

Der Benediktiner David Steindl-Rast und der Zen-Meister Robert Aitken ziehen sich eine Woche lang in einen entlegenen Winkel Hawaiis zurück, um über Gott und die Welt zu diskutieren. Erstaunlich, was bei diesem Gespräch zweier toleranter, intelligenter und hochgeistiger Männer herausgekommen ist: Keine allgemeinen, abstrakt-religionsphilosophischen Erörterungen, sondern ein Buch über lebendige Praxis – sowohl im engeren Sinne der spirituellen Übung christlicher und buddhistischer Prägung, vor allem aber darüber, was es im Alltag zu lernen gibt, in Familie, Arbeitswelt und Gesellschaft.

In diesem Buch findet man endlich all das, worüber sich spirituelle Bücher sonst nur wolkig und wortreich ausschweigen. Mit großer Sensibilität werden Fragen behandelt wie: Was bedeuten Askese und Weltverzicht? Wie gehen wir mit positiven und negativen Emotionen um und wie mit Sexualität? Wie kann ich als Christ buddhistische Meditation praktizieren? Dieses Buch ist die schon lange überfällige Grundlage zur praktischen Umsetzung aller spirituellen Traditionen und Wege.

ISBN N 3-426-86117-8 DM 014.90



9 783426 861172

01490

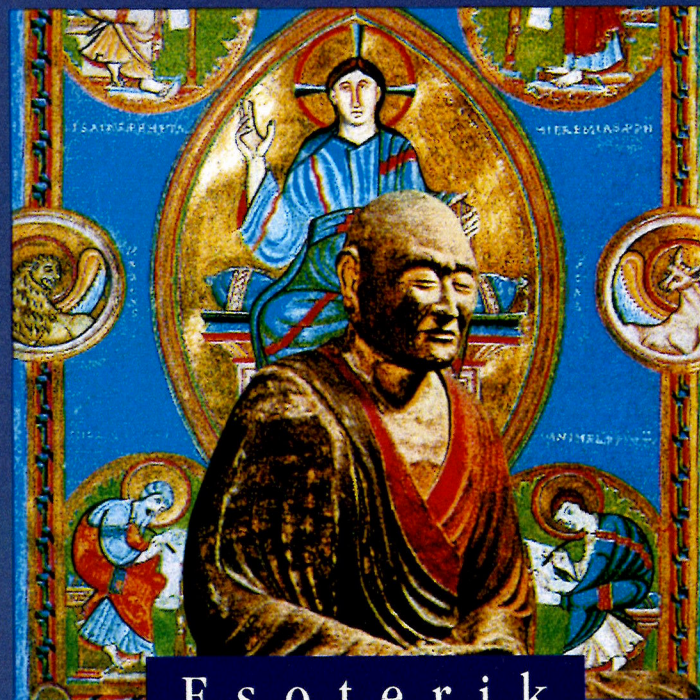


ÖS 110,-

Robert Aitken
David Steindl-Rast

Der spirituelle Weg

Zen-Buddhismus und Christentum
im täglichen Leben
Ein Dialog



E s o t e r i k

Esoterik

Herausgegeben von Gerhard Riemann

Der Benediktiner David Steindl-Rast und der Zen-Meister Robert Aitken ziehen sich eine Woche lang in einen entlegenen Winkel Hawaiis zurück, um über Gott und die Welt zu diskutieren. Erstaunlich, was bei diesem Gespräch zweier toleranter und hochintelligenter Männer herausgekommen ist, was sie auseinander »herausgeholt« haben. Keine allgemeinen, abstrakten religionsphilosophischen Erörterungen, sondern ein Buch über die Praxis – sowohl im engeren Sinne der spirituellen Übung christlicher und buddhistischer Prägung, vor allem aber darüber, was es im Alltag zu lernen gibt, in Familie, Arbeitswelt und Gesellschaft. Dieses wunderbare Buch ist eine Sternstunde, in der Sie endlich all das finden können, worüber sich spirituelle Bücher regelmäßig wolkig und wortreich ausschweigen. Mit großer Sensibilität werden Fragen behandelt wie: Was bedeuten Askese und Weltverzicht? Wie gehen wir mit positiven und negativen Emotionen um und wie mit Sexualität? Wie kann ich als Christ buddhistische Meditation praktizieren?

Fazit: Dieses Buch ist die schon lange überfällige Grundlage zur praktischen Umsetzung aller spirituellen Traditionen und Wege.

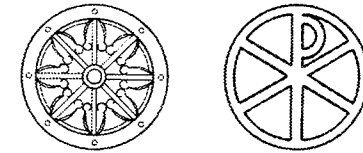
Robert Aitken ist ein führender Vertreter eines sozial engagierten Buddhismus im Westen und einer der höchstgeachteten lebenden Zen-Meister. Die buddhistische Zeitschrift »Tricycle« bezeichnete ihn kürzlich als »the unofficial American dean of Zen«. Von Robert Aitken erschienen bisher ein halbes Dutzend Bücher bei renommierten amerikanischen Verlagen.

David Steindl-Rast wurde in Wien geboren und studierte hier Kunst, Anthropologie und Psychologie. Nach seiner Promotion trat er im Jahre 1952 einem kontemplativen Zweig des Benediktiner-Ordens bei. Bruder David tritt für eine engagierte Form der Spiritualität ein, die sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen verwirklicht.

Von David Steindl-Rast ist außerdem erschienen:

Musik der Stille (Band 86116)

ROBERT AITKEN
DAVID STEINDL-RAST



DER SPIRITUELLE WEG

Zen-Buddhismus und Christentum
im täglichen Leben
Ein Dialog

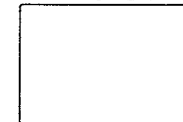
Dieses Buch wurde auf chlor- und säurefreiem Papier gedruckt.



Deutsche Erstausgabe September 1996
Copyright © für die deutschsprachige Ausgabe
Droemersch Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München
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 in elektronischen Systemen.
Titel der Originalausgabe: »The Ground We Share«
Copyright © 1994 by Diamond Sangha
Originalverlag: Triumph Books, Liguori, Missouri, USA
Umschlaggestaltung: Peter F. Strauss
Satz: Ventura Publisher im Verlag
Druck und Bindung: Ebner Ulm
Printed in Germany
ISBN 3-426-86117-8

Aus dem Amerikanischen von
Franchita Cattani

Knaur®



Herausgegeben
von Nelson Foster

INHALT

Vorwort des Herausgebers	9
--------------------------------	---

TEIL I: DIE GRUNDLAGEN DER PRAXIS

1 Die religiöse Erfahrung	25
Die Urerfahrung und ihre kulturellen Deutungen	25
Gemeinsamer Boden, verschiedene Ausblicke ..	29
Die Umkehr	31
2 Das Selbst und das Höchste	36
Das Geheimnis des Selbst	36
Das multizentrische Selbst und der kosmische Christus	40
Das, was vergeht, und das, was übrigbleibt	49
3 Wissen, Weisheit und Herz	53
Nutzen und Grenzen des Wissens	53
Herzensgegenwart	59
4 Trennendes und Verbindendes zwischen den Religionen	68
Verschiedene Schwerpunkte	68
Der Erlöser und der Weise	72
Kulturelle Wurzeln und Religionswechsel	78
5 Die Religion lebendig erhalten	85
Gefahr und Notwendigkeit religiöser Institutionen	85
Tradition und Traditionalismus	90

TEIL II: DIE ALLTAGSPRAXIS

6	Praxis großgeschrieben	97
	Praxis und Praktiken	97
	»Fern vom Sitzkissen« üben	101
	Die tägliche Askese	104
7	Veränderung des Charakters.....	110
	Ausbildung und Charakterschulung	110
	Vom Dämon zum Daimon	115
	Transformation aus der Tiefe	117
8	Sich wohl fühlen	122
	Die Vollkommenheit einüben	122
	Wettbewerbsgeist	125
	Die Fähigkeit zu sagen: »Ich weiß es nicht.«	129
	Eitelkeit und Selbstachtung.....	131
9	Kernfragen der Praxis	137
	Die Angst einbeziehen	137
	Schmerz und Leiden	141
	Das Leid der Welt	144
	Entmutigung und Geduld	147
10	Eros, Vorstellungskraft und Sentimentalität	151
	Die Sexualität in der Praxis	151
	Der Stellenwert der Phantasie und Vorstellungskraft	158
	Das Problem der Sentimentalität	162
11	Die bitteren Gefühle	166
	Das Feuer des Zorns	166
	Scham	171
	Eifersucht und Zurückweisung	176
12	Vom Umgang mit andern	181
	Von Erwartungen unabhängig sein	181
	Freundlichkeit üben	184

Persönliche Grenzen	190
Kritik äußern und annehmen.....	195

TEIL III: PRAXIS IN EINEM RELIGIÖSEN
RAHMEN UND IN DER WELT

13	Autorität, Integrität und Dienst an der Gemeinschaft.....	203
	Loyalität und persönliche Freiheit	208
	Alleinsein, Gemeinsamkeit, Freundschaft.....	213
14	Schüler und Meister	220
	Die richtige Beziehung zum Meister.....	220
	In einer Rolle steckenbleiben	226
15	Sexuelle Fehltritte religiöser Führer.....	233
	Die Folgen sexueller Fehltritte	239
	Das Rostige-Rohr-Syndrom	245
16	Die Notwendigkeit, zu handeln	249
	Das Geistige im Menschen wecken.....	249
	Uns anpassen oder die Gesellschaft verändern? .	253
	Die Haltung zur Welt	258
17	Vom Mitgefühl zur Neugestaltung der Gesellschaft	263
	Mission, Nächstenliebe und Wohltätigkeit.	263
	Das große Projekt: der Wandel der Gesellschaft	269
	Literaturhinweise	277
	Auswahl vergleichender Studien zu Buddhismus und Christentum	279
	Weitere Bücher der beiden Autoren	280

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Von der nördlichsten Spitze der Insel Hawaii aus zieht sich die Kette der Kohala-Berge mondsichelförmig nach Südosten und hält die vom Pazifik herbeisegelnden regenträchtigen Wolken auf, die sich über einer ganzen Reihe versteckter Täler entladen. Das größte und südlichst gelegene dieser Täler ist Waipi'o, was soviel wie »gebogenes Wasser« bedeutet und dessen üppigen Talboden die Hawaiianer seit Jahrhunderten bepflanzen. Ein über 1300 m hoher Bergkamm trennt Waipi'o von der nächsten asphaltierten Straße; einst ernährte der breite Talboden eine ansehnliche Einwohnerzahl, aber jetzt wohnen nur noch 60 Menschen da, die meisten davon Bauern. Für ein derart touristisches Land ist es ganz ungewöhnlich, im Tal keine Hotels zu sehen und auch nur wenige Übernachtungsgäste anzutreffen außer einigen Einheimischen, die in den noch abgelegeneren Tälern dahinter Jagd auf Wildschweine machen.

Die beiden älteren Männer, die eines strahlenden Tages im Januar 1991 im Tal ankamen, waren ungewöhnliche Besucher, aber sie wären wohl beinahe überall und jederzeit ungewöhnlich. Der Zen-Meister Robert Aitken und der Benediktinermönch David Steindl-Rast zogen sich nach Waipi'o zurück, um dort gemeinsam eine Woche zu verbringen, miteinander zu reden und sich miteinander zu beraten. Es sollte ein ganz offenes, tiefeschürfendes persönliches Gespräch zwischen zwei alten Freunden werden, aber sie stellten es sich auch als Dialog vor, dessen Früchte anderen durch Veröffentlichung zugänglich gemacht werden sollten. Das vorliegende Buch erfüllt nun diese Hoffnung und bietet allen Gelegenheit, sich

mit diesen hervorragenden Lehrern in die Stille von Waipi'o zurückzuziehen und ihnen zuzuhören, wie sie das besprechen, was ihnen am meisten am Herzen liegt und vielleicht für die Zukunft unserer Gesellschaft und der Welt am wichtigsten ist: eine tiefe und beständige religiöse Lebenspraxis.

Die beiden sind bis zu diesem Treffen in Waipi'o ganz verschiedene Wege gegangen. Aitken Rôshi hat fast sein Leben lang in Hawaii gelebt, seit seine Familie nach Honolulu zog, als er fünf Jahre alt war. Er wurde 1917 geboren und protestantisch erzogen; noch immer würzt er seine Vorträge gerne mit Bibelstellen, die er als Junge in der Kirchenbank und am Tisch seiner Großeltern gelernt hatte. Allerdings interessierte er sich als junger Mann mehr für Lyrik als für Religion und spielte lieber Karten, als zur Universität von Hawaii gehen. 1941 unterbrach er das Universitätsstudium. Das Kriegsfieber, das in seiner Familie und der Gemeinde brodelte, ließ ihn völlig unberührt, und es gelang ihm, Honolulu zu verlassen und auf der Insel Guam eine Anstellung als Sekretär zu finden. Seine Festnahme in der Woche nach dem Angriff auf Pearl Harbor war der Wendepunkt seines Lebens, der nach einer vier Jahre dauernden Internierung in Japan zu einem lebenslangen Engagement als Pazifist und einer Bekanntschaft mit dem Zen, die durch zwei glückliche Zufälle zustande kam: zuerst durch ein klassisches Buch über Zen und später dadurch, daß er bei einer Zusammenlegung von Internierungslagern dessen Autor, R. H. Blyth, persönlich kennenlernte.

Über die darauffolgenden drei Jahrzehnte hinweg vertiefte sich Robert Aitken neben seinem Alltagsleben weiterhin beharrlich in das Studium des Zen. Er erwarb an der Universität von Hawaii sowohl den Bakkalaureus in englischer Literatur als auch den Magister in asiatischer Literatur, heiratete und wurde Vater eines Sohnes, ließ sich scheiden, heiratete später

wieder und arbeitete in den verschiedensten Stellungen: als Gemeinschaftsorganisator, Buchhändler, Englischlehrer und Verwalter im Ost-West-Zentrum von Honolulu. Er reiste zwischen Hawaii, Kalifornien und Japan hin und her und genoß die Unterweisung von vier japanischen Zen-Meistern, die heute alle vier im Westen als tonangebend gelten: Nyogen Senzaki, Nakagawa Sôen Rôshi, Yasutani Hakuun Rôshi und Yamada Kôun Rôshi. Er beendete seine formelle Schulung unter Yamada Rôshi, dem Abt der japanischen Laienlinie Sanbô Kyodan, und bekam 1974 die Lehrerlaubnis als unabhängiger Lehrer.

Fünfzehn Jahre zuvor hatte er mit seiner zweiten Frau, Anne Hopkins Aitken, eine zen-buddhistische Gemeinschaft unter dem Namen *Diamond Sangha* gegründet, und durch ihr ständiges Engagement war sie inzwischen zu einer blühenden, wenn auch sehr zusammengewürfelten Organisation mit Tempeln auf den Inseln Maui, Kauai und Honolulu angewachsen. Der Diamond Sangha hat mit Robert Aitkens Ernennung zu einem der ersten Zen-Meister und Rôshis in den darauffolgenden Jahrzehnten neuen Auftrieb erhalten, sich weiter ausgebreitet und bildet heute ein Netz von über die Vereinigten Staaten, Südamerika und Australien verstreuten Gruppen.

Viele Zen-Schüler sind dank einer ganzen Anzahl von Aitken Rôshi seit 1978 veröffentlichten Büchern auf Zen aufmerksam geworden. Diese stechen besonders durch die Verbindung einer klaren und begeisterten Zen-Unterweisung mit tiefempfundenen ethischen und politischen Anliegen hervor. Letztere zeichnen nicht nur seine Schriften aus, sondern sein gesamtes Erwachsenenleben. Seine Bemühungen, die buddhistische Praxis ins Leben umzusetzen, haben dazu geführt, daß er Mitbegründer der hawaiianischen Zweigstelle der »Amerikanischen Vereinigung für bürgerliche Freiheit«

wurde, während des Kriegs in Vietnam als Wehrpflichtigenberater diente, gegen den Krieg in Vietnam und alle folgenden amerikanischen Militärinterventionen demonstrierte, sich am gewaltlosen zivilen Ungehorsam beteiligte, um gegen die Herstellung von Massenzerstörungswaffen zu protestieren, und zu einem engagierten Verfechter der Menschenrechte und Tiefenökologie wurde. Er ruft sowohl durch sein Beispiel als auch in seiner Eigenschaft als Mitbegründer und leuchtendes Vorbild der Buddhistischen Friedensgesellschaft seine Glaubensgenossen ständig dazu auf, sich für soziale Fragen zu engagieren.

Durch seine persönliche Geradlinigkeit und seinen Aktivismus ist Aitken Rôshi den Buddhisten in ganz Amerika ans Herz gewachsen, und seine ständig zunehmende Bedeutung hat Helen Tworck, Autorin des Buches *Zen in America*, dazu bewogen, ihn zum »inoffiziellen Dekan des amerikanischen Zen« zu ernennen. Die Übersetzung seiner Bücher ins Deutsche, Spanische und mehrere andere Sprachen hat ihm auch international Anerkennung als Schlüsselfigur beim Aufbau einer authentischen Zen-Tradition im Westen eingebracht.

Wie Yamada Rôshi vor ihm empfiehlt auch Aitken Rôshi zeninteressierten Christen, sich mit Zen zu beschäftigen, ohne ihre eigene Religion aufzugeben; zu seinen Schülern gehören viele Christen, sowohl Laien als auch Geistliche. Besonders Katholiken haben sich als zugänglich für die Zen-Praxis erwiesen und sowohl im Sanbô Kyodan als auch im Diamond Sangha zunehmend wichtige Rollen bekleidet. Einer der vier Schüler, denen Aitken Rôshi die Lehrerlaubnis als unabhängiger Zen-Meister erteilte, ist der katholische Redemptoristenpater Patrick Hawk, und auch eine katholische Schwester läßt sich zur Zeit als Lehrerin des Diamond Sangha ausbilden. Solche Ernennungen stoßen manche vor den Kopf, aber eigentlich stellen sie nur eine neue Wendung in einer 25 Jahr-

hunderte alten buddhistischen Tradition der Anpassung an andere Religionen und Integration dar.

