zen-Zentren



© lukas beck/edition a

Ursula Baatz ist Wissenschafts- und Religionsjournalistin und hat ein langjähriges Zen-Training bei H. M. Enomiya-Lassalle, Robert Aitken, Ama Samy und Ana María Schlueter Ródes absolviert.

angegeben, welcher Linie oder Richtung sich die jeweilige Gruppe verpflichtet fühlt. Was als Tradition gelten kann oder soll, ist freilich Sache der Interpretation. Es fällt auf, dass im Allgemeinen in buddhistischen Zen-Gruppen vorwiegend Übende anzutreffen sind, die sich als Buddhisten verstehen, als Agnostiker, religionslose Suchende oder Nicht-mehr-Christen. In Gruppen, die aus dem Umfeld des Sanbokyodan kommen, finden sich dagegen kaum Übende, die sich explizit als Buddhisten wahrnehmen, dafür aber viele, die sich explizit als Christen, aber auch als Noch-immer-Christen, Gerade-noch-Christen oder Nicht-mehr-Christen verstehen bzw. für eine „transkonfessionelle Spiritualität“ votieren, also sich in ihrer religiösen Identität in irgendeiner Form auf christliche Kontexte beziehen. Dieser Bezug kann eher kultureller Art sein – wer für eine „transkonfessionelle Spiritualität“ eintritt, bezieht sich auf Begriffe und Kontexte der christlichen Tradition, da sowohl „Konfession“ als auch „Spiritualität“ der europäischen Religionsgeschichte entstammen, auch wenn das Christentum für die Betroffenen keine existenziell bedeutsame Größe mehr ist. Auf der anderen Seite des Spektrums befinden sich jene, die in der Zen-Übung eine Bestätigung ihrer christlichen Überzeugung sehen und diese zum Maß der Spiritualität machen.

Die Frage, ob und wie Zen und Christentum miteinander verbunden werden können, wird in den verschiedenen Zen-Zentren bzw. von den jeweiligen Lehrern unterschiedlich und autoritativ beantwortet, was auch heißt, dass eine Diskussion der jeweiligen Interpretation und der Annahmen in den Gruppen nicht stattfindet. Die Positionen der Lehrer sind einander z. T. widersprechend oder diametral entgegengesetzt. Zwischen den verschiedenen Positionen und Gruppen gibt es bisher kaum oder keine Gespräche oder Diskussionen, obwohl sich alle diese Lehrerinnen und Lehrer auf dieselben Gründergestalten berufen, auf Yamada Koun Roshi und P. Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ.

Vorgeschichte

Der deutsche Jesuit Hugo Lassalle lebte seit 1929 als Missionar in Japan. Als Oberer der Jesuitenmission in Japan war Lassalle bereits damals, drei Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanum, sehr um ein japanisches Christentum bemüht, das in die japanische Kultur integriert und kulturell eigenständig sein sollte. Lassalle war daher auch auf der Suche nach einer Form des Gebets, die für japanische Christen besser geeignet wäre als das mündliche Gebet der Westler. Der Zen-Buddhismus galt in diesen Jahren als die Essenz der Kultur Japans; und auf Empfehlung japanischer Freunde nahm Lassalle im Kriegswinter 1943 in einem Kloster in der Nähe Hiroshimas an einem *Sesshin* teil. Die Frucht der Übung war – neben vorübergehenden Knieschmerzen – die Einsicht, dass die Zen-Mönche ihr Leben ähnlich wie die Jesuiten gestalteten und daher auch ein ähnliches Lebensziel haben mussten. Lassalle überlebte den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima 1945, errichtete eine Gedächtniskirche und begann danach, ab 1956, intensiv unter der Anleitung von Harada Roshi, einem der bedeutenden japanischen Zen-Meister der Zeit, zu üben. 1960 brachte Lassalle bei Herder/Wien ein kleines Büchlein mit dem Titel „Zen-Weg zur Erleuchtung“ heraus, das interessierte Leser fand. Nach ersten Schwierigkeiten öffnete das Zweite Vatikanum für Lassalle den Weg, als Christ Zen zu üben. 1978 erhielt er von Yamada Koun Roshi, dem Gründer und Leiter des Sanbokyodan, die Erlaubnis, Zen zu lehren. Damit wurde ihm eine buddhistische Amtsbefugnis übertragen, obwohl Lassalle Jesuit und Priester war und blieb. Religionsgeschichtlich ist diese Praxis des Sanbokyodan, Nicht-Buddhisten bzw. christlichen Amtsträgern ein buddhistisches Amt zu übertragen, ein Novum.

Man muss dies auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der 1970er und 1980er Jahre verstehen, in denen der Kalte Krieg und das atomare Wettrüsten das politische Weltklima bestimmten. Yamada Koun und Hugo M. Enomiya-Lassalle sahen sich keineswegs als Flaneure in der Welt der Religionen, sondern verstanden sich als Brückenbauer, deren gemeinsames Ziel der Frieden war. Die Zen-Praxis, die zu einem Abbau des Egoismus führen kann, konnte die Versöhnung zwischen den Völkern und den Frieden unterstützen, davon waren beide überzeugt. Dieser Brückenschlag wurde durch unterschiedliche, aber einander ergänzende Interpretationen des Zen-Buddhismus bzw. des Christentums unterstützt. Yamada Roshi folgte einer seit Ende des 19. Jahrhunderts in Japan verbreiteten Ansicht, dass der Buddhismus bzw. der Zen-Buddhismus eine aufgeklärte, humanistische Lehre sei, die so etwas wie die Essenz aller Religionen darstelle. Hugo Lassalle wiederum konnte auf eine Theologie der Religionen zurückgreifen, die von einer „natürlichen Mystik“ sprach, die in allen mystischen Traditionen zu finden sei, auch im Christentum. So gab es von beiden Seiten die inklusivistische Vorstellung, dass das Eigene auch das Andere umfasse – und was sonst oft zu Konflikten führt, bot für Yamada Koun und P. Lassalle die Basis für ihren Brückenschlag.

Zwei Modelle: Gipfelbesteigung oder spirituelle Mehrsprachigkeit?

Die nachfolgenden Generationen von Lehrerinnen und Lehrern entwickelten dazu ihre eigenen Interpretationen.

Eine vor allem im deutschen Sprachraum vertretene Gruppe hat die inklusivistische Idee übernommen, dass Zen die Grundlage aller Religionen sei, eine Art *sophia perennis*. Daher müsse man sich mit der Zen-buddhistischen Tradition oder der buddhistischen Lehre im Allgemeinen nicht weiter befassen, ist der stillschweigende Konsens. Die heuristische Perspektive, die für Yamada Roshi und Hugo Lassalle die Möglichkeit eines Brückenschlags eröffnet hat, wird nun zu einer Art befestigter Position, die nicht mehr hinterfragt wird. Im Übrigen sind die Positionen sehr unterschiedlich. Die einen – Niklaus Brantschen, Pia Gyger und Johannes Kopp – sehen Zen als „Gipfelerfahrung“, die man ohne weitere Umstände in

den Besitzstand des Christentums übernehmen und im Weiteren auch verändern kann. Die sehr populäre Auffassung von Willigis Jäger nutzt ebenfalls die Metapher der „Gipfelfahrt“. In einer quasi-naturwissenschaftlichen Metaphersprache geht es dann nicht nur um eine „Urerfahrung“, sondern auch um Gott als eine „Urkraft“, wobei es für die Menschen um eine „Einfügung ins evolutionäre Geschehen“ gehe. Für aufgeklärte Zen-Übende oder Mystik-Beflissene spiele Ethik keine Rolle, da Ethik Reflexion erfordert und Denken der Suche nach der „Einheitserfahrung“ abträglich sei. Das widerspricht nicht nur der christlichen Sicht und Tradition, sondern auch der buddhistischen Auffassung. Ethik (*śīla*) ist für die buddhistische Praxis ein unabdingbarer Aspekt des Übungsweges, genauso wie Meditation und Versenkung (*samadhi*) und unterscheidende Weisheit (*prajna*).