In mehr als einer Beziehung war die Reise nach Waipi'o für Bruder David länger als für Aitken Rôshi. Nicht nur war er fast 5000 km aus der Einsiedelei in Big Sur, wo er die meiste Zeit verbringt, über den Pazifik angeflogen, sondern er hatte im Laufe seines Lebens auch einen weiten Weg von seinem Geburtsort in der Alten Welt und aus der einst kategorischen Zurückweisung anderer religiöser Auffassungen, die in seiner Konfession üblich war, zurückgelegt. Er beschreibt sich selbst als Brückenbauer, und das ist er mit Sicherheit, aber oft setzt das Brückenbauen voraus, daß der Weg dorthin gebaut wird; so hat er denn reichlich Bereitwilligkeit, um nicht zu sagen Eifer, an den Tag gelegt, um intellektuelle und soziale Kluften zu überbrücken und Neuland zu betreten.

Bruder David ist neun Jahre jünger als Aitken Rôshi und gebürtiger Österreicher, dessen Muttersprache noch durch sein ausgezeichnetes Englisch durchklingt. Er kam in Wien zur Welt und zog mit seiner Mutter und seinen beiden jüngeren Brüdern in ein Dorf in den österreichischen Alpen, als die Ehe seiner Eltern zerbrach. In den zwei Schulzimmern, aus denen die Schule bestand, genoß er in einer zusammengewachsenen, von Bergen umgebenen Gemeinschaft eine an Kultur und Natur reiche Erziehung. Das Dorfleben spielte sich vorwiegend um die katholische Kirche und ihre Feiertage ab. Sein ganzes Erwachsenenleben hindurch haben der Glaube, die Rituale und Erfahrungen dieser frühen Jahre den Kurs seiner Suche bestimmt.

Wie sein Gesprächspartner wurde auch Bruder David stark vom Zweiten Weltkrieg beeinflusst. Er war zwölf Jahre alt und in einem fortschrittlichen katholischen Internat in Wien, als die SA-Truppen der Nazis 1938 Österreich einnahmen. Als die älteren Mitschüler eingezogen wurden und reihenweise in

den Armeen des Dritten Reichs den Tod fanden, beteiligten David und seine Freunde sich an symbolischen Widerstandskundgebungen, wobei der Glaube ihnen eine immer dringender benötigte Führung bot und Quelle der Stärke war. Er selbst wurde 1944 gezwungen, in die deutsche Wehrmacht einzutreten, floh aber nach einem Jahr und tauchte bis Kriegsende unter, wonach er seine Ausbildung wieder aufnahm. Nach der ersten Universitätsprüfung nahm er eine Arbeit als Restaurator von Kunstwerken, die im Krieg beschädigt worden waren, an. Inspiriert von der Parallele zwischen Kunsterzeugnissen von Kindern und Eingeborenen, nahm er das Psychologiestudium mit dem Nebenfach Anthropologie auf und promovierte an der Universität Wien.

Dr. Steindl-Rast wurde 1953, ein Jahr nach Erwerb seines Doktorhutes, unerwartet zu Bruder David. Seine Mutter, Großmutter und Brüder waren inzwischen nach Amerika ausgewandert, und bei einem Besuch erfuhr er, daß eine Gruppe von Benediktinermönchen in der Nähe von Elmira in der Gegend der Finger Lakes im Staate New York eine Gemeinschaft gründeten, um die ursprüngliche Idee des Klosterlebens nach den Auffassungen des Begründers ihres Ordens im 6. Jahrhundert wiederzubeleben. Die Regel des hl. Benedikt hatte ihn sehr angesprochen, als er sie nach dem Krieg kennenlernte, und er ergriff die Gelegenheit beim Schopf, um die Lebensweise zu erlernen, die sie vorschrieb: Demut, körperliche Arbeit, Gebet, Studium und Gemeinschaftsleben. Die zwölf darauffolgenden Jahre ging er in dieser Disziplin auf und verließ kaum je das Kloster mit dem dazugehörigen Bauernhof.

Die Mönche vom Mount Saviour erwarben sich mit der Ernsthafteigkeit ihres Strebens und dank der Lebendigkeit ihrer geistigen Interessen einen zunehmend guten Ruf. Viele der bekanntesten Größen aus katholischen Kreisen Amerikas

kamen zu Besuch, auch angelockt durch das hohe Ansehen, das der Abt, Pater Damasus Winzen, als weiser und mitreißender Führer und wohlbekannter Gelehrter der Liturgie und Kunst genoß. Bruder Davids Studien der Philosophie und Theologie waren ganz von seinem ausgeprägten sozialen Bewußtsein sowie der Arbeit und den Schriften von Daniel Berrigan, der oft im Kloster zu Gast war, und Dorothy Day, der »Mutter« der amerikanischen katholischen Arbeiterbewegung, durchdrungen. Seither hat er innerhalb des Rahmens seiner Berufung als Mönch seine Stimme gegen den Krieg, die Armut und andere soziale Probleme erhoben; er hat sich überdies mit besonderem Interesse an Gruppen gewendet, von denen auf den ersten Blick kaum zu erwarten war, daß sie seine Botschaft gerne aufnehmen würden, nämlich an die Green-Beret-Elitetruppen, Marinekadetten oder Verbandsvorstände.

Mitte der sechziger Jahre konnte Bruder David dank der zunehmenden Offenheit, die das Zweite Vatikanische Konzil anderen Religionen gegenüber an den Tag legte, seinem Interesse am Zen-Buddhismus nachgehen, welches durch die Bücher von D. T. Suzuki angeregt worden war. Er bekam die Erlaubnis, zur Unterweisung im Zen, die er zuerst beim jungen Mönch Tai Shimano aufnahm und danach bei zwei Meistern fortführte, die auch in Aitken Rôshis Schulung eine bedeutende Rolle gespielt hatten – Yasutani Rôshi und Sôen Rôshi – gefolgt von Shunryû Suzuki Rôshi vom Zen-Zentrum in San Francisco. Unabhängig davon und parallel dazu hatte sich der bemerkenswerte Trappistenmönch Thomas Merton ebenfalls mit dem Buddhismus befaßt, und als Pater Damasus die beiden im Jahre 1966 miteinander bekannt machte, wurden sie enge Freunde und Kollegen und waren sich darin einig, daß der Buddhismus einen neuen Schlüssel zu ihrem eigenen Glauben lieferte.

Während Mertons Suche mit seinem vorzeitigen Tod 1968 endete, fuhr Bruder David nicht nur mit der Vertiefung seiner eigenen Zen-Praxis fort, sondern begann auch, sich mit anderen Weisheitslehren wie dem Sufismus vertraut zu machen und Berührungspunkten zwischen den religiösen Einsichten und denjenigen der modernen Wissenschaft nachzugehen. Obschon er im Grunde ein Einsiedler ist, verbringt er einen Teil des Jahres mit Reisen, auf denen er als Vortragender und spiritueller Führer seine Erkenntnisse mit seiner Zuhörerschaft teilt. Vier seiner Bücher sind bereits deutsch erschienen; mit Fritjof Capra und Thomas Matus hat er ebenfalls Gespräche geführt, die als Buch veröffentlicht wurden.

Aitken Rôshi und Bruder David haben einander 1968 flüchtig kennengelernt. Ihre Freundschaft wurde zwölf Jahre später besiegelt, als sie auf der Eröffnungskonferenz der Gesellschaft für buddhistisch-christliche Studien gemeinsam eine Podiumsdiskussion leiteten. Nach mehreren weiteren Begegnungen und einer regen Korrespondenz beschlossen sie, gemeinsam ein Buch zu schreiben, das in etwa den vorliegenden Themen entsprechen sollte. Allerdings führten anderweitige Verpflichtungen und die Schwierigkeit der brieflichen Zusammenarbeit bald dazu, daß das Projekt in gegenseitigen Entschuldigungen versandete, und sie griffen die Idee erst 1990 wieder auf, als Bruder David nach Abschluß seiner Gespräche mit Capra und Matus vorschlug, dieselben Mittel für ihren Plan einzusetzen: Gespräch und Tonband.

So kam es, daß sie sich eines Tages in einem Landrover wiederfanden und an ihren Sitzen festhielten, während Burt Arriens aus Waipi'o sein Fahrzeug über die ausgewaschene Staubstraße lenkte, die die steilen Klippen ins Tal hinunterführt. Der Ausblick, der sich ihnen eröffnete, erinnerte Bruder David eher an das alte Samoa als an das neuzeitliche Hawaii. Die von den alten Hawaiianern mit Steinmauern für den

Anbau angelegten Terrassen sind noch immer vorwiegend mit Taro bepflanzt, dem wasserliebenden polynesischen Grundnahrungsmittel, und an seinem oberen Ende ist das Tal stark bewaldet. Auf dem Talboden angekommen, bog Arriens vom Meer ab und folgte einem Feldweg, der sich durch die Tarofelder zu ihrem weit auf der anderen Talseite gelegenen Bestimmungsort schlängelte. Sechsmal über- oder durchquerten sie auf ihrem Weg die Zuflüsse oder das Flußbett des Wailoa, und als Arriens den Landrover ein beinahe unmöglich steiles Ufer hinunter- und auf der anderen Seite wieder hinaufjagte, hielten seine Mitfahrer den Atem an. Aitken Rôshi erinnert sich, daß sie schon weit vor ihrem Ziel an einer Warntafel mit der Aufschrift DURCHFAHRT VERBOTEN vorbeigefahren waren.

Der Weg führte in den Regenwald, und schließlich setzte Arriens seine Passagiere bei einer Hütte ab, die von den silbernen Blättern hoch aufgeschossener Kukui-Bäume überschattet war. Aitken Rôshi hatte diese ländliche Bleibe von einem früheren Mitstudenten gemietet, der sie zwanzig Jahre zuvor als Rückzugsmöglichkeit für seine Familie gebaut hatte und jetzt manchmal an Feriengäste vermietete, die den Annehmlichkeiten und Menschenmassen von Waikiki entfliehen wollten. Die Woche, die die beiden Männer ihrem Gespräch widmen wollten, sollten sie ohne Elektrizität, ohne Wasserspülung, ohne Telefon, ohne Nachrichten und ohne Besucher außer Burt Arriens verbringen, der ab und zu ihre Vorräte aufstocken würde. Der einzige Mensch, den sie sonst noch sehen würden, war Bruder Kieran O'Malley, ein Freund von Bruder David, der mit Kochen und der Bedienung des Tonbands wesentlich zum Vorhaben beitrug.

Unverzüglich wurde ein Zeitplan aufgestellt. Jeder Tag begann mit einer halben Stunde Zazen – der Zen-Übung im Sitzen –, wozu sie die Sitzkissen verwendeten, die Aitken

Rôshi aus Honolulu mitgebracht hatte. Für diesen Anlaß zogen sie sich formell an, und die einzige Fotografie, die als Erinnerung an dieses Treffen aufgenommen wurde, zeigt sie in dieser Kleidung auf dem Grasstreifen zwischen der Hütte und den Bäumen. Danach machten sie es sich bequemer – Aitken Rôshi in Jeans und einem blauen Arbeitshemd, Bruder David mit Soutane und Kapuze – und gesellten sich zu Bruder Kieran zum Frühstück in die Küche, um sich danach im Aufenthaltsraum in zwei Korbstühlen zur ersten der beiden täglichen Arbeitsrunden niederzulassen. In diesem Raum fand das Gespräch wie unter freiem Himmel statt, denn auf drei Seiten waren Fenster und Gleitwände. Der liebeliche Ruf chinesischer Drosseln und das Tosen der nahen Pâpalafälle untermalten ihre Worte.

Mittags unterbrachen sie, um ein einfaches, aber mit anregenden Tischgesprächen gewürztes Mahl einzunehmen, bei dem sich oft der Ausgangspunkt für die nächste Arbeitsrunde ergab. Bevor sie ihr Gespräch wieder aufnahmen, machten sie einen kurzen Spaziergang zum Wasserfall und legten sich manchmal zu einer kurzen Siesta hin. Steinruinen am Weg gaben Bruder David das Gefühl, sie beträten heiligen Boden, und später machte er aus den Kukuinüssen, die er unterwegs aufgesammelt hatte, einen Rosenkranz. Aitken Rôshi pflückte Blumen, mit denen er zu ihrer Nachmittags Sitzung den Raum schmückte. Nach getaner Arbeit aßen sie früh zu Abend, setzten sich beim Schein von Öllampen zum Zazen nieder und zogen sich früh zurück.

Bei ihrer ersten Arbeitssitzung schlug Aitken Rôshi vor, daß sie zuerst entscheiden sollten, ob sie die Ähnlichkeiten oder Unterschiede zwischen dem christlichen und dem buddhistischen Ansatz beleuchten wollten. »Mir scheint«, meinte Bruder David, »daß wir weder Ähnlichkeiten noch Unterschiede, sondern vielmehr das Thema beleuchten sollten, und wir

haben gemeinsam beschlossen, daß dies die tägliche Übung, die Praxis sein sollte. Diese unter dem Blickwinkel der Unterschiede und Ähnlichkeiten unserer Sichtweisen zu betrachten wird sie in ein interessantes Licht rücken.« Aitken Rôshi war damit einverstanden, und sie fingen ohne weitere Umschweife an.

So drehte sich das Gespräch in der Hauptsache denn auch um die Belange der täglichen Praxis, die zwei der drei Teile des Buches ausmachen. Dabei verspürten sie anfangs und die ganze Woche hindurch immer wieder das Bedürfnis, auch Fragen anzuschneiden, die sich indirekt darauf bezogen: das Wesen der religiösen Erfahrung, die Rolle der Sprache und der Metapher bei der Äußerung und Formung einer solchen Erfahrung, kulturelle Voreingenommenheiten in Ost und West, die jeweilige Bedeutung von Buddha und Christus und den guten oder schlechten Einfluß der religiösen Institutionen. Diese Themen habe ich im ersten Teil des Buches zusammengefaßt, weil es für den Leser hilfreich sein wird, diese Grundsatzfragen zu erwägen, bevor es um das Einmal-eins der Praxis geht. Das heißt nicht, daß dieses Buch unbedingt von vorne nach hinten gelesen werden muß. Wer gerne darin herumblättert, wird feststellen, daß man so ziemlich überall einsteigen kann.

Als ich diese Gespräche zwischen Aitken Rôshi und Bruder David vom Tonband transkribierte, wurde mir immer klarer, wie außergewöhnlich sie waren. Beide hatten die Tiefen ihrer eigenen religiösen Tradition ausgelotet und waren ebenfalls mit der Religion des andern in hohem Maß vertraut, und das machte sie wohl zu so hervorragenden Kandidaten für diesen Dialog. Ich denke aber, daß es letzten Endes ihre persönlichen Fähigkeiten waren – Großherzigkeit, ein scharfer Verstand und strenge Übung –, die sie zu so erstklassigen Gesprächspartnern machten und weswegen das Gespräch weit über die

schwammigen Abstraktionen, die so oft typisch für interreligiöse Gesprächsrunden sind, hinausführt. Es wäre sicher nicht leicht, zwei vergleichbare Gesprächspartner zu finden, die private Belange mit einer solchen Bereitschaft darlegen, einander so achten und dennoch so konsequent herausfordern und sich (sogar in diesem fortgeschrittenen Stadium ihrer Laufbahn) mit einer solchen Bereitwilligkeit Herausforderungen stellen und voneinander lernen wollen.

Es sagt viel über den Charakter dieser Männer aus, daß jeder den andern für tonangebend in ihrem Austausch hält. Aus der Sicht Aitken Rôshis hat Bruder David die Zügel in die Hand genommen, sowohl weil er dieses Treffen vorschlug und mit einem im voraus vorbereiteten Fragenkatalog dessen Richtung angab, also das Gespräch gewissermaßen strukturierte. Bruder David bestätigt, daß er die meisten Fragen vorbereitet und gestellt hat, aber er erinnert auch daran, daß Aitken Rôshi manche Themen vorbrachte, die zu besprechen ihm sehr am Herzen lag, und daß die Tiefe dieser Themen sich wie ein roter Faden durch das ganze Gespräch hindurchzog. In Wahrheit haben wahrscheinlich *beide* die Zügel in der Hand gehalten, aber über der Hochachtung vor der Führung des anderen ihren eigenen Beitrag vergessen. Ich denke, daß Leser und Leserinnen feststellen werden, wie die Zügel oft von einer Hand zur anderen gehen, wobei Aitken Rôshi eher im ersten Teil des Buches das Gespräch vorantreibt, während Bruder David meistens im zweiten und dritten Teil den Ton angibt.

Die Gespräche sind von einer Zeitlosigkeit, die mit der Gelassenheit und Ruhe von Waipi'o zusammenhängen mag, aber sie sind auch von einem Gefühl durchdrungen, daß unsere Zivilisation an einem kritischen Punkt angelangt ist und drücken eine tiefe Besorgnis um das Weltgeschehen aus. Drei Tage, bevor sie den Weg ins Tal einschlugen, hatte die

Bush-Regierung mit der »Operation Wüstensturm« begonnen, und trotz des gesamten Medienspektakels und der Glorifizierung der Technologie verstanden Bruder David und Aitken Rôshi diese als ein völlig unrühmliches Blutbad, das einmal mehr verheerende Folgen für eine unterdrückte und unschuldige Drittweltbevölkerung haben würde. Es ist nur verständlich, daß dieses Thema ab und zu im Gespräch erwähnt wird, und die Nachrichten, die sie bei ihrer Heimkehr vorfanden, gingen ihnen so nahe, daß sie ein letztes Gespräch darüber telefonisch führten (das in das abschließende Kapitel aufgenommen wurde) und ihre Überlegungen über die Notwendigkeit eines sozialen Wandels dabei noch einmal vertieften.

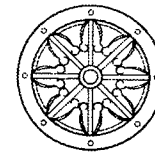
Außer diesem kriegsbedingten Zusatz hatten sie keinerlei Bedürfnis, ihren Gedankenaustausch zu ergänzen oder sonstige wesentliche Veränderungen der in Waipi'o so freiherzig geführten Gespräche vorzunehmen. Bruder David bemerkte dazu, das Ganze sei von einer beinahe unheimlichen Vollständigkeit. »Wir setzten uns hin und fingen an. Am Ende der Woche waren wir fertig. Es war auch nicht so, daß die Zeit uns davongelaufen wäre, aber wir hatten unsere Aufgabe wirklich abgeschlossen. Da war nichts mehr übrig.« Die letzten Worte auf dem Tonband sind Worte des Dankes für die Zeit, die sie miteinander verbringen konnten, und für die geistige und spirituelle Anregung, die sie daraus geschöpft hatten.

Aitken Rôshi, Bruder David und ich sprechen hier auch allen unseren gemeinsamen Dank aus, die die Reise nach Waipi'o und dieses Buch ermöglicht haben: Burt Arriens und Bruder Kieran, dessen wesentlicher Beitrag oben erwähnt wurde; Susan Gilbert, die sich in ihrem vollbeschäftigten Leben als Ärztin und Mutter Zeit genommen hat, den Aufenthalt in Waipi'o zu arrangieren; Linda Beech, die ihre Hütte

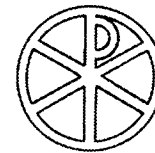
großzügig zur Verfügung stellte und später geduldig Hintergrundinformationen nachlieferte, und Jason Binford für seine außerordentlich gute Transkription. Unser Dank gilt auch allen anderen, die bei der Entstehung dieses Buches mitwirkten.

Nelson Foster

TEIL I



DIE GRUNDLAGEN
DER PRAXIS



I DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG

DIE URERFAHRUNG UND IHRE KULTURELLEN DEUTUNGEN



AITKEN RÔSHI: Wir haben gemeinsam beschlossen, die tägliche Praxis zu unserem Hauptthema zu wählen: Wie setzen wir unsere tiefsten Überzeugungen und Ideale im Leben um und verwirklichen sie. Aber woher kommen denn diese Ideale und Überzeugungen?



BRUDER DAVID: Letzten Endes aus unserer tiefinnersten Erfahrung. Jede Religion hat ihre Wurzeln in der Erfahrung.

AR: Aldous Huxley vertrat die Ansicht, daß eine gewisse »ewige Erfahrung« allen großen religiösen Überlieferungen zugrunde liege, eine Art innerer Erfahrung, die allen Völkern gemeinsam ist, die die verschiedenen religiösen Überlieferungen jedoch verschieden benennen. Kannst du dem zustimmen?

BD: Das ist eine vieldiskutierte Frage. Und obwohl einige Menschen, die ich sehr achte, die Meinung vertreten, die verschiedenen Religionen seien nicht auf eine universelle Erfahrung zurückzuführen, bin ich über die Jahre hinweg immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß das doch zutrifft. Natürlich ist eine Erfahrung nie genau dieselbe wie eine andere; auch zwei meiner eigenen Erfahrungen sind nie genau gleich. Aber etwas in einer tiefen religiösen Erfahrung ist in allen Überlieferungen gleich. Glaubst du nicht auch?

AR: Ich denke, daß sich eine solche Erfahrung wohl schwer

definieren läßt, weil man die Dinge jeweils durch die Brille der eigenen Kultur oder Erfahrung sieht. So wissen wir beispielsweise aus der Psychologie, daß man bei einem freudianischen Analytiker sexuelle Träume hat, während es bei einem Jungianer archetypische Träume sind.

BD: Mit anderen Worten meinst du also, daß der jeweilige kulturelle Bezugsrahmen alles so sehr durchdringt, daß er sich sogar in der tiefsten Urerfahrung bemerkbar macht. Ich glaube das auch, aber wenn man alle verschiedenen Bezugsrahmen übereinanderlegt wie Negative, dann schimmert doch noch ein Bild durch, das zeigt, was in allen Erfahrungen gleich ist. So würde ich beispielsweise sagen, daß diese innerste Urerfahrung immer eine glückselige Erfahrung ist, obwohl man sie manchmal unter sehr schmerzhaften Umständen erlangt.

AR: Ja, sie ist glückselig, ruhevoll und friedlich.

BD: Ein anderer Aspekt dieser Erfahrung ist das Gefühl der Zugehörigkeit zum Universum. Freud nannte es »ozeanisches Gefühl«, aber es ist viel mehr als ein Gefühl: Es ist eine existentielle Realität. Man fühlt sich mit allem eins. Meiner Meinung nach entspringt alles moralische Verhalten diesem Zugehörigkeitsgefühl.

AR: Was du »Zugehörigkeit« nennst, ist ein weiterer Aspekt dieser tiefsten Erfahrung. William James zitiert eine Frau, die über ihre Erfahrung sagte: »Die Wahrheiten der Bibel sind mir wie auf den Leib geschrieben.« Das ist eine jener Erfahrungen, in denen man sich eine Religion zu eigen macht.

BD: Im Augenblick dieser Erfahrung wird sie zur eigenen.

AR: Ja, und in diesem Zusammenhang ist das Wort »eigen« aufschlußreich. Im Englischen wird »own« [eigen] außer im Sinn von »besitzen« auch im Sinne von »anerkennen« verwendet, etwa in der Aussage: »Ja, das habe ich getan, ich erkenne es an [es ist meins].« Mit anderen Worten erkenne ich an, daß das, was du über mich gesagt hast, stimmt, aber

wenn ich sage: »Ich erkenne es an [es ist meins]«, dann drücke ich es auf besonders vertrauliche Weise aus.

BD: Und wir drücken aus, daß wir Herr darüber sind, wenn es »unser eigenes« ist, aber bevor es uns zu eigen ist, sind wir ihm zu eigen.

AR: So ist es. Bevor etwas unser eigen ist, ganz gleich, ob es sich um unsere eigene Lebensgeschichte oder Religion handelt, ist es etwas außerhalb von uns, wie Stimmen, die von außen kommen. Es hat noch keine Realität für uns, wir haben es noch nicht erkannt oder verwirklicht.

Ein sehr wichtiges Wort im Zen-Buddhismus ist *Intimität* oder Vertrautheit. In der frühen, über tausend Jahre alten chinesischen Zen-Literatur wurde es als Synonym für die tieffinnere Erfahrung verwendet, von der hier die Rede ist, für jenen Durchbruch, den man gewöhnlich Verwirklichung, Erkenntnis oder Erleuchtung nennt. Intim oder mit etwas vertraut sein bedeutet eins sein. Nicht intim sein heißt im Kopf sein. Im Japanischen ist *shinsetsu* einer der Begriffe für Intimität, und es drückt gewöhnlich auch Güte oder Angemessenheit aus. Wenn du zum Beispiel deiner Gastgeberin ein Geschenk mitbringst, dann sagt sie dir etwa, du seist sehr *shinsetsu*. Oberflächlich verstanden meint sie damit, daß du sehr liebenswürdig bist, aber auf einer tieferen Ebene erkennt sie deine Zugehörigkeit oder Vertrautheit an, die dein Geschenk ausdrückt.

BD: Das bringt mich auf einen anderen Aspekt dieser Urerfahrung, mit dem Menschen ganz verschiedener Ausrichtungen und mit den unterschiedlichsten Bezugsrahmen sicher einig gehen: Als eine Art Nebenprodukt dieser Erfahrung wird man sich dessen bewußt, was es heißt, Mensch zu sein.

AR: Ja, und auch, was es heißt, gerade dieser bestimmte Mensch zu sein.

BD: Sehr interessant. Es ist beides, meinst du nicht auch?

Dieser besondere Mensch, vereint mit allen anderen. Wen jeder in dieser Erfahrung erkennt, was es heißt, voll und ganz Mensch zu sein, dann ist diese Erfahrung entweder universell und dieselbe für alle, oder wir müßten völlig verschiedene Möglichkeiten des Menschseins annehmen. Wir müßten im Grunde sagen, daß es keine gemeinsame Menschlichkeit gibt, in der alle Menschen vereint sind, und das würde katastrophale Folgen haben.

AR: Die tiefinnerste Erfahrung ist aber eine Erfahrung des Einsseins mit allen anderen Lebewesen, nicht nur mit allen anderen Menschen.

BD: Richtig, mit allen anderen Lebewesen, aber das tut unserem Gedanken über ein gemeinsames Menschsein keinen Abbruch.

AR: Überhaupt nicht. Die Realität eines gemeinsamen Menschseins tritt dann zutage, wenn wir in dem zu Gast sind, was wir oberflächlich gesehen eine fremde Kultur nennen. Indem wir Sitten und Bräuche, die sich unabhängig von den unseren entwickelt haben, beobachten und daran teilnehmen, erkennen wir mit der Zeit, was sie bedeuten, wie sie zum Menschsein passen und den »gesunden Menschenverstand« zum Ausdruck bringen. Und dabei werden wir innerlich offener.

BD: Das trifft nicht nur auf Besuche in anderen Kulturen zu, sondern auch auf die Begegnung mit anderen religiösen Überlieferungen.

AR: Religiöse Überlieferungen *sind* kulturelle Überlieferungen. Gerade deshalb drücken die verschiedenen Religionen die Urerfahrung und den Weg zu dieser Erfahrung so verschieden aus, wobei wir – sagen wir mal – auf der einen Seite ein Leben nach der Regel des hl. Benedikt führen und uns auf der andern Seite mit *Kôans* beschäftigen.

BD: Diese Urerfahrung, die jeder erlangen kann (und die

den großen religiösen Führern wahrscheinlich intensiver zuteil geworden ist), wird also über eine kulturbedingte Brücke oder, genauer gesagt, durch eine religiöse Überlieferung mit der Praxis verknüpft. Einer meiner Freunde bezeichnet die »Sprache« als diese Brücke, weil die Sprache eine Überlieferung (in Worte) faßt und künftige Erfahrungen formt. Wie immer wir sie nennen mögen, so verhält es sich doch so, daß die Brücke zwischen der Urerfahrung und der Praxis oder Übung diese auf eine bestimmte Art und Weise formt und uns gleichzeitig die Möglichkeit gibt, die Praxis auf ihre gemeinsame Wurzel in der Urerfahrung zurückzuführen.

GEMEINSAMER BODEN, VERSCHIEDENE AUSBLICKE

AITKEN RÔSHI: Sicher kennst du den berühmten Satz: »Alle Wege führen zum Gipfel ein und desselben Berges.« Das war ein Lieblingssatz von Alan Watts, der damit einen gelehrten Aufsatz von A. K. Coomaraswamy über vergleichende Religionswissenschaft zusammenfaßte. Der Satz ist eine Übersimplifizierung von Coomaraswamys Gedanken, und ich glaube nicht, daß er stimmt.

BRUDER DAVID: Eben wollte ich dasselbe sagen. Weshalb genau würdest du sagen, daß sie nicht zum Gipfel desselben Berges führen? Warum ist das ein unzulängliches Bild?

AR: Die Wege hören manchmal auf halber Strecke auf. Eigentlich führen die Wege zu einer bestimmten Erfahrung, die jeder einzelne in einer unterschiedlichen Intensität und Tiefe macht.

BD: Ja. Als ich das zum ersten Mal von Baker Rôshi¹ hörte,

¹ Der amerikanische Zen-Meister Richard Baker ist der ehemalige Abt des Zen-Zentrums in San Francisco.

fügte er hinzu: »Mir gefällt der Gedanke nicht, daß sich alle Wege im selben Punkt treffen. Ich würde eher sagen, daß sich alle Wege im selben Gebiet verlieren.« Darauf antwortete ich gleich, der Gedanke gefalle mir auch nicht, weil er mich an die Redewendung »Alle Wege führen nach Rom« erinnert, eine Redewendung, die ich nicht gerade gerne höre. Das Gebiet ist so weit, daß kein einzelner Weg ihm gerecht werden kann. Wenn wir das Bild in diesen neuen Rahmen stellen, können wir in Frieden mit der Tatsache leben, daß verschiedene Überlieferungen möglicherweise ganz verschiedene Dinge aussagen; sie erforschen dasselbe Gebiet, aber in ganz verschiedenen Bereichen.

AR: Genau. Und einige Überlieferungen erforschen einen bestimmten Bereich ganz und gar, während andere diesen Bereich nur leicht berühren und den Schwerpunkt ihrer Erforschungen anderswo haben.

BD: Ganz recht. Offensichtlich ist es derselbe Boden, den wir erforschen, aber er dehnt sich so weit aus, daß sich das, was wir zutage fördern, von den Funden anderer stark unterscheiden kann. Wie würdest du denn diesen Boden nennen?

AR: Wie wäre es denn mit dem Bereich der Praxis, der Übung?

BD: Jetzt hast du der Frage eine außerordentlich interessante Wendung gegeben. Als wir anfangen, darüber zu sprechen, hatte ich ein klares Bild vor Augen: Auf der einen Seite das Gebiet der Urerfahrung, auf der anderen die Praxis, und zwischen ihnen die religiöse Überlieferung, die Kultur oder die Sprache als Brücke. Aber du hast das Ganze umgedreht. Wenn ich dich richtig verstehe, meinst du, daß wir die Brücke nicht verwenden, um zurückzugehen und die Erfahrung zu erforschen, sondern daß wir vorwärts in die Praxis gehen und daß gerade diese Praxis die Erfahrung erforscht. Das ist eine sehr interessante Wendung.

AR: Die Erfahrung, die reine, eigentliche Erfahrung, ist etwas, was in einem Augenblick geschieht.

BD: Und eigentlich nicht einmal in einem Augenblick – sie ist zeitlos.

AR: Anders ausgedrückt, sie ist punktuell, so wie man in der Geometrie einen Punkt definiert: Er ist dimensionslos. Wenn Schüler zu mir kommen und über eine echte Erfahrung berichten, sagen sie: »Aber es war im Nu vorbei.« Worauf ich antworte: »Ja, so ist es.«

BD: Und dann brauchen wir ein Leben, um sie zu erforschen.

AR: Genau! Wie Dôgen Zenji¹ betonte, ist die Praxis selbst die Erleuchtung.

DIE UMKEHR

BRUDER DAVID: Wir haben nun schon mehrmals auf die tiefinnere Erfahrung hingewiesen, die allem zugrunde liegt. Es ist außerordentlich wichtig, daß wir als Erfahrung davon sprechen und betonen, daß es sich nicht um eine abstrakte Lehre oder so etwas handelt. Allerdings wird der Begriff *Erfahrung* heutzutage inflationär verwendet. Man stellt sich allgemein vor, daß es sich immer um eine Urknall-Erfahrung handelt, daß der Augenblick der religiösen Erfahrung etwas Umwerfendes ist. Vielleicht können wir dieser Tendenz entgegenwirken, indem wir den Begriff des Gewahrseins statt der Erfahrung einführen, eines existentiellen, tiefen Gewahrseins.

AITKEN RÔSHI: Gibt es im Christentum nicht den Begriff *Metanoia*? Ist das nicht eine Umkehr? Wir haben im Buddhismus genau denselben Begriff: *Ekô*, eine Umkehr. In seinem

¹ Dôgen Kigen war ein berühmter japanischer Zen-Meister der Sôto-Schule im 13. Jahrhundert.

»Lobgesang des Zazen« beschreibt Hakuin Zenji¹ diese Erfahrung als »sich nach innen wenden und die Wahrheit des Wesens bezeugen, jenes Wesens, das wesenlos ist.« Es ist auf jeden Fall ein einmaliges Gewahrsein, aber ich meine, man sollte dabei betonen, daß es sich um eine Umkehr handelt.

BD: Ja, das ist ausgezeichnet. *Metanoia* wird oft als »Bekehrung« übersetzt, aber man könnte es genauso gut als »umgekehrt denken« übersetzen, was die plötzliche Einsicht bezeichnen würde, in der alles auf den Kopf gestellt wird.

AR: Genau. Der andere japanische Begriff ist *Kenshō* oder »Wesensschau«. Damit ist gemeint, daß das Wesen aller Dinge erkannt wird, wobei innen und außen sich nicht voneinander unterscheiden.

BD: Vielleicht könnten wir es als die tiefste Einsicht in die Wirklichkeit, so, wie sie wirklich ist, bezeichnen.

AR: Yasutani Rōshi² pflegte zu sagen, daß eine *Kenshō*-Erfahrung ähnlich ist, wie wenn man auf einer vereisten Fensterscheibe eine Stelle blankreibt: Durch diese Stelle kann man einen Blick auf das wahre Wesen erhaschen, aber man muß weiterreiben, bis die ganze Scheibe eisfrei ist und sie möglicherweise sogar ganz aus dem Rahmen stoßen.

BD: *Kenshō* ist nur ein erster flüchtiger Blick?

AR: Ja. Yasutani Rōshi verwendete das japanische Wort, das verstohlener oder flüchtiger Blick bedeutet, und er stellte es dar, indem er eine Stelle auf dem vereisten Fenster blankrieb, hinausspähte und sagte: »Oh, das ist also das wahre Wesen!«

Der springende Punkt ist, daß *Kenshō* uns einen echten Einblick in das wahre Wesen gewährt, aber zugleich doch nur

¹ Hakuin Ekaku war im 18. Jh. ein bedeutender japanischer Zen-Meister der Rinzai-Schule. Die erwähnte Textstelle findet sich u.a. in *Die Lehren Buddhas*, Knaur Taschenbuch Nr. 86094, S. 182.

² Yasutani Hakuin ist der Begründer des Sanbō Kyōdan und war sowohl Aitken Rōshis als auch Bruder Davids Meister. Siehe Vorwort.

einen flüchtigen Einblick, der der Erweiterung und Klärung bedarf.

In manchen Religionen wird die Erfahrung der Einsicht in die Wirklichkeit als das höchste der Gefühle betrachtet. Für den Zen-Schüler ist es ein neuer Anfang; nicht der allererste Anfang, aber ein neuer Anfang. Danach geht es darum, diese Erfahrung zu vertiefen und zu klären, und das ist ein lebenslanger Prozeß.

BD: In deinem Buch *The Dragon That Never Sleeps*¹ erwähnst du »den einen, der nicht wanken kann«. Denjenigen im Inneren zu finden, der nicht wanken kann, gehört also zur Erfahrung der Umkehr?

AR: Mir scheint, daß man im *Kenshō* nicht unbedingt den findet, der nicht wanken kann. Einer, der nicht wanken kann, hat diese anfängliche Gipfelerfahrung über viele, viele Jahre hinweg gepflegt.

BD: Vielleicht könnte man sagen, daß man im *Kenshō* denjenigen findet, der nicht wanken kann, aber daß man ihn noch nicht verkörpert.

AR: Ja, das stimmt. Interessanterweise ist *Kenshō* das dritte der »Zehn Ochsenbilder«²: das Erblicken des Ochsen. Das Einfangen des Ochsen, das Zähmen des Ochsen, der Heimritt auf dem Ochsen, das Vergessen des Ochsen und so weiter sind die darauffolgenden Schritte in diesem Prozeß, den zu finden, der nicht wanken kann.

BD: Und dieser Prozeß ist die Praxis. Unsere tiefinnersten existentiellen Einsichten werden durch die Praxis in den Alltag übersetzt.