Eine ganz andere Sichtweise vertreten jene Zen-Lehrer, die an der „Peripherie“ der „deutschsprachigen Welt“ wirken – in Spanien, Indien, den USA oder den Philippinen. Ana Maria Schlüter Ródes, Ama Samy SJ und Ruben Habito orientieren sich an dem Theologen und Religionsphilosophen Raimon Panikkar, einem der wichtigsten Vordenker des interreligiösen Dialogs. Er schlägt vor, Religionen ähnlich wie Sprachen zu sehen. Wer Erfahrung mit Übersetzungsarbeit hat, weiß, dass die Worte und Sätze der einen Sprache nur ungefähr, aber nie genau in eine andere Sprache übersetzt werden können. Denn die Konnotationen der Wörter und auch die Grammatik von Sprachen transportieren Weltanschauungen, die einerseits ähnlich, andererseits aber auch inkommensurabel sind. Ähnlich ist es mit Religionen: Die christliche *agape* ist der buddhistischen *karuna* in den daraus folgenden Verhaltensweisen sehr ähnlich, aber trotzdem nicht dasselbe. In ihrer Verschiedenheit sind beide Worte – bzw. Religionen – Ausdruck des unverfügbaren Geheimnisses. Ein anderes Beispiel findet sich bei Ruben Habito. Das „Reich Gottes“ hat eine Art Doppelcharakter – es ist schon da, und es liegt zugleich noch vor uns; es ist verborgen und zugleich offenbar. Dasselbe kann man für die Buddha-Natur oder das „ursprüngliche Antlitz“, wie es im Zen heißt, sagen (vgl. Habito 1995, 43). Diese „homöomorphen Äquivalente“, wie Raimon Panikkar dies nennt, gründen beide gemeinsam in einem Nicht-mehr-Aussagbaren-und-Fassbaren, in der „Nicht-Position“ des Geheimnisses. Ana Maria Schlüter Ródes schreibt: „... im Zentrum des Zen-Buddhismus steht das Erwachen des Shakyamuni Buddha, in seiner Darstellung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis. Im christlichen Glauben ist es die Erfahrung Jesu Christi, seine Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis der Liebe. Daraus entstehen unterschiedliche Sprachen. Doch im Grunde ist es die Erfahrung des einen untrennbaren Geheimnisses, das sie erfahren und das sie in unterschiedlicher Weise ausdrücken. ... Es ist Gleichheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Gleichheit“ (Schlüter 2012, 10). Daher ist es für Christen, die Zen üben, wichtig, die Sprache des Buddhismus zu lernen – was nicht heißt, dass sie deswegen aufhören, Christen zu sein. Spirituelle Mehrsprachigkeit bedeutet eben nicht ein *double belonging*, eine doppelte Religionszugehörigkeit, sondern die Fähigkeit, mehr als eine Sprache zu sprechen. Das verlangt nicht nur Reflexion, sondern auch, die ethische Dimension von Religion anzuerkennen und zu praktizieren.

Schluss

Die Metapher von spirituellen Wanderern geht davon aus, dass Religionen so etwas wie Territorien sind, durch die diese Wanderer spazieren oder marschieren können, mal hierhin und mal dorthin. Da könnte es auch einen „Gipfel der Religionen“ geben, auf den alle Wege am Ende hinführen. Doch was ist auf dem Gipfel? Ein Gipfelkreuz? Eine Buddhastatue? Die „Gipfelstürmer“ könnten sagen: „der Gipfel“ und meinen, sich als Zen-Übende damit auf „transkonfessionellen“ Grund gerettet zu haben. Doch das täuscht: Zwar werden in der Zen-Tradition sehr oft Worte aus der Alltagssprache verwendet, doch der Kontext, der ihnen ihre spezielle Bedeutung gibt, ist buddhistisch. „Es gibt kein Niemandsland im Land der Menschen“ (R. Panikkar).

Das Modell der spirituellen Mehrsprachigkeit lässt sich nicht mit der Metapher der „spirituellen Wanderer“, die mal hier, mal dort sind, in Einklang bringen. Mehrsprachigkeit ist nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden und setzt konstantes Lernen voraus. In der österreichischen Donaumonarchie z. B. war Mehrsprachigkeit häufig; und in Indien, einem Staat mit mehr als einer Milliarde Einwohner, gibt es 18 offizielle Sprachen und hunderte Dialekte. Auch Menschen ohne Schulbildung sprechen oft mehrere Sprachen fließend. Dieses Modell der spirituellen Mehrsprachigkeit entspricht einer neuen christlichen Spiritualität, die sich an der entstehenden Weltgesellschaft orientiert (vgl. www.aufbrueche.at: Lehrgang „Aufbrüche – christliche Spiritualität in der Weltgesellschaft“, unterstützt von den österreichischen Ordensgemeinschaften). Die alten Vorstellungen, dass Religionszugehörigkeit eine Frage des Wohnortes ist, gilt schon seit Längerem nicht mehr.

Literatur

- Ott, Ulrich, Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst, München 2010.
- Habito, Ruben L. F., Living Zen, Loving God, Somerville 1995.
- Schlüter, Ana María, Kiun An, La Palabra desde el silencio. Comentarios bíblicos, Brihuega 2012.
- Baatz, Ursula, Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung, Stuttgart 2009.