¹ *The Dragon That Never Sleeps*, Parallax Press, Berkeley 1992, ist ein Übungsbuch in Versen.

² Darstellung der Zen-Praxis in zehn Bildern, die meistens dem chinesischen Zen-Meister K'uo-an Chih-yüan aus dem 12. Jh. zugeschrieben werden.

AR: Genauso ist es. Sogar *Anuttara-Samyaksambodhi* – die vollkommene, universelle Erleuchtung – ist Praxis.

BD: Meinst du damit, daß es nur eine Idee oder eine Erinnerung, also etwas Lebloses ist, solange es nicht in die Realität des eigenen Lebens übertragen wird?

AR: Ja genau. Kennst du das Kôan, in dem du von der Spitze einer hundert Fuß hohen Stange noch einen Schritt weitergehst? Leider wird es in einer ganzen Reihe von Büchern verdreht, so daß es seine Bedeutung völlig verloren hat; tatsächlich steckt derjenige, der auf der Spitze der Stange sitzt, in der Erleuchtung fest, er sitzt in der Erfahrung der Leere fest, und die Frage ist, wie kann er nun von der Spitze dieser 100 Fuß hohen Stange einen Schritt weitergehen?

BD: Ein gutes Bild. Die christliche Entsprechung dazu findet nach der Verklärung Christi statt, als sich die Jünger auf den Abstieg vom Berg Tabor machen müssen. Die Verklärung ist das Kenshō, und die Jünger wollen gleich da bleiben. Sie sagen: »Oh, das ist wie das Hüttenfest. Wir wollen hier drei Hütten bauen und feiern. Laßt uns hier bleiben.« Aber dann ist alles vorbei, und beim Abstieg vom Berg gebietet ihnen Jesus: »Erzählt niemand von dem, was ihr gesehen habt, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist« (Mt. 17,1–9). Zuerst muß man durch das Leiden gehen, dann kann man über die Erfahrung sprechen.

In den sechziger Jahren, als die mystische Literatur im Westen einen Aufschwung erlebte, war das Buch über den Aufstieg zum Karmel des hl. Johannes vom Kreuz eine sehr beliebte Lektüre. Mein erster Abt und der Gründer unseres Ordens, Vater Damasus Winzen, pflegte dazu zu sagen: »Die eigentliche Aufgabe ist nicht der Aufstieg zum Karmel. Die eigentliche Aufgabe ist der Abstieg vom Berg Tabor.« Der Aufstieg zum Karmel führt auf die 100 Fuß hohe Stange, und dann muß man wieder herabsteigen. Eine schöne Redewen-

dung des frühen Mönchtums trifft hier ebenfalls zu: »Wenn du siehst, daß ein Mönch zum Himmel auffährt, halte ihn an den Beinen fest!«

2

DAS SELBST UND
DAS HÖCHSTE

DAS GEHEIMNIS DES SELBST



BRUDER DAVID: In unserem Kulturkreis ist die Egozentrik oder Ichbezogenheit eine Charakterschwäche, aber worauf sollten wir uns denn beziehen, wenn nicht auf das Ich? Alles hängt natürlich davon ab, welches Ich – oder Selbst – gemeint ist. Gewöhnlich bezieht sich das Wort »Ichbezogenheit« auf das kleine Selbst, das sich nur um sich selbst kümmert und den Namen Zentrum oder Mitte nicht verdient. Aber es gibt auch eine positive Deutung der Ich- oder Selbstbezogenheit, die aus dem Herzen kommt, nicht ex-zentrisch ist und sich irgendwo außerhalb verliert, sondern in der innersten Mitte wurzelt.



AITKEN RÔSHI: Das denke ich auch. Jeder hat die Verantwortung für sich, dafür, sich um das Selbst zu kümmern wie ein Buddha, nicht nur als Avatar (Verkörperung) des Buddha, sondern tatsächlich als ein Buddha.

BD: Als der Buddha.

AR: Als *der* Buddha, in aller Bescheidenheit. Es liegt an mir, mich um diesen Buddha zu kümmern, Erkältungen zu vermeiden, mich angemessen zu ernähren und zu kleiden, ausreichend zu schlafen, die richtige Arbeit zu tun und so weiter. Ist das selbstbezogen? Ich denke, daß das die helle Seite der Selbstbezogenheit ist.

Aber wir müssen hier etwas über das Wesen des Selbst sagen. Die Meinung ist weit verbreitet, daß es im Buddhismus kein Selbst *gibt*. Eine vollständigere Aussage wäre, daß es kein

Selbst gibt und daß das *Selbst* diese Tatsache erkennt. Anders ausgedrückt, Nichtselbst und Selbst ergänzen einander. Ähnliches kann man über die Existenz sagen. Gemeinhin glaubt man, daß dem Buddhismus zufolge nichts existiert. In der Tat existiert wirklich nichts, und das ist das Wesen dessen, was wir sehen.

Existenz und Nichtexistenz, Selbst und Nichtselbst sind komplementär wie etwa die Auffassung des Lichts als Welle und als Elementarteilchen. Beide Auffassungen treffen gleichzeitig zu. Wenn wir uns aber auf das Licht als Elementarteilchen versteifen, können wir es nicht als Welle sehen. Wenn wir uns darauf versteifen, daß die Materie ewig stofflich ist, können wir sie nicht als Leere sehen. Es ist wichtig, daß wir Einblick in die Leere bekommen, um die Materie voll und ganz zu würdigen.

BD: Auch wenn die Parallele, die ich ziehen will, nicht ganz so offensichtlich ist, existiert sie doch in der christlichen Auffassung der Realität. Sie beginnt mit dem predigenden Jesus und der anfänglichen Auffassung der Menschen von ihm als Propheten: Hier ist jemand, der von Gott spricht, dem ganz Anderen, dem Nichtding, könnte man sagen, der über allem ist und allem anderen gegenübersteht. Der nächste Schritt in dieser Auffassung war, daß der Mensch Jesus diese göttliche Wirklichkeit so vollkommen übermittelte, daß man ihn nicht Boten nennen wollte. Man nannte ihn also »das Wort«. Er ist einfach Wort. Alles, was er tut und sagt, ist Wort, ist die vollkommene Äußerung des ganz Anderen. Der nächste Schritt, so in den Worten der Einleitung zum Johannesevangelium, ist der, daß am Anfang – vor »immer« – das Wort war, und das Wort war bei Gott und *war* schließlich Gott. Das ist wie Sein und Nichtsein: Sein drückt Nichtsein aus, ist bei dem Nichtsein und *ist* schließlich Nichtsein.

AR: Können wir eingestehen, daß das ziemlich kompliziert

erscheint und zur Auffassung führen könnte, es gebe so etwas wie einen von uns und den Lebewesen getrennten Gott?

BD: Ja, nicht nur können wir das eingestehen, die Geschichte belegt auch, daß der Dualismus in den westlichen Religionen – dem Judentum, Islam und Christentum – die große Falle ist. Er ist unsere große Falle. In den östlichen Religionen gibt es vielleicht eine parallele, entgegengesetzte Falle, nämlich den Monismus oder den Gedanken der Einheit. Ich reagiere empfindlicher auf unsere eigene westliche Falle, aber ich würde auch den Monismus eine Falle nennen, weil er der Erfahrung nicht gerecht wird. Insbesondere läßt er keinen Raum für Dankbarkeit.

AR: Ich glaube, daß Monismus ein viel zu eingeschränkter Begriff für die östliche Sicht ist. Die große Leere im Buddhismus, die in der Praxis tatsächlich erfahrbar ist, ist kein Vakuum. Sie ist voller Möglichkeiten und Potentiale, die in unzähligen verschiedenartigen, eigenständigen Formen Gestalt annehmen. Das straft die New-Age-Maxime Lügen, der zufolge alles eins, alles Gott ist.

Überdies kann die Tatsache, daß Berge, Flüsse, Bäume, Menschen und Städte Gestalt annehmen, wie es der Fall ist, in wirklich weltoffenen Menschen nur Dankbarkeit hervorrufen. In Japan hört man überall den Ausdruck *arigatai*. Es ist die Wurzel des Wortes *arigatô*, danke. So hört man etwa, wie Japaner bei einem besonders schönen Sonnenaufgang *arigatai na* sagen, was soviel bedeutet wie: »Das ist doch sehr erfreulich, findest du nicht!«

BD: Ja, das wußte ich, und ich bin sehr froh, daß du es so schön ausdrückst. Natürlich will ich die östlichen Religionen nicht als ausschließlich monistisch darstellen. Ich meinte nur, daß da eine Falle oder Gefahr sein könnte. Ebenso ist der Dualismus nur eine Falle für die westliche Überlieferung; grundsätzlich oder von sich aus ist diese nicht dualistisch. Es

wäre reine Ketzerei und eine völlige Verzerrung, sie dualistisch zu nennen. Ihrer eigenen Aussage zufolge beruht die christliche Religion auf der Dreieinigkeit.

Ich wünschte, daß die für das Christentum so zentrale Dreieinigkeit stärker in den Mittelpunkt einer erfahrungszentrierten Lehre gerückt würde. Leider wird sie – wenn man überhaupt darauf eingeht – gewöhnlich als etwas dargestellt, das über unser Verständnis hinausgeht: »Das ist ein großes unergründliches Geheimnis. Halte dich nicht damit auf. Du wirst es sowieso nie verstehen.« Es *ist* das unergründlichste Geheimnis, aber genau dessen werden wir in der tiefinnersten Erfahrung gewahr. Dabei sind es nicht drei Dingsdas, die irgendwo da draußen sitzen: Hier bin ich, ganz konkret, und in diesem Sinne sehr real, ganz verschieden und einmalig, der die Erfahrung macht, der (oder das) ganz Andere zu sein. Und nicht nur der (oder das) ganz Andere zu sein, sondern eins mit dem ganz Anderen zu sein. Da ist dieses Etwas, ich, das eins mit nichts ist und gleichzeitig die Erfahrung macht, daß meine Lebendigkeit – ich wähle diesen Begriff in Ermangelung eines besseren – die Lebendigkeit des Anderen ist, der gar kein anderer ist.

Die richtigen Worte fehlen mir, um das auszudrücken, aber das ist in etwa die Dynamik der Erfahrung, die eine eindeutig dreifaltige Erfahrung ist. Die Dreifaltigkeitsdogmen wurden nicht aufgestellt, um irgendein göttliches Objekt da draußen zu beschreiben. Sie wurden so formuliert, um die göttliche Struktur der tiefinnersten Erfahrung eines jeden Menschen zu beschreiben.

DAS MULTIZENTRISCHE SELBST UND DER KOSMISCHE CHRISTUS

AITKEN RÔSHI: Zu Beginn unseres Gesprächs über die Ich- oder Selbstbezogenheit hast du über das kleine Selbst gesprochen, was ein großes Selbst im Gegensatz dazu voraussetzt. Ich stelle mir das große Selbst als ein multizentrisches Selbst vor. Ich selbst bin dieses multizentrische Selbst, ebenso wie du und jeder andere, wie alles, wie jedes Blatt an jedem Baum. Jede Zelle enthält alle Zellen, und wenn ich für mich Sorge, Sorge ich für alle Selbst.

BRUDER DAVID: Das ist eine jener großen Einsichten in die Wahrheit, die wahrscheinlich in vielen Religionen überliefert ist. Im Christentum drückt es der hl. Paulus, der die Erfahrung der Umkehr gemacht hatte, von der wir sprachen, folgendermaßen aus: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Er meint natürlich den kosmischen Christus, den Christus, der in Paulus und in Petrus und in dir ebenso lebt wie in den Tieren und Pflanzen. Diesen kosmischen Christus, der in dir lebt, als Mitte deines Lebens zu finden heißt jene Mitte gefunden zu haben, die überall ihre Mitte hat.

AR: Nur schade, daß Paulus es nicht so erklärt hat wie du!

BD: Es ist doch ziemlich offensichtlich. Und es ist nicht etwa so, daß Paulus es nicht genügend deutlich gesagt hätte. Nur finde ich, daß die Kirche diese Stelle nicht genügend hervorgehoben hat.

AR: Es sieht so aus, als lebe »Jesus Christus in mir« – sozusagen der Geist des damaligen Mannes.

BD: Na ja, zwischen dem historischen Christus und dem, den ich den kosmischen Christus nenne, besteht ein ganz subtiler Zusammenhang. Man könnte sagen, daß der historische Jesus ganz von der Wirklichkeit des kosmischen Christus

erfüllt war, ohne jedoch diese Wirklichkeit voll auszuschöpfen. Jeder ist vollkommen von der Wirklichkeit Christi durchdrungen, wenn er die Erfüllung findet, aber keiner schöpft diese Christuswirklichkeit ganz aus, weil sie der Geist oder das Leben der Totalität ist.

AR: Ich muß gestehen, daß mir der Begriff *Christuswirklichkeit* einiges Unbehagen bereitet. Kann er wohl in derselben Weise »explodieren«, sich selbst zerstören, wie das bei entsprechenden Begriffen im Buddhismus der Fall ist? Kannst du die Christuswirklichkeit »Nicht ich, sondern Christus lebt in mir« ausdrücken, ohne einen Eigennamen zu benutzen?

BD: »Christus« ist kein Eigename. Es ist ein Titel wie »Buddha«. »Christuswirklichkeit« ist die exakte Parallele zu »Buddhanatur«.

AR: Schön, aber kann man beispielsweise wie Chao-chou¹ darauf antworten, als er nach der Buddhanatur des Hundes gefragt wurde? Er verneinte. »Hat ein Hund Buddhanatur oder nicht?« Chao-chou sagte: »Nein«, – japanisch: *Mu*. Mit anderen Worten: Es gibt nichts dergleichen wie eine Buddhanatur.

BD: Eigentlich sagt er nur das, und nicht, daß der Hund sie nicht hat.

AR: Ja. Aber das *Mu*, das *Nein* selbst hat eine bestimmte Realität, eine bestimmte Kraft. Diese Kraft besteht weiter, und daher arbeitet der Schüler bei diesem Kôan mit der Frage »Was ist *Mu*?«

BD: Ich verstehe. Ich muß noch eine Frage stellen, bevor

¹ Chao-chou Tsung-shen war ein hervorragender chinesischer Zen-Meister im 9. Jh. Der zitierte Dialog ist das erste Beispiel, das in der klassischen Zen-Schrift *Wu-men-kuan* (wörtl.: »Die torlose Schranke«) erwähnt wird. Deutsche Übersetzung u. a.: *Mumonkan. Die torlose Schranke*. Übertr. u. kommentiert von Zen-Meister Kôun Yamada. Kösel, München 1989.

ich antworten kann. Ich will ganz sicher gehen und zuerst wissen, wie sich andere buddhistische Begriffe selbst zerstören.

AR: Da es hier um das Wesen des Selbst geht, nehmen wir einmal als Beispiel die drei Körper des Buddha: *Dharmakâya*, den reinen, klaren, leeren Körper des Buddha; *Sambhogakâya*, den glückseligen, harmonischen Körper, und *Nirmânakâya*, den vielfältigen und einmaligen Körper. Diese drei Körper sind nicht voneinander getrennt. Wir bezeichnen sie nur zum Zweck der Erläuterung als separate Aspekte. Dieser einmalige, spezifische Körper ist gleichzeitig der harmonische Körper von allem und überdies leer, das heißt, als Erfahrung ausgedrückt, in Frieden.

Sambhogakâya kann nicht für sich selbst als Metapher stehen. Er ist nur im Rahmen der buddhistischen Metaphysik zu verstehen. Er hat keine unabhängige Realität. Sobald vom Sambhogakâya die Rede ist, tritt Nirmânakâya auf den Plan. Und Nirmânakâya ist das völlige Gegenteil des Sambhogakâya. Nirmânakâya ist das einmalige, unabhängige Wesen von allem und jedem, völlig allein im ganzen Universum, wenn alles andere verschwunden ist. Wie jede religiöse Erfahrung ist auch diese vorübergehend. Sogar die Begriffe dafür sind nicht von Dauer.

BD: Es gibt eine interessante Parallele zwischen den drei Körpern des Buddha und der heiligen Dreieinigkeit, die allerdings in diesem Rahmen zu esoterisch ist. Dazu gäbe es viel zu sagen – und nicht nur, weil es drei sind.

Jedenfalls kann ich deine Frage jetzt, nach dem, was du gesagt hast, beantworten. Das Schlüsselwort, das du erwähnt hast, ist Metaphysik. Wir sind bereits darin übereingekommen, daß die Erfahrung, der sowohl der Buddhismus wie das Christentum entstammen, die eine, tiefste menschliche Erfahrung ist und daß es sich nicht um zwei verschiedene Erfah-

rungen handelt. Die Metaphysik der beiden Religionen hingegen geht in dem, wie sie diese Erfahrung beschreibt und sogar versteht, völlig auseinander.

AR: Das sehe ich auch so.

BD: Wenn ich also deine Frage im Rahmen der christlichen Metaphysik beantworten soll, muß ich sagen, daß der kosmische Christus, die Wirklichkeit des kosmischen Christus, nicht explodiert. Er zerstört sich nicht selbst. Das macht auch Sinn. In der Metaphysik des Buddhismus würde jeder entsprechende Begriff sich selbst zerstören müssen, weil der Buddhismus die Verneinung, die Leere und die Stille – vor allem die Stille – zum Mittelpunkt hat. Es ist eine Religion der Stille, wie beispielsweise, als der Buddha in seiner sogenannten Blumenrede wortlos eine Blume hochhielt.

AR: Was allerdings sehr vielsagend war!

BD: Ja, es war ein vielsagendes Schweigen.

AR: Eine vielsagende *Darstellung*, nicht ein vielsagendes Schweigen.

BD: Dann ist das Schweigen hier also nicht so wichtig?

AR: Nein, überhaupt nicht. Es war einfach zufällig eine stille Darstellung.

BD: Meinst du nicht auch, daß das Wort im Christentum alles ist – das »Ja«, das Wort, das Positive –, während im Buddhismus die Gegenseite betont wird – die Negation und die Stille? Ich sehe diese beiden als unzertrennlich miteinander verbunden an – das eine könnte ohne das andere nicht existieren. Der menschliche Geist ist zu beschränkt, um alles in einer einzigen religiösen Überlieferung zu umfassen, deswegen gibt es außer dem Christentum noch eine andere Religion, in der auch die Stille ihren Platz hat.

AR: Ich glaube, das ist zu einfach. Im Buddhismus wird die Leere betont, weil die Leere im einander ergänzenden Gespann von Leere und Form der weniger offensichtliche Teil

ist. Als Zen-Buddhist ist man sich jederzeit bewußt, daß man eine lebendige Verkörperung dieser Spannung oder Kreativität ist, dieser komplementären Anordnung, die nur ein intellektuelles Paradox ist, aber sonst ist sie kein Paradox. Es *gibt* in der Natur kein Paradox. Als Buddhist kann man die Metaphysik nicht ernst nehmen, weil man weiß, daß die Wahrheit einer Metaphysik nur so wahr ist wie die Wahrheit keiner Metaphysik, während die Christen meiner Ansicht nach die Metaphysik ziemlich ernst nehmen. Um es anders auszudrücken: Ein Christ wird nie sagen können, daß es so etwas wie Christus nicht gibt.

BD: Ja, ich sehe jetzt, worauf du hinauswillst, und ich bin für diesen Gedankenaustausch sehr dankbar. Ich kann dir jetzt viel leichter und direkter antworten. Also zurück zu deiner Frage: Kann sich der Begriff »Christus« im Christentum selbst zerstören?

Ich bin überzeugt, daß die Antwort auf diese Frage irgendwo in der christlichen Lehre zu finden ist, da beide Religionen aus derselben Bewußtseinserfahrung stammen. Mit anderen Worten: Ich muß dir nachweisen können, daß der Begriff »Christus« sich irgendwie selbst zerstören kann, obwohl dieser Punkt im Christentum offensichtlich viel weniger betont wird als im Buddhismus.

Während des Gesprächs ist mir aufgegangen, wie ich das tun kann. Im 15. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther (1 Kor 15,24 ff) sagt der hl. Paulus, daß am Ende, und damit meint er das letzte Reich: » ... wenn Ihm alles unterworfen ist« – womit nur der kosmische Christus gemeint sein kann und nicht der historische Jesus –, daß ihm dann auch der Tod unterworfen wird. Das Leben und der Tod, alles wird unterworfen, und dann, an diesem Höhepunkt, übergibt der kosmische Christus das Himmelreich dem Vater, und Gott, der die Stille ist, aus der das Wort am Anfang kam, wird alles in

allem sein. Und dann kehrt das Wort wieder in die Stille zurück.

AR: Sei mir nicht böse, wenn mir da Zweifel kommen. Gibst du zu, daß Gott ein Begriff ist?

BD: Gott ist der Name für eine Wirklichkeit, die man nicht benennen kann.

AR: Gut.

BD: Aber das Entscheidende dabei ist, daß Gott die Stille ist, aus der am Anfang das Wort kam und wohin das Wort am Ende zurückkehrt. Das ist der Hintergrund dabei. Das Wort kehrt in die Stille zurück, und dann ist Gott alles in allem.

AR: Und letztendlich *ist* Gott alles in allem. Es hängt nicht von einer Zeit oder Abfolge ab.

BD: Nein, natürlich nicht, und darin äußert sich das, was du »selbst-zerstörend« nennst, so schön. Es ist nicht die Art der Selbstzerstörung, wie wenn sich jemand in die Luft sprengt. Es ist eine Selbstzerstörung, die im eigentlichen Sinne höchste Erfüllung ist.

AR: Ja. Das Diamant-Sutra und alle anderen buddhistischen Lehren, in denen Begriffe zerstört oder weggefeigt werden, zeigt auf, wie beschränkt diese Begriffe sind. Es ist nicht so, daß diese Begriffe irgendwie wieder zur Quelle zurückkehren, sondern vielmehr sind alle Begriffe im Rahmen der allumfassenden Quelle beschränkt.

BD: Mit anderen Worten sprichst du gar nicht über die Realität hinter den Begriffen, sondern nur über die Selbstzerstörung der Begriffe. Ich dachte, du hättest mehr gemeint.

AR: Aber die Wirklichkeit hinter den Begriffen ist auch vor den Begriffen, auf allen Seiten und dazwischen.

BD: Dann meinst du sehr viel mehr, als daß Begriffe unzulänglich sind, um die Realität auszudrücken, für die sie stehen. Du meinst, daß Nichtsein und Sein austauschbar sind.

AR: Ganz genau. Nichtsein und Sein sind austauschbar.

BD: Genau das habe ich auch gemeint. Thomas von Aquin sagt, der Akt, in dem Gott – das Schweigen – das ewige Wort spricht, sei derselbe Akt, mit dem Gott die Welt erschafft. Gott ist zu einfach für mehr als einen Akt. Das Aussprechen des Wortes ist das »Ja«, das Positive aller Dinge. Alles wird mit dem Wort und durch das Wort erschaffen. Wenn das Wort – der Sohn – dem Vater alles, was existiert, übergibt, kehrt das Wort wieder in die Stille zurück, und Gott ist alles in allem. Dieses mythische Bild des hl. Paulus drückt auf seine Weise die Beziehung von Sein und Nichtsein in einer christlichen Sprache aus. Zugegeben, sie wurde im Christentum nicht besonders herausgearbeitet, aber wir brauchen ja nur einen Ausgangspunkt.

AR: Genau. Wir brauchen einen Ausgangspunkt, und dann müssen wir es etwas einfacher ausdrücken. Mit der Zeit, wenn das Christentum sich durch den Austausch mit anderen Weltreligionen weiterentwickelt hat, wird man etwas so Kompliziertes sicher einfacher ausdrücken können. Ich finde es ziemlich schwerverständlich.

BD: Hier wird es natürlich mythisch ausgedrückt. Zu sagen, daß alles dem Sohn unterworfen ist und daß er das Reich dem Vater übergeben wird, ist zutiefst mythisch. Ist denn das, was dahintersteckt, so schwer verständlich?

AR: Nein, ich glaube nicht. Natürlich dient unser Gespräch dazu, sowohl diejenigen Punkte aufzuspüren, in denen wir uns unterscheiden, als auch unsere Gemeinsamkeiten herauszuschälen. Möglicherweise ist dies eine davon. Im *Pi-yen-lu*¹ fragt ein Mönch den Chao-chou: »Alle Dinge kehren zu dem Einen zurück. Wohin kehrt das Eine zurück?« Das Wort

¹ Das *Pi-yen-lu* (wörtl. »Niederschrift von der blaugrünen Felswand« ist ein Klassiker des Zen. Der zitierte Dialog ist das 45. Beispiel. Siehe Gundert, Wilhelm (Übers.): *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wus Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, 3 Bde., Hanser, München 1964/73.

»zurückkehren« ist wörtlich aus dem Chinesischen übersetzt, aber sowohl das chinesische Wort als auch seine japanische Entsprechung bedeuten zugleich »hinauslaufen auf« als auch »zurückkehren zu«. Die Frage könnte also auch so übersetzt werden: »Alle Dinge laufen auf das Eine hinaus. Worauf läuft das Eine hinaus?« Chao-chou gibt eine sehr metaphorische Antwort, auf die wir jetzt nicht eingehen müssen. Hier haben wir es mit der Frage des Mönchs zu tun, nicht wahr? Es gibt kein »Zurückkehren« im Sinne eines »Zurückgebens« des Wortes an die Stille. »Alle Dinge sind in Wirklichkeit eins. Was also ist das Eine?« Hast du eine Antwort darauf?

BD: Ich weiß, daß ein Kôan auf einer anderen Ebene beantwortet werden muß, aber rein spekulativ würde ich sagen, daß das Eine auf Alles hinausläuft.

AR: Das ist die richtige Deutung. Natürlich gibt es auch eine Antwort auf das Kôan, aber du hast recht. Genau so ist es: Alle Dinge laufen auf das Eine hinaus. Worauf läuft das Eine hinaus? Es läuft auf Alles hinaus.

Im Gegensatz zu einer so prägnanten Aussage finde ich deine Ausführungen – oder vielmehr diejenigen des hl. Paulus – schrecklich komplex. Es klingt, als gehe es hier um eine Art von Transaktion, in der Zeit und Raum eine Rolle spielen.

BD: Jetzt wird mir klar, was du mit »einfacher ausdrücken« gemeint hast. Ich hatte eben das Gefühl, als sei ich mit letzter Kraft auf das Dach gestiegen, hätte dort einen Handstand gemacht, und dann seist du gekommen und habest gesagt: »Nicht schlecht, aber könnte man das nicht etwas einfacher machen?«

Es ist sehr schwierig. In der christlichen Lehre tritt es einfach nicht sehr deutlich zutage. Es fällt mir nicht schwer, Unterschiede zwischen den beiden religiösen Überlieferungen zu finden, aber es würde mir außerordentlich schwerfallen, gegensätzliche statt einander ergänzende Unterschiede zu

akzeptieren. Das paßt einfach nicht in mein Weltbild. Mir ist so etwas noch nie vorgekommen, und ich glaube auch nicht, daß mir so etwas je begegnen wird.

Wenn ich auf einen scheinbaren Gegensatz zwischen den beiden Religionen stoßen sollte, würde ich einfach sagen: »Gut, dann habe ich es noch nicht ganz verstanden. Ich weiß, daß ich es als Ergänzung sehen werde, wenn ich es ganz und gar verstanden habe.« Ich habe unser Gespräch mit diesem Bezugsrahmen als Voraussetzung begonnen. Wenn du das akzeptierst, gut. Wenn nicht ...

AR: Doch, ich akzeptiere es, und in der *Praxis*, die wir beide als die Hauptsache ansehen, gibt es genügend Beweise für die apophatische Theologie – die Tradition der Stille – im Christentum. Als Bruder Peter, der Novizenbetreuer im Trappistenkloster *Our Lady of Guadalupe*¹ mir seine Meditation beschrieb, klang es genau wie *Shikantaza*². Sie ist genau dasselbe.

BD: Das ist auch kein Einzelfall. Seit Jahrhunderten kennt die Kirche das Gebet der Stille oder der Vereinigung, wie wir es nennen. Es ist besonders heutzutage weit verbreitet. Wie du richtig sagst, ist das sowohl existentiell als auch erfahrungsgemäß der apophatische Erfahrungsaspekt des Christentums.

¹ *Our Lady of Guadalupe* ist ein Trappistenkloster in Lafayette im Staat Oregon, wo Aitken Rôshi in den siebziger Jahren Sesshins leitete.

² *Shikantaza* (wörtl. »nichts als einfach nur sitzen«) ist, besonders in der Sôtô-Schule, eine Form der Zen-Übung.

DAS, WAS VERGEHT, UND DAS, WAS ÜBRIGBLEIBT

BRUDER DAVID: In einem seiner Bücher beschreibt William Johnston¹, wie er bei einem Sesshin zum Dokusan² ging. Als der Meister fragte, wie er vorankomme, antwortete Johnston: »Um es in christlichen Worten auszudrücken, sitze ich einfach in Gottes Gegenwart.« Genau das ist es – ein stilles Gebet in der Gegenwart Gottes.

Der Meister sagte: »Gut so. Sitze einfach weiter, und ehe du dich's versiehst, wird Gott verschwinden, und nur Johnston-san (Herr Johnston) sitzt noch da.«

Pater Johnston sagte: »Mir scheint es, als würde Johnston verschwinden und nur Gott übrigbleiben.«

»So ist es!« sagte der Meister. »Genau wie ich sagte.«

Diese Geschichte ist eine schöne Beschreibung dessen, daß die Kernerfahrung in beiden Religionen dieselbe ist, und auch dessen, was dabei »übrigbleibt« – nämlich nichts Äußerliches, sondern nur noch die Suche. Was übrigbleibt, ist unsere Hingabe auf diesem Weg, auch wenn wir weder wissen, wer wir sind, noch eine Ahnung haben, noch wohin wir gehen und woher wir kommen.

Wenn der hl. Paulus sagt: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir«, dann nennt er diejenige Wirklichkeit »Christus«, die immer noch auf dem Kissen sitzt, wenn alles andere verschwunden ist.

AITKEN RÔSHI: Ich würde es so formulieren: Sitze weiter, und du wirst feststellen, daß nur das Lied der Drossel und der

¹ Zeitgenössischer Jesuitenpater und Autor etlicher Bücher über Buddhismus und Christentum. Siehe auch die Bibliographie im Anhang.

² *Dokusan* ist die Begegnung von Schüler und Meister unter Ausschluß anderer, auch *Sanzen* genannt. *Sesshin* ist eine Zeit (meist eine Woche) gemeinsamer strenger Zen-Übung.

Schrei des Gecko noch dasitzen. Nur der Geruch des Weihrauchs sitzt noch da.

BD: Das zu verstehen macht mir keine Mühe. Meine Schwierigkeit kommt von deiner Frage: »In welchem Zusammenhang steht diese Erfahrung mit dem Christentum?« Du hast gefragt, ob ich den kosmischen Christus loslassen kann.

AR: Genau.

BD: Gehen wir anders an die Frage heran. Vor langer Zeit suchte mich eine christliche Nonne auf, die intensiv Zen übte. Ein Meister hatte ihr gesagt, sie solle alles loslassen, und jetzt war sie in einem Dilemma. Wie konnte sie denn Christus jemals loslassen? Was ich ihr sagte, brachte mir einige Schwierigkeiten ein. Ich sagte, selbstverständlich müsse sie Christus loslassen, und sie brauche sich überhaupt keine Sorgen darum zu machen, weil ihr alles, was in bezug auf Christus überhaupt wichtig sei, aufgehen würde, wenn sie erst einmal losgelassen habe.

Danach habe ich sie aus den Augen verloren, ich weiß also nicht, ob sie das getan hat. Aber davon bin ich überzeugt: Wir müssen alles, was wir äußerlich als Christus verstehen, loslassen, müssen alles loslassen, woran wir überhaupt hängen. Nur dann wird sich das auftun, an dem wir nicht zu hängen brauchen, das, was da ist, ohne daß wir daran hängen. Das ist es, worauf sich der hl. Paulus meiner Meinung nach bezieht, wenn er sagt: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.« Und das kann man erst dann erkennen, wenn man alles losgelassen hat, was man überhaupt loslassen kann.

In diesem Sinn würde ich also deine Frage: »Kann ein Christ den kosmischen Christus loslassen?« so beantworten: »Ja, wir können jeden Begriff fallenlassen, einschließlich den des kosmischen Christus. Wir müssen jeden Begriff fallenlassen.« Nur bezieht sich die Vorstellung des kosmischen Christus auf das, was übrigbleibt, wenn man alles losgelassen hat.

Oder man könnte sagen, daß es sich auf das bezieht, was losläßt. Man kann die Vorstellung loslassen, aber es ist die Realität, die mit dem Begriff *kosmischer Christus* bezeichnet wird, die losläßt und die nicht verlorengehen kann.

AR: Aber wenn es nur noch das Lied der Drossel gibt, ist alles, sogar das Gewahrsein des Liedes, vergangen.

BD: Ja, natürlich ist es vergangen. Das hängt mit der Erkenntnis zusammen. Wenn man losläßt, weiß man nicht, daß irgend etwas übrigbleibt.

AR: Dann weiß man das eigentlich erst im nachhinein.

BD: Genau. In Wirklichkeit ist es vergangen. Das wäre eine Möglichkeit, zu verstehen, daß alles vergangen ist.

Es will mir leider nicht so recht gelingen, das mit dem Christentum in Verbindung zu bringen. Die christliche Perspektive und Metaphysik sind so anders, daß sie sich nur sehr schwer mit solchen Begriffen ausdrücken lassen. Aber zu meiner eigenen Genugtuung finde ich, daß das, was innerhalb der Christentums ausdrücklich überliefert wurde, uns einen genügend festen Stand für die Aussage bietet, daß wir es nicht mit zwei unvereinbaren Realitäten oder Vorstellungen zu tun haben, sondern daß wir vielmehr die eine, gleiche Realität erfahren und nur auf zwei einander ergänzende Weisen darüber berichten. Meinst du nicht auch?

AR: Ja, ich glaube, das stimmt. Die Ausdrucksformen und die Metaphysik der beiden Religionen sind völlig verschieden aufgebaut, so daß es wahrscheinlich unmöglich ist, größere Ähnlichkeiten in ihren Denkmustern zu finden, aber ich stelle fest, daß es Ähnlichkeiten gibt, wenn man die Einzelheiten Punkt für Punkt sorgfältig miteinander vergleicht.

BD: Man hat sich im Christentum bisher eigentlich noch nicht damit auseinandergesetzt, und somit ist das hier ein historischer Anfang. Ich meine nicht unbedingt gerade hier in dieser kleinen Hütte in Waipio, obwohl das vielleicht auch

zutrifft. Ich meinte eher, daß unser Gespräch zu einem größeren Prozeß gehört, der noch in seinen Anfängen steckt.

Ich bin sehr froh, daß sich tatsächlich ein Schnittpunkt zwischen unseren Religionen finden läßt. Und wir verraten unser Christsein nicht, wenn wir ihn finden. Mit etwas gutem Willen kann man ihn finden und weiterentwickeln. Ich meine, daß du auch in diesem Punkt recht hast: Er muß entwickelt werden und wird es in der Zukunft zweifellos. Die Christen werden unter anderem unter dem Einfluß der buddhistischen Metaphysik einiges zu überdenken haben.

3 WISSEN, WEISHEIT UND HERZ

NUTZEN UND GRENZEN DES WISSENS



BRUDER DAVID: Wir haben uns bereits darauf geeinigt, daß eine tiefe religiöse Erfahrung ein Loslassen, eine Hingabe an das Nichtwissen erfordert.

Wenn man noch etwas weitergehen will, tut man sicher gut daran, zwischen Wissen und Weisheit zu unterscheiden. Viele aufrichtige Sucher haben sich von ihrem Wissen über das religiöse Leben, die religiöse Lehre und so weiter ablenken lassen. Ihnen sollte man bei aller Sympathie sagen: »Gut, das Lernen macht dir Spaß, aber du suchst Weisheit. Kein noch so umfassendes Wissen wird dir Weisheit verschaffen.«



AITKEN RÔSHI: In diesem Zusammenhang fällt mir Simone Weil¹ ein, besonders ihr Aufsatz »Gedanken über die richtige Verwendung des Schulwissens im Hinblick auf die Liebe Gottes.« in *Das Unglück und die Gottesliebe*.² Sie war im Laufe ihres vielfältigen Werdeganges auch einmal Lehrerin und erzählt in ihrem Aufsatz, wie sie ihre Schüler dazu brachte, aufmerksam zu lernen. So beschreibt sie etwa, daß die Schüler zwar ganz ernste Gesichter machten, wenn sie sie zur Aufmerksamkeit aufrief, aber eigentlich waren sie überhaupt nicht aufmerksam – sie spannten einfach nur die Gesichtsmuskeln an. Da sie genau wußte, welche Qualität von

¹ Simone Weil, namhafte zeitgenössische katholische Philosophin, Aktivistin und Sozialkritikerin.

² *Das Unglück und die Gottesliebe*, mit einer Einführung von T. S. Eliot, Kösel-Verlag, 2. Aufl., München 1961.

Aufmerksamkeit der religiöse Weg erfordert, empfahl sie ihren Schülern, diese Art von Aufmerksamkeit auch auf ihr Studium anzuwenden, in der Hoffnung, einige von ihnen würden dadurch vielleicht später zu Tieferem gelangen. Letztlich kann die intensive Aufmerksamkeit des ernsthaften Studiums eine wertvolle Grundlage für die religiöse Übung sein; das will sie offenbar damit sagen. In diesem Sinn kann der Wissensdurst einfach in einem nächsten Schritt wohl auch zum Streben nach Weisheit führen.

BD: Er ist allerdings bestenfalls eine Vorbereitung. Wissen oder eine hervorragende Aufmerksamkeit führen nicht direkt zur Weisheit.

AR: Das stimmt. Aber ich möchte das Wissen dennoch nicht unterbewerten. Wissen kann einen auf dem Pfad der Weisheit ständig durchdringen.

BD: Das ist sicher sehr wichtig. Ich will hier nur betonen, daß Wissen und das Aneignen von Wissen immer nur Vorbereitung ist und nicht beim nächsten Schritt geradewegs zur Weisheit führt. Um Weisheit zu erlangen, ist eine völlige Kehrtwendung nötig, bei der man dem sogenannten Wissen den Rücken kehrt. Da fällt mir gerade eine Stelle aus dem Kommentar über *Das Hohelied* des hl. Bernhard de Clairvaux¹ ein. Ich kann mich nicht an den genauen Wortlaut erinnern, aber übersetzt besagt sie ungefähr folgendes: Was du erfassen kannst, verleiht dir Wissen. Was *dich* erfaßt, macht dich weise.

AR: Genau! Hier haben wir wieder unser Lied der Drossel und den Schrei des Gecko: Wir werden von ihnen erfaßt, und wir verschwinden. Dôgen Zenji sagte: »Daß das Selbst hervortritt und die zehntausend Dinge bestätigt, nennt man Täuschung. Daß die zehntausend Dinge hervortreten und das

¹ Führender französischer Mönch und Reformator des 11. Jh.s, der später heiliggesprochen wurde.

Selbst bestätigen, ist Erleuchtung.« Das ist genau dieselbe Aussage wie die des hl. Bernhard.

BD: Dieses Erfastwerden ist auch der Kern einer spezifisch benediktinischen Übungsform, der *Lectio divina* oder spirituellen Lektüre. Dieses Lesen dient nicht dem Aneignen von Wissen, sondern dabei soll man sich vom Text ergreifen lassen. Es wird also empfohlen, nicht so viel und so schnell wie möglich zu lesen, sondern ganz im Gegenteil ganz langsam zu lesen und keinesfalls mehr als unbedingt nötig. Wenn das erste Wort einschlägt, ist das besser, als wenn man einen ganzen Satz lesen muß. Man öffnet sich einfach und läßt sich vom Text ergreifen und dahin tragen, wohin er will.

Noch etwas ist mir aus meiner eigenen Erfahrung und Neigung dazu eingefallen, was du darüber gesagt hast, die Weisheit durch Lernen anzureichern. Eine Lektüre, die mich in meiner eigenen spezifischen Spiritualität am meisten beflügelt, ist die Lyrik – es muß nicht unbedingt religiöse Lyrik sein – und auch naturwissenschaftliche Bücher über Astronomie, Botanik und Zoologie, zum Beispiel das Buch von Lewis Thomas *Das Leben überlebt: Geheimnis der Zellen*.

Die Nahrung für die Seele ist sicher von Mensch zu Mensch verschieden, aber meiner Ansicht nach sind lyrische Werke und Bücher über die Natur eine hervorragende spirituelle Nahrung.

AR: Das sehe ich auch so. Ich mag auch weise Kommentare über die Klassiker, Aufsätze oder Abhandlungen von Menschen, die die alten Texte wirklich verdaut haben. So ist mein Interesse für die Tiefen, die sich im Konfuzianismus auftun, erst recht spät von Tu Wei-ming geweckt worden. Neulich habe ich *The Water of Life* von Rita Knipe gelesen, ein Buch, bei dem es mir mit der hawaiianischen Mythologie genauso ergangen ist. Die Autorin ist Jungianerin und hat etwa zehn Jahre lang die hawaiianischen Mythen studiert und verdaut,

um sie dann in ihren Worten aus Jungscher Sicht wiederzu-erzählen.

BD: Das finde ich einen guten Hinweis: Man muß nicht immer die heiligen Urtexte selbst lesen. Anfänger wollen in ihrer Begeisterung oft auf die Urtexte zurückgreifen, und dann sind sie enttäuscht, oder – was ebenso gefährlich ist – sie mißverstehen sie und deuten sie falsch. Es ist mir nie so ganz wohl, wenn jemand den christlichen Glauben annimmt oder ihn neu entdeckt und mir sagt: »Ich bin ja so begeistert, ich lese die Bibel jetzt von A bis Z!« Natürlich ist das früher oder später sehr hilfreich und heilsam, aber wenn jemand im Glauben und in der Praxis noch unerfahren ist, entstehen leicht Probleme, wenn er oder sie die Bibel irgendwo öffnet und ohne Kommentar liest.

AR: Da muß ich noch etwas zur Schattenseite des Wissens sagen. Manche Wissenschaftler – nicht alle, aber doch einige – neigen dazu, ihr Wissen in Schubladen zu verpacken und die Fakten in ihre Weltanschauung einzupassen, die sich nach und nach aus ihrer Lektüre ergibt. Das kann zu einem derart eng vernetzten Gedankengebäude führen, daß eine wirkliche Inspiration nicht mehr möglich ist. Das ist sicher eine große Gefahr. Deshalb haben die alten Meister meiner Religion manchmal gesagt: »Lies nicht!« Ich weiß, daß auch einige amerikanische Zen-Meister vom Lesen abraten.

BD: Auch im Christentum hat es in den vergangenen Jahrhunderten zutiefst kontemplative und anti-intellektuelle Gemeinschaften gegeben. Jetzt ist das anders geworden, aber ich glaube, daß die damaligen Gründe dieselben waren wie die erwähnten. Das wirft eine weitere Frage hinsichtlich von Wissen und Weisheit auf: Es ist zwar *möglich*, daß Wissen als Vorbereitung in Richtung Weisheit führt und später die Weisheit durchdringt und fördert, aber ist es notwendig? Braucht man etwas Intellektuelles, um weise zu werden? Wie

steht es denn mit der Weisheit der Ältesten in den sogenannten primitiven Völkern?

AR: Der Bauer, der so weise ist wie der Boden und die Jahreszeiten, besitzt zweifelsohne eine kosmische Weisheit. In Amerika denke ich dabei an die Amischen Mennoniten und an die Weisheit, die Schriftsteller und Denker wie Wendell Berry auf ihre ganz bodenständige Art erlangt haben. Was ich eigentlich damit sagen wollte, als ich Simone Weil zitierte, war, daß Gelehrsamkeit nicht unbedingt dem Weg zur Weisheit abträglich ist.

BD: Natürlich nicht. Ich möchte nur für die intellektuellen und lernbegierigeren Leser, die sich ein Buch wie dieses vornehmen, klarstellen, daß Wissen nicht unbedingt das Tor zur Weisheit ist und auch ein Hindernis sein kann. Das Entscheidende bei der Suche nach Weisheit – ich will lieber nicht vom »Erwerb« der Weisheit sprechen, weil man sie nicht erwirbt, sondern findet – ist, daß man sich öffnet, um zu empfangen, um erfaßt zu werden, um sich von der Drossel und dem Gecko ergreifen zu lassen.

AR: Um von der Drossel und dem Gecko *in Besitz genommen* zu werden.

BD: Um in Besitz genommen zu werden. Und um davon besessen zu werden. Das geschieht nicht dadurch, daß wir die Hand ausstrecken und nach etwas greifen. In der christlichen Terminologie würde eine solche Erfahrung des Ergriffen- oder In-Besitz-genommen-Werdens unter den Oberbegriff des Übernatürlichen fallen. Das hat nichts mit Okkultem zu tun. Grundsätzlich nennt man den göttlichen Bereich übernatürlich; alles andere ist einfach natürlich. Um Vorstellungen wie solche von einer Art zweistöckigem Universums zu vermeiden – wobei das Göttliche oben und das Gewöhnliche unten wäre – und um dennoch diese traditionelle Unterscheidung beizubehalten, betrachte ich alles als natürlich, was wir

erfassen können, und das als das Übernatürliche, was uns erfaßt.

Im Alltag haben wir es allermeistens mit Dingen zu tun, die wir irgendwie erfassen können. Natürlich gibt es auch immer Dinge, die wir intellektuell nicht erfassen können, weil wir es nicht gelernt haben. Das ist etwas anderes. Ich bin mechanisch völlig unbegabt und verstehe daher nicht einmal, wie ein Klo funktioniert. Im Augenblick liegt das jenseits meines Fassungsvermögens. Aber ich weiß, daß ich es früher oder später wenigstens theoretisch erfassen könnte. Das gehört zum Bereich des Natürlichen. Das Übernatürliche ist etwas, das wir definitionsgemäß nicht erfassen können und das uns erfaßt. Ich glaube, daß dieses Übernatürliche eine Realität ist, die zum Erfahrungsschatz eines jeden gehört.

AR: Ich denke, daß die Vorsilbe »über« in »übernatürlich« für den Laien schon auf ein zweistöckiges Universum hinweist. Aber ich denke auch, daß wir deine Terminologie akzeptieren und sagen können, daß die Erfahrung der Drossel, die mich ergreift und in Besitz nimmt, übernatürlich ist.

BD: Ich würde sagen, daß du mit der Aussage: »Die Drossel ergreift mich und nimmt mich in Besitz« ausdrückst, wie du mit dem Übernatürlichen in Berührung kommst. Das ist auch alles, was es je zu erhoffen gäbe: Daß wir sagen können, wie wir damit in Berührung gekommen sind.

AR: Um es mit den Worten eines meiner Schüler auszudrücken: »Als ich mich im Bett umdrehte, war überhaupt nichts da.«

BD: Das war eine Begegnung mit dem Übernatürlichen.

AR: Im Buddhismus würden wir sagen, daß das nur natürlich ist.

BD: Nur deutest du übernatürlich als etwas, was über dem Natürlichen liegt, aber das Wort kann auch noch anders verstanden werden. *Über* heißt »über uns«, aber es kann auch

einfach eine Verstärkung sein. So sagen wir etwa, daß jemand glücklich und ein anderer übergücklich ist, und damit meinen wir, daß er glücklicher ist als der erste. In diesem Sinn kann auch eine Erfahrung natürlich sein und eine andere übernatürlich. *Natürlich* kommt vom lateinischen *natura*, was abgeleitet ist von *nasci*, geboren werden. In dem Sinn, den ich meine, ist das Übernatürliche näher an der Geburt, der Quelle, aus der alles entspringt, als das Natürliche.

HERZENSgegenwart

BRUDER DAVID: Ich glaube, daß es eine Parallele zwischen dem *Übernatürlichen* in diesem Sinn und dem Wort *Intimität* gibt, das du als Synonym für *Erleuchtung* oder *Erkenntnis* im chinesischen Zen-Buddhismus erwähntest. Es ist das Gegenteil von Trennung oder Entfremdung. In diesem Zusammenhang möchte ich eine Frage aufwerfen, von der einer deiner Schüler meinte, wir sollten sie in unserem Gespräch besprechen. Die Frage betrifft das Herz. Er sagte: »In all den Jahren, in denen ich Zen geübt habe, habe ich viele Menschen meditieren sehen, und ich habe festgestellt, daß strenge Übung nicht unbedingt dazu führt, daß sie mit dem Herzen dabei sind. Oft überwiegen Macht, *Hara*¹ oder sonst etwas. Es gibt Meditierende, die überhaupt keine Herzlichkeit ausstrahlen.« Ist Herzlichkeit oder mit dem Herzen dabeisein, nennen wir es einmal Herzensgegenwart, ein Ziel im Zen? Und wo ist es einzuordnen?

AITKEN RÔSHI: Wenn *Herz* in diesem Sinne aufgefaßt wird,

¹ Japanischer Begriff (wörtlich Bauch oder Eingeweide), mit dem gewöhnlich die eigene Mitte und Quelle der Kraft bezeichnet wird. Im Zen wird damit besonders der Unterleib als der körperliche Mittelpunkt der Übung bezeichnet.

ist Herzensgegenwart sicher auch ein Ziel der Zen-Praxis, aber in vielen Zen-Zentren wird Hara stärker betont. Hara ist die Macht, die in der tiefen Konzentration frei wird, die entsteht, wenn man sich in die eigene Bauchhöhle versenkt, und wie jede Macht kann sie zum Guten oder Schlechten verwendet werden. Es steht außer Frage, daß diese Macht in bestimmten Zen-Zentren auf den Wettbewerb in der Welt projiziert wird – in den Kriegskünsten auf harmlose Weise oder durch die Manipulation anderer zu deren Schaden. Solche Dinge kommen mir höchst zweifelhaft vor, und ich selbst habe von Anfang an besonders darauf geachtet, aufzunehmen und hinzuhören, zuzulassen, daß das andere mich in Besitz nimmt, nur das Lied der Drossel auf meinem Kissen sitzen zu lassen. Wenn du willst, ist mir Intimität das wichtigste und nicht Macht.

BD: Könntest du bitte näher ausführen, was du unter Herz verstehst. Im Christentum entspricht das Herz auf der höchsten Ebene dem, was wir Zuhause nannten oder den gemeinsamen Boden, den wesentlichen Boden, den Bereich der wahren religiösen Erfahrung.

AR: Roger Corless¹ nennt es den Ort unter dem Baum.

BD: Ja, genau dieser Ort wäre das Herz. Das stimmt mit dem überein, was du eben sagtest, weil das Herz das Organ des innigsten Zuhörens ist. Mit den Ohren hören wir nur die Schallwellen der Drossel. Die Drossel so hören, daß du sie auf deinem Übungskissen hörst, heißt mit dem Herzen hören.

AR: Dadurch bekommt die Drossel eine Stange, auf der sie sich niederlassen kann.

BD: Gut, das Herz ist also die Sitzstange für die Drossel.

¹ Zeitgenössischer englischer Wissenschaftler, der sich aktiv am buddhistisch-christlichen Gespräch beteiligt. Autor des Buches *Vision of Buddhism: The Space under the Tree*.

Wenn wir im biblischen Sinn von Herz sprechen, meinen wir den ganzen Menschen: Intellekt, Willen, Gefühl, Körper und Geist – nicht nur die Gefühle. Im Sinn, der hier gemeint ist, steht das *Herz* für den ganzen Menschen. Dabei schwingen starke emotionale Untertöne mit, weil es den ganzen Menschen betrifft; wenn wir gewöhnlich über jemanden sprechen – und das trifft besonders auf unseren Kulturkreis zu –, lassen wir sämtliche Gefühlsaspekte dabei aus.

Jedenfalls ist unser gemeinsamer Boden, in einen christlichen Begriff gefaßt, das Herz Jesu. Es ist das Herz der Welt, das Herz des Universums, es ist das, was du findest, wenn du in die Tiefen deines eigenen Herzens hinabsteigst. Es ist das innerste im Herzen, das Herz aller Herzen. Wenn wir wirklich das Herz aller Herzen erreichen, sind wir an dem Ort angekommen, wo alle Herzen eins sind, an dem Ort, den wir Herz Jesu nennen und wo unser Herzschlag der Herzschlag des Universums ist. Wenn man es Herz nennt, verändert das die Übung, weil es alles erwärmt. Es kommt oft vor, daß Christen in ein Zen-Zentrum gehen und sich dort sehr wohl fühlen, weil sie in der Übung alles finden, was sie schon lange suchten, aber sie vermissen die persönliche Wärme.

AR: Ja, das trifft wahrscheinlich zu – in manchen Zen-Zentren mehr als in anderen.

BD: Glaubst du, daß das Bedürfnis nach Wärme und einem persönlichen Aspekt in der Übung berechtigt ist?

AR: Sicher. Die Praxis des Zen ist von Natur aus eher karg. Mit solchen Übungen wie dem schweigenden Sitzen und dem Sesshin, das eine Woche dauert, in der nicht gesprochen wird, müssen wir schon darauf achten, etwas einzubauen, was die Intimität fördert. Nach einem Treffen zum Beispiel, bei dem es um geschäftliche Angelegenheiten geht, halten wir einander immer an den Händen. Wenn wir einander grüßen,

tun wir das mit *Gassho*.¹ Nach jedem Zusammenkommen zum Zazen in der Gruppe treffen wir uns zwanglos zum Tee und Gespräch.

BD: Das paßt auch gut zu dem, was wir vorhin über den kosmischen Christus sagten. Ich glaube, daß ich deshalb solche Schwierigkeiten mit deiner Frage: »Kann der kosmische Christus sich selbst zerstören? Kannst du diese Vorstellung loslassen?« hatte, weil ich dahinter die Frage hörte (vielleicht habe ich das auch nur projiziert): »Kannst du die persönliche Beziehung zum kosmischen Christus loslassen?« Es fällt mir überhaupt nicht schwer, den Begriff – jeden Begriff – loszulassen, und wie wir auch schon ausführlich besprochen haben, stimme ich dir auch zu, daß der Begriff oder dessen Realität sich selbst zerstören. Damit habe ich keine Schwierigkeiten.

Aber andererseits ist die Idee des kosmischen Christus, die Idee, daß man eine persönliche Beziehung zum Allerhöchsten haben kann, so eminent wichtig! Können wir auch das noch loslassen? In Zusammenhang mit dem Herzen kann ich jetzt sagen, daß wir auch die Vorstellung einer persönlichen Beziehung loslassen können, weil sie immer noch im Kopf stattfindet und eine Spiegelung ist, etwas, was man im nachhinein über die Erfahrung sagen oder fühlen kann.

Trotzdem scheint es mir, daß christliche Begriffe und Bilder wie das Herz Jesu etwas über die Erfahrung aussagen, was in anderen Traditionen – darunter möglicherweise auch im Zen – nicht deutlich wird, nämlich daß die persönliche Beziehung zum Allerhöchsten als eine gegenseitige Beziehung erfahren wird. Das geht weit über irgendwelche durch Nachdenken gewonnenen Vorstellungen, Begriffe oder Terminolo-

¹ Wörtlich: aneinandergelegte Handflächen. Zen-Begriff für die traditionelle asiatische Geste des Grußes, der Ehrerbietung und Dankbarkeit.

gien hinaus. Das ist einfach eine Erfahrung. Und das Entscheidende dabei ist: Es ist sowohl eine metaphysische Erfahrung (und um diesen Aspekt geht es mir hier eigentlich nicht) als auch eine Erfahrung, die innig mit der Praxis verwoben ist. Ich habe so das Gefühl, daß das in der Frage unseres Freundes über die Herzensgegenwart mitschwingt.

Laß mich noch etwas näher darauf eingehen. Um dieses Gefühl einer persönlichen Beziehung zum Höchsten auszudrücken, bezeichnet man in der christlichen Terminologie die Stille, das ganz Andere als Vater, Mutter, Freund, Gemahl oder Geliebten. Wir drücken diese Beziehung zum Allmächtigen in menschlichen Begriffen aus. Ich weiß nicht, ob das aus deiner Sicht irgendwie dazupaßt, aber wenn wir das Bild der drei Körper des Buddha nehmen und der vielfältige, einmalige Körper den reinen, klaren, leeren Körper als Freund oder Geliebten bezeichnet, dann wird das Ganze durch den glückseligen, harmonischen Körper, den wir den Heiligen Geist nennen, lebendig.

AR: Aus buddhistischer Sicht ist Sambhogakâya, der harmonische Körper, das Bindeglied zwischen dem reinen, klaren Dharmakâya und dem vielfältigen, einmaligen Nirmânakâya. Es besteht hier also tatsächlich eine Übereinstimmung.

BD: Das muß ja so sein, wenn sowohl der Zen wie das Christentum – wie alle anderen Religionen auch – Wege sind, um von unserem elementaren Menschsein zum höchstentfalteten Menschsein zu gelangen. Es ist unmöglich, daß etwas so Tiefes und Zentrales in der einen Religion in der anderen nicht vorhanden wäre. Es muß irgendwie dasein, auch wenn man es anders benennt, und dieses »anders« ist auch sehr gut und wünschenswert.

AR: Zusammenfassend und so einfach wie möglich ausgedrückt, kann man also sagen: Wir haben festgestellt, daß es im Christentum ein viel wärmeres persönliches Gefühl der Be-

ziehung zum Allerhöchsten gibt als im Buddhismus. Das wirkt sich so aus, daß Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, Dienst und Mission im Christentum betont werden. Die andere Seite der Medaille ist die eher metaphysische, man könnte sagen, die kühle Seite, die im Buddhismus sehr stark und viel stärker als im Christentum entwickelt ist.

Im *Pi-yen-lu*¹ geht es in einer aufschlußreichen Geschichte um ebendiese Wärme: Ch'ang-sha, ein chinesischer Zen-Meister aus der Frühzeit, ging in den Hügeln spazieren. Als er zurückkam, empfing ihn der Mönchsälteste am Tor und fragte: »Wo wart Ihr spazieren?«

Ch'ang-sha erwiderte: »Ich bin in den Hügeln herumgestreift.«

»Wohin seid Ihr gegangen?« fragte der Mönch. Die chinesische Redewendung lautet: »Wohin seid Ihr gegangen, von wo kehrt Ihr zurück?«, was im Buddhismus tiefere Bedeutungsebenen hat. Eigentlich geht es dabei um das Kommen und Gehen der ganzen Welt.

Ch'ang-sha sagte: »Zuerst ging ich dem Duft der Kräuter nach; dann kehrte ich zurück, den fallenden Blütenblättern folgend.«

Der Mönchsälteste antwortete: »Das klingt sehr nach Frühling.«

Diese Antwort des Mönchs war eine ziemliche Herausforderung, und Ch'ang-sha beendete das Gespräch mit der viel-sagenden Bemerkung: »Es übersteigt wirklich den Herbsttau, der von den Lotosblüten tropft.« Das ist eine poetische Umschreibung der Tatsache, daß im Zen-Buddhismus dem Frühling mit seiner Wärme, mit den Blumen und seinen Düften, mit der Harmonie der Natur und den Menschen in der Natur der Vorzug gegeben wird.

¹ *Pi-yen-lu*, vgl. Fußnote S. 46, 36. Beispiel.

BD: Mit anderen Worten, dem gesamten Bereich des Herzens. Es gibt ihn also. Würdest du mir beipflichten, daß er – wenigstens in der heutigen Praxis – zuwenig betont oder entwickelt wird?

AR: Ja, das kann man schon sagen.

BD: Ich denke, wir sollten auch die andere Seite betrachten, die christliche Schwäche hinsichtlich des »kühlen« Aspekts. Ich denke, daß man im Rahmen unseres Gesprächs festhalten sollte, daß das, was wir Christen unter Theologie verstehen – was wörtlich Worte oder Lehren über Gott bedeutet –, in Wahrheit beinahe ausschließlich aus Lehren über Gott besteht, die durch Jesus Christus, von Jesus Christus und aus der Sicht Jesu Christi bekannt geworden sind. Im Glaubensbekenntnis wird Gott in der ersten Hälfte des ersten Satzes erwähnt, danach aber nicht mehr: »Ich glaube an einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde ...«, und dann wird Gott nur noch nebenbei erwähnt.

Wir *wenden* uns *an* Gott, aber es wird fast nichts *über* Gott ausgesagt.

Mir scheint, man könnte die buddhistische Metaphysik die fehlende Theologie Gottes nennen, die Theologie der Stille. Du hast vorhin gesagt, man solle nicht fälschlicherweise denken, Zen-Buddhismus – oder auch Buddhismus im allgemeinen – betone ausschließlich die Stille oder Leere und nicht das Wort, Dinge oder Einzelheiten. Das stimmt offensichtlich nicht, aber darin, wie die Buddhisten mit der Stille umgehen und sich innerhalb des Wortes auf die Stille konzentrieren, liegt etwas außerordentlich Wertvolles. Das Wort ist Stille, die zu Wort gekommen ist. Wenn man vergißt, daß das wahre Wort aus der Stille kommt und uns in die Stille zurückführt, wird das Gespräch zu einer Plauderei und – allgemeiner betrachtet – wird das Leben oberflächlich. Darum erscheint mir das buddhistische Augenmerk auf dem Schweigen innerhalb

des Wortes außerordentlich wertvoll. Der Buddhismus ent-rätselt die Stille um die Stille.

AR: Im Zen-Buddhismus liegt das Hauptaugenmerk auf der Stille innerhalb der Worte. In einem langen Gedicht aus der Frühzeit des Zen, dem *Cheng-tao-ke*¹, finden sich folgende Zeilen: »Es spricht in der Stille, im Reden hörst du sein Schweigen.« Das heißt, daß das Wesentliche in der Stille zutage tritt – und ebenso beim Reden. Diese Tatsache offenbart sich besonders beim onomatopoetischen Sprechen, also bei der Lautmalerei, in Worten wie etwa *busch*, *busch* oder *bauz*, die einen Laut direkt wiedergeben. Im Buddhismus haben wir auch Redewendungen, die man als »Kehrworte« bezeichnet und die etwas direkt benennen. Sie sind selbst der springende Punkt.

BD: Hast du ein Beispiel dafür?

AR: Natürlich. Es gibt eine bekannte Geschichte von Ma-tsu und Pai-chang, die miteinander spazierengingen und eine Wildente aufscheuchten. »Was war das?« fragte Ma-tsu.

Pai-chang sagte: »Eine Wildente.«

»Wohin ist sie geflogen?« hakte Ma-tsu nach.

»Sie ist weggefliegen«, antwortete Pai-chang.

Daraufhin kniff Ma-tsu Pai-chang in die Nase. Pai-chang schrie auf vor Schmerz, und Ma-tsu sagte: »Wie wäre sie jemals weggefliegen?«²

Das sind die »Kehrworte«, die auf die wirkliche Ente hinwiesen und Pai-chang zur Erkenntnis brachten.

BD: Das stimmt wieder mit dem überein, was wir gestern sagten: Wir sollten Nachdenken nicht mit Leben verwech-

seln. Denken ist nur eine zweite Phase, in der wir über das Leben nachdenken.

AR: Aber das bis zum Höchsten. Und dieses Höchste ist der Bereich der Verwirklichung.

¹ »Lied von der Verwirklichung der Wahrheit« (japanisch Shôdôka) des chinesischen Zen-Meisters Yung-chia Hsüan-chüeh aus dem 7. Jahrhundert.

² Die Geschichte ist das 53. Beispiel im *Pi-yen-lu*.

4 TRENNENDES UND VERBINDENDES ZWISCHEN DEN RELIGIONEN

VERSCHIEDENE SCHWERPUNKTE



AITKEN RÔSHI: Als ich nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan war, fiel mir auf, daß Japaner gerne Testfragen stellen wie: »Wer ist der berühmteste Amerikaner?« (Wenn ich antwortete: »Henri David Thoreau«, waren sie sehr verblüfft, weil sie offensichtlich jemanden wie George Washington oder Abraham Lincoln erwartet hatten.) Nachdem ich eine ganze Reihe solcher Testfragen gehört hatte, fing ich selbst an, solche Fragen zu stellen, und unter anderem fragte ich: »Was halten Sie vom Christentum?« Die meisten Antworten fielen etwa so aus: »Das Christentum hat uns gelehrt, wie man die Jugend erzieht und wie man sich mit einem öffentlichen Gesundheitswesen und sozialen Dienstleistungen um das Wohl der Menschen kümmert. Aber was das Christentum selbst angeht, davon verstehe ich nichts.«

Mir scheint, daß man aus dieser kleinen Geschichte einiges lernen kann, und zwar sowohl über den Buddhismus wie über das Christentum. Zum einen zeigt sie auf, daß die buddhistische Lehre und Erfahrung im Lauf der Geschichte nur sehr mangelhaft zu einem sozialen Denken geführt hat. Weder in Japan noch in Ostasien generell sind daraus soziale Einrichtungen wie im Westen entstanden. Etwas hat gefehlt, was man ein soziales Evangelium nennen könnte.

Wahrscheinlich gibt es viele Gründe dafür, und keiner von ihnen bietet eine ausreichende Erklärung. In den Anfängen war der Buddhismus in Indien ein jenseitiger Weg. Als er in

Ostasien eingeführt wurde, wurde er in einer Kultur mit einer großen Staatsmacht, wo andere Religionen bereits Fuß gefaßt hatten, gerade nur geduldet. Den buddhistischen Oberhäuptern wurde empfohlen, zu kuschen und das Kaiserhaus zu unterstützen. In den meisten Fällen zogen sich die Buddhisten in ihre klösterlichen Enklaven zurück und traten nur mit großem Mißtrauen über diese Grenzen hinaus, die sie zur Erhaltung der Religion selbst gezogen hatten. Aber wie gesagt, das erklärt noch nicht alles.

Im Christentum hingegen verlangte es die Lehre Jesu, daß Christen das Kreuz aufnehmen und ihrem Erlöser folgen sollten, und das bedeutet, daß sie das Kreuz der Menschheit und der Welt aufnehmen sollten. Wenigstens verstehe ich es so. Unglücklicherweise hat diese ernstliche Verpflichtung zum Dienst am Nächsten dazu geführt, daß der Weg zur tiefen religiösen Erfahrung Jesu, die sicherlich auch einer ganzen Anzahl seiner nächsten Nachfolger zuteil geworden war, darüber beinahe völlig außer Sicht geriet. Dieser Weg war nicht klar ausformuliert worden.



BRUDER DAVID: Ich nehme an, daß deine japanischen Freunde mit der Aussage: »Aber was das Christentum angeht, davon verstehe ich nichts« wohl meinten, daß sie noch nie mit den christlichen Lehren in Berührung gekommen waren. So viele Institutionen sind entstanden, so viele Aktivitäten werden angeboten, und der erzieherische Aspekt wird so sehr betont, daß auch diejenigen, die das Christentum nach Japan brachten, wohl plötzlich wie auf Glatteis gegangen wären, wenn man sie unvermittelt gefragt hätte: »Was hat denn Jesus eigentlich gelehrt?«

Kirchenleute fragen sich nicht oft, was Jesus lehrte. Die Frage, was *über* Jesus gelehrt werden soll, wird viel öfter gestellt. Damit will ich nicht sagen, daß die Christen zweitausend Jahre lang gelebt haben, ohne zu wissen, was Jesus lehrte.

Millionen von Menschen waren bis zu einem gewissen Grad mit seiner Lehre vertraut. Aber seine Lehre war ganz eindeutig nicht das wichtigste. In christlichen Institutionen stand immer das, was über Jesus gelehrt werden sollte, an erster Stelle, und nicht, was Jesus über das menschliche Leben und Gott gelehrt hat. Wie konnten denn dann die Japaner wissen, was das Christentum ist, wenn diese Frage selbst für Christen nicht im Mittelpunkt stand?

AR: Somit gibt es also in beiden Überlieferungen eindeutige Schwächen, aber auch Stärken.

BD: Hast du denn eine klare Vorstellung davon, was Jesus lehrte, im Unterschied zu dem, was die Kirche später *über* Jesus lehrt?

AR: Ja. »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Mk 12,31).

BD: Das ist in den letzten zweitausend Jahren der Geschichte des Christentums wohl Millionen von Malen wiederholt worden, aber es ist nur die auf einen kleinen – sehr wichtigen – Punkt ihrer Ethik reduzierte Botschaft Jesu. Es ist auch sehr aufschlußreich, daß das, was die meisten – einschließlich Christen – von der Lehre Jesu kennen, gerade diese moralische Seite ist.

AR: Aber diese moralische Seite ist ein Ideal und eine Überzeugung, die aus der Erfahrung entstanden ist. Die Erfahrung hinter »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« kann nichts anderes sein als die Erfahrung, daß der andere niemand anderer ist als ich.

BD: Genau. Auch in der ausgesprochen theistischen Kultur, in der Jesus lebte und lehrte, wußten die Mystiker, daß der einzelne mit allen andern und mit Gott eins ist, aber die Hauptströmung des Christentums hat diese mystische Überlieferung aus den Augen verloren. Das ist ein weiterer Grund für den Graben zwischen dem Christentum und Zen.

AR: Ist es im Christentum nicht auch ein bißchen ketzerisch,

wenn man sagt, Gott sei kein anderer als man selbst? Würde so etwas nicht als höchste Anmaßung verstanden?

BD: Nein, überhaupt nicht. Es ist die größte Demut. Die größte Anmaßung wäre zu sagen: »Ich bin Gott.« Die größte Demut hat Piet Hein im folgenden kleinen Gedicht auf den Punkt gebracht:

*Who am I
to deny
that maybe
God is me?*¹

Aufs Wesentliche reduziert kommt das dem sehr nahe, was Jesus lehrte und wie er es lehrte.

Jesus ging nicht hin und sagte: »Hier ist meine Botschaft, die ich euch von Gott bringe.« Er redete nicht wie die Propheten, die sagten: »So spricht der Herr.« Statt dessen lehrte er durch Gleichnisse und fragte: »Wer unter euch weiß das denn nicht?« Mit anderen Worten verlegte er die Autorität seiner Lehre in die Herzen seiner Zuhörer. Er stützte seine Lehre auf die höchste göttliche Autorität, die in den Herzen seiner Zuhörer und in der Tiefe unseres Herzens spricht. »Das weißt du doch schon, nicht wahr? Und jetzt handle danach«, das wollen uns die Gleichnisse im Grunde sagen. Sie erwischen uns gleichsam dabei, daß wir zugeben müssen, die Wahrheit bereits zu kennen. Die Art, wie Jesus lehrte, paßte vollkommen zu seiner Botschaft.

AR: Den Gedanken, daß Gott wir selbst sind, hat Hakuin Zenji folgendermaßen buddhistisch ausgedrückt: »Dieser Körper ist der Buddha.«²

¹ Etwa: Wer bin ich denn, / in Zweifel zu ziehn, / daß womöglich / Gott ich ist.

² Aus seinem *Lobgesang des Zazen*. Siehe Fußnote S. 32.

BD: Ich glaube, ich verstehe, was du meinst, aber so, wie du es sagst, könnten manche meinen, daß du die Begriffe »Buddha« und »Gott« gleichsetzt.

AR: Nein, ganz und gar nicht. Ein Satz wie »Dieser Körper ist der Buddha« ist von der Hauptbotschaft des *Diamant-Sutra* nicht zu trennen: daß der Buddha nicht der Buddha ist und deshalb Buddha genannt wird. Es gibt überhaupt keinen Begriff, keinen Archetypus, keinen Gedanken im Zen-Buddhismus, der sich nicht selbst zerstören würde, einschließlich »Buddha«.

DER ERLÖSER UND DER WEISE

BRUDER DAVID: Vielleicht sollten wir uns einmal die beiden Begriffe *Erlöser* und *Buddha* vornehmen und die zugespitzte Frage stellen: »In welchem Maße ist der Buddha ein Erlöser und der Erlöser Jesus Christus ein Erleuchteter oder Buddha?«

AITKEN RÔSHI: Im selben Text, den ich im Zusammenhang mit der Stille bereits erwähnte, dem *Cheng-tao-ke*, wird Buddha als König der Ärzte bezeichnet, mit anderen Worten, als der beste Arzt, als einer, der die Leiden aller Wesen behandeln kann. Außerdem gibt es eine unter den verschiedenen Darstellungen des Buddha, auf der er ein Medizinfläschchen in der Hand hält und die man den »heilenden Buddha« nennt. Damit ist gemeint, daß wir den König der Ärzte fragen sollen, wie wir unsere Leiden behandeln sollen, und nicht, daß der König der Ärzte spontan zu uns kommt. Das ist möglicherweise ein Unterschied zwischen den beiden, zwischen dem Erlöser und dem Weisen.

BD: Alles hängt natürlich von der Frage ab, was »erlösen«

heißt. Als ich einst von Eidô Rôshi¹ unterwiesen wurde, unterschied er zwei Verwendungen des Wortes *erlösen* oder retten [*save*]. Einerseits sagen wir, daß wir jemanden vor dem Tod des Ertrinkens retten, wenn wir ihn aus dem Wasser ziehen und sein Leben retten. So fassen es die meisten auf, wenn sie Jesus Christus als Retter oder Erlöser bezeichnen. Andererseits wird das englische Wort *save* in Redewendungen wie etwa: »Wasser sparen«, »Energie sparen« in einem anderen Sinn verwendet, demzufolge nichts vergeudet werden soll oder, positiv ausgedrückt, daß man sich des Wertes eines jeden Wassertropfens und jedes Fünkchens Energie vollkommen bewußt ist und damit kundtut, wie wertvoll diese Dinge sind.

In beiden Bedeutungen scheinen mir sowohl Buddha als auch Jesus Erlöser zu sein. Als Erleuchter und Lehrer retten sie uns im ersten Sinn vor dem Irrtum: Sie ziehen uns aus den Illusionen und Fehlvorstellungen, in denen wir uns verirrt haben. Im Falle Jesu ist es klar – wenn wir die Evangelien betrachten, und zwar nicht das, was wir über Jesus lehren, sondern seine Lehre selbst –, daß er auch ein Erlöser im zweiten Sinne ist. Zum Wesentlichen in seinem Leben hatte es schon immer gehört, schon lange, bevor er am Kreuz starb, daß er den Wert jedes einzelnen Menschen betonte, sehr zum Verdruß der Obrigkeit, die Sünder, Huren und Steuereintreiber gerne herabsetzte. Er bestätigte den Wert aller Menschen als Menschen und erlöste sie dadurch, daß er ihre Selbstachtung rettete und sie dazu brachte, auf eigenen Füßen zu stehen; er befreite sie aus der unausgesprochenen Übereinkunft der damaligen Gesellschaft, aus Vorurteilen, die sich leider bis in die heutige Zeit kaum verändert haben.

¹ Der zeitgenössische Lehrer der Rinzai-Schule Eidô Shimano. Bruder David fing unter seiner Anweisung an, Zen zu üben, als die beiden junge Mönche waren. Siehe dazu auch den Hinweis auf Eidô Shimani (Tai Shimano) im Vorwort.

AR: Der Buddha ist natürlich du und ich, und das erste der vier Gelübde, die überall auf der Welt von Buddhisten wiederholt werden, ist dieses: »Die Lebewesen sind zahllos, ich gelobe, sie alle zu retten.« Wörtlich übersetzt heißt es: »Ich gelobe, sie hinüberzuleiten.« Damit ist gemeint, sie über den Strom des Leidens hinüberzuleiten und das Ufer der Erleuchtung erreichen zu lassen. Das ist das Gelübde Buddhas und unser Gelübde, alle Menschen, eigentlich alle Lebewesen, so zu wandeln, daß es ihnen möglich wird, das zu erreichen, was du das Übernatürliche nennen würdest.

BD: Aus was also würde dieser Prozeß des Rettens, Erleuchtens oder Hinübergeleitens allen Lebewesen helfen herauszukommen und wohin zu gelangen?

AR: Aus einer selbstsüchtigen Beschäftigung mit Dingen, die T. S. Eliot¹ in seinen *Präludien* »Gewißheit ihrer selbst gewiß« nennt, bei denen wir »mit dicken Fingern dicke Pfeifen stopfen«, also Tod, Sex, Steuern und so weiter; daraus erwachen wir zur Erkenntnis, daß die Wirklichkeit weit und grenzenlos ist und zahllose Eingänge hat.

BD: Wie du es eben ausgedrückt hast, bezieht es sich nur auf die Errettung der Menschenwesen. Wie drückst du es aus, damit es alle Lebewesen, auch die Spinnen, Usambaraveilchen und alles andere einschließt?

AR: In Hawaii hält im Winter kein Frost die Zahl der Insekten in Schach; wir haben also massenhaft Krabbeltierchen, und in den Tempeln sind wir dazu übergegangen, große Kakerlaken einfach zu packen, sie zur Tür zu tragen und sie mit dem Satz hinauszuwerfen: »Viel Glück!« Ein Freund sagt jedesmal, wenn er sich genötigt fühlt, eine Kakerlake zu erschlagen: »Mehr Glück fürs nächste Mal!«

¹ T. S. Eliot, *Werke 4, Gesammelte Gedichte 1909–1962, Prufrock und Weitere Wahrnehmungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1972/88, S. 9 (hier frei übersetzt).

BD: Und das rettet die Kakerlake?

AR: Ganz bestimmt.

BD: Durch den guten Wunsch oder, anders gesagt, die Energie, die ihr zukommt?

AR: Eigentlich ist es im Buddhismus ganz klar – außer vielleicht in der Reine-Land-Schule (und über diesen Zweig kann ich nichts sagen), daß alle von Anfang an gerettet sind. Der Buddha soll zur Zeit seiner großen Erleuchtungserfahrung gesagt haben: »Alle Wesen sind der Tathāgata« (wörtl.: der so Dahingelante), das heißt, alle sind erleuchtet, und er fuhr fort: »Nur ihre Täuschungen und Vorurteile verhindern, daß sie diese Tatsache erkennen.« Der König der Ärzte nimmt es also auf sich, uns daran zu erinnern, daß wir uns durch unsere Vorurteile begrenzen. Hebe diese Vorurteile auf, und du siehst, daß alle Wesen der Buddha sind.

BD: Wenn wir uns eingehender damit befassen wollen, was Erlösung im christlichen Sinn bedeutet, müssen wir dort beginnen, wo ich eben ansetzte: bei der Aussage, daß Jesus die Menschen rettete, lange bevor das Kreuz in Sicht war. Er rettete die Menschen, indem er sie dazu brachte, auf eigenen Füßen zu stehen. In diesem Sinn verstanden seine Zeitgenossen ihn als Retter. Er gab ihnen ihre Selbstachtung und ihre tiefste Beziehung zurück – die Beziehung zu Gott, zum Allerhöchsten –, indem er sie daran erinnerte, daß sie nie verlorengegangen war. Jesus sagte nicht: »Hier hast du etwas, ich gebe es dir« oder: »Ich vergebe dir deine Sünden.« Jesus sagte: »Deine Sünden sind vergeben«, mit der implizit darin enthaltenen Frage: »Weißt du das denn nicht?« Es waren seine Gegner, die sagten: »Wer ist dieser Kerl, der den Leuten die Sünden vergibt? Nur Gott kann Sünden vergeben.«

Natürlich sahen die politischen und autoritären religiösen Obrigkeiten seiner Zeit nicht gerne, daß er Menschen auf diese Weise rettete, genauso wenig, wie ihre heutigen Ent-

sprechungen in Mittelamerika keinen gerne sehen, der den Menschen dort hilft, auf eigenen Füßen zu stehen. Auch wenn man die Evangelien als spätere Berichte über Geschehnisse, die sich eine geraume Zeit davor zugetragen hatten, betrachten muß, so geht doch ziemlich deutlich daraus hervor, daß seine rettende Aktivität zum Kreuz führte und daß Jesus das Kreuz willentlich als ein freies, bereitwilliges Opfer für seine Sache, für das, wofür er einstand, und auch als Geste des Gottvertrauens auf sich nahm.

Nachdem er von der etablierten Gesellschaft aus dem Weg geräumt worden war, erkannten seine Nachfolger – auch wenn sie zuerst tief bestürzt waren und in alle Winde zerstreut wurden –, daß ein solches Leben nicht mehr auszulöschen war. Und das nennen wir die Auferstehung. Sie wird uns in mythischen Bildern überliefert, und wir können den Geschehnissen nicht nachgehen, um festzustellen, was historisch wirklich geschah; um das geht es uns auch nicht. Wichtig ist offensichtlich, daß er starb und dennoch lebt. Wir können das nicht dadurch belegen, daß wir zweitausend Jahre zurückgehen, sondern es ist vielmehr etwas, das heute in zahllosen Lebensgeschichten geschieht und erfahrbar ist: Er hat uns befreit. Christus lebt in denen, die seinem Weg folgen, und sie leben in ihm. Das ist die höchste Art der Rettung. Sie leben durch sein Leben und werden ihrerseits Retter für andere.

Heutzutage ist mir noch keiner begegnet, dem es Schwierigkeiten gemacht hätte, das zu verstehen, aber viele haben enorme Probleme mit der Auffassung, daß »er für unsere Sünden gestorben ist«, wie man im Kindergottesdienst lehrt. Jesus lebte und starb, um der Entfremdung von unserem wahren Selbst ein Ende zu setzen, der Entfremdung von anderen und von der allerhöchsten Wahrheit. Er hat für dieses Ziel gelebt und mußte sterben, weil er entsprechend lebte. In diesem Sinn ist er »für unsere Sünden« gestorben. Unglück-

licherweise ist das über die Jahrhunderte hinweg in einer beinahe juristischen Sprache übermittelt worden, als wäre es eine Art von Transaktion oder ein Handel mit Gott: Es gab einen Graben zwischen uns und Gott, und jemand mußte dafür aufkommen. Diese ganzen Geschichten können wir vergessen. Das juristische Bild scheint anderen Generationen geholfen zu haben. Schön und gut. Alles, was hilft, ist in Ordnung. Aber wenn es zum Hindernis wird wie heute, sollten wir es vergessen. Wir brauchen diese Sprache nicht zu sprechen. Wir können die Dinge ruhig so beschreiben, wie ich es eben getan habe.

AR: Deine lebendige Darstellung macht es ganz deutlich, wie die Lebensgeschichte Jesu formgebend für das Christentum war. Genauso hat sich der Buddhismus aus der Lebensgeschichte des Buddha gebildet, und im Leben des Buddha kann man Parallelen zum ständigen Bestreben Jesu finden, die Menschen auf die eigenen Füße zu stellen. Nur hat das große Ereignis im Leben des Buddha zu Beginn seiner Lehre und nicht am Ende seiner Lehre stattgefunden, und die Idee eines Lebens, das letztendlich auf das Kreuz hinausläuft, fehlt im Buddhismus. Im Christentum wird das Kreuz manchmal Baum genannt, aber er unterscheidet sich doch sehr vom Bodhi-Baum, unter dem der Buddha erleuchtet wurde und der selbst mit der Erleuchtung gleichgesetzt wird.

Ich denke, daß sowohl Jesus als auch Buddha von ihrer jeweiligen kulturellen Umgebung, die sie beide größtenteils ablehnten, stark beeinflusst waren und ihre Richtung dementsprechend einschlugen. Buddha wuchs in einer Umgebung auf, die nicht monotheistisch war, und wo Ideen von großen, zyklischen Weltsystemen – immensen Zeit- und Seinszyklen – selbstverständlich waren. Dieser Rahmen hat ihm und späteren Buddhisten unter anderem den Weg bereitet, die vielleicht außergewöhnlichste Metaphysik aller Weltreligio-

nen zu entwickeln, eine Metaphysik, die sich nicht auf ein einziges Zeitkontinuum beschränkt. Ich vermute, daß man anhand von ähnlichen kulturellen Faktoren ebenfalls erklären könnte, weshalb die Erfahrung des Buddha die Erleuchtung in den Mittelpunkt rückte, während das Leben Christi die Erlösung in den Mittelpunkt rückte. Diese beiden Worte sind gewichtig. Sie bedeuten nicht genau dasselbe.

KULTURELLE WURZELN UND RELIGIONSWECHSEL

BRUDER DAVID: Ich denke, wir haben uns schon darüber geeinigt, daß Kulturen oder Sprachen religiöse Überlieferungen formen und wir uns besser auf die Erfahrung und Praxis konzentrieren sollten, anstatt zu versuchen, die Bildersprache unserer beiden Religionen zu vergleichen und auseinanderzuhalten. In diesem Sinn würde ich gerne wissen, was es wohl dazu geführt hat, daß du dich für eine asiatische Religion entschieden hast, ebenso wie die Schüler, mit denen du arbeitest und die einem westlichen kulturellen Hintergrund entstammen, also, was ihre Religion betrifft, wahrscheinlich vorwiegend einer jüdischen oder christlichen Tradition.

AITKEN RÔSHI: Im Westen zieht der Buddhismus zweierlei Menschentypen an. Die erste Gruppe sind Menschen, deren Gefühl für westliche Archetypen so verblaßt ist, daß diese Archetypen ihre Bedeutung für sie fast oder ganz eingebüßt haben. Sie übernehmen die Archetypen einer neuen Religion relativ schnell. Sie haben einen leichten Zugang dazu, weil das Verblassen der Archetypen ihrer eigenen Kultur ein Vakuum in ihrer Psyche erzeugt hat, eine Leere, die der Suchende gerne und eifrig füllen möchte. Das kommt oft in Familien vor, wo jemand nahezu religionslos aufwächst, oder in Fami-

lien, in denen jemand als Jugendlicher von seiner Religion enttäuscht wurde.

Die zweite Gruppe setzt sich aus Menschen zusammen – meist sind es Katholiken, aber es gibt auch Juden darunter, seltener auch Protestanten –, die ihre eigene Religion beibehalten möchten, aber die Ansätze und Archetypen des Buddhismus übernehmen, um ihre ursprüngliche Religion zu vertiefen und zu klären, um also ein besserer Christ oder ein besserer Jude zu werden. Das war das Ziel, das mein eigener Meister Yamada Rôshi¹ in seiner Arbeit mit Christen verfolgte. Er sagte immer: »Ich will bessere Christen aus ihnen machen.«

BD: Das hätte er wohl nicht gesagt, wenn er nicht das Christentum als einen Weg anerkannt hätte, der zu dem hinführt, was letztlich wichtig ist. Das Ziel ist weder buddhistisch noch christlich, sondern es geht – wie wir übereingekommen sind – vielmehr um das Vertiefen der menschlichen Erfahrung, die ständig und das ganze Leben lang durch die Übung ausgelotet wird.

Das erinnert mich daran, daß ich Thomas Merton einmal fragte, ob er glaube, er hätte die christliche Lehre auf die neue, tiefere und umfassendere Weise, die ihm eigen war, vorbringen können, wenn er nicht mit dem Buddhismus in Berührung gekommen wäre. Gewöhnlich lachte er einfach über solche Fragen und antwortete gar nicht darauf, aber in diesem Fall wurde er ganz still und sagte: »Ich muß darüber nachdenken.« Nachdem er eine Viertelstunde oder zwanzig Minuten lang mit anderen gesprochen hatte, kam er auf die Frage zurück und sagte:

»Weißt du, ich habe über deine Frage nachgedacht, und

¹ Yamada Kôun war Aitken Rôshis hauptsächlicher Meister, der sehr häufig auch mit christlichen Zen-Schülern arbeitete. Siehe Vorwort.

ich glaube, daß ich die christliche Lehre nur so verstehen kann, weil ich sie aus der Sicht des Buddhismus sehe.«

AR: Im weitesten Sinn ist es ja auch nicht so, daß einige Pilger eine andere Religion annehmen oder es wie Merton bereichernd finden, andere Religionen kennenzulernen. Die Religionen *selbst* verändern sich. Der Buddhismus hat sich bereits verändert, seit er in den Westen gekommen ist, und wird sich zweifelsohne in den nächsten Jahren noch mehr ändern. Ich denke, daß ein Japaner bereits ziemlich erstaunt darüber wäre, welchen Stellenwert bestimmte asiatische Archetypen in der westlichen Sicht des Buddhismus eingenommen haben.

BD: Liegt das an der Begegnung mit anderen Religionen?

AR: Es liegt an der Akkulturation des Buddhismus im Westen, der Begegnung des Buddhismus mit der westlichen Kultur, die natürlich das Christentum mit einbegreift.

BD: Ich habe in den letzten zwei Jahrzehnten am buddhistisch-christlichen Dialog teilgenommen, und dabei ist mir eine interessante Veränderung aufgefallen, die möglicherweise mit dem zu tun hat, was du gerade sagtest. Etwa in den ersten zehn Jahren waren Christen die einzigen, die wirkliche Fragen stellten. Sie stellten brennende Fragen, und die Buddhisten waren in der Lage, Antworten darauf zu geben. Jetzt fragen Buddhisten mindestens ebensooft wie die Christen. Ich denke, daß diese Verschiebung sehr bemerkenswert ist.

AR: Ich glaube, daß sich darin die Veränderungen innerhalb des Buddhismus selbst spiegeln. Diese Buddhisten fühlen sich jetzt in ihrem veränderten Buddhismus ganz wohl und können ohne ein Gefühl der Bedrohung mit der Suche nach ihren eigenen Wurzeln beginnen.

BD: Um auf die Ausübung einer Religion aus einem anderen Kulturkreis zurückzukommen, möchte ich hier eine Frage von

Bruder Kieran¹ aufwerfen. Er akzeptiert, daß unsere Religionen auf dieselbe Quelle zurückgehen und zum selben Bereich führen, daß sie verschiedene, aber parallele und gleichermaßen gültige Wege sind. Obschon er sich zum Buddhismus hingezogen fühlt, führt diese Einsicht, daß die beiden Religionen gleichermaßen gültig sind, dazu, daß er lieber nicht zum Buddhismus überwechselt, weil ein solcher Wechsel zum Buddhismus – oder einer anderen Religion – wenigstens implizit besagen würde, daß die neue gültiger ist als diejenige, der er den Rücken kehrt. Ich denke, daß dieser Punkt Beachtung verdient.

Natürlich könnte man auch sagen: »Die Religionen sind alle gleich gültig, aber diese hier hilft mir mehr.«

AR: Wo fühle ich mich wohl? Wozu fühle ich mich am meisten hingezogen? Ich denke, das sind die Grundfragen, die der Sucher sich stellen muß. Fragen einer gleichen oder ungleichen Gültigkeit kann man fallenlassen.

BD: Das ist etwas ganz Persönliches, und nicht etwas Objektives oder Äußerliches. Sehr lange waren die Christen von ihrer Einmaligkeit, von der Richtigkeit des christlichen Glaubens und den Irrtümern aller anderen Religionen ganz besessen. Es war wohl eine Art Stammesmentalität, die sie von den jüdischen Stämmen geerbt hatten und die bis vor ganz kurzem – bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil oder noch später – aufrechterhalten wurde. Inzwischen und unter dem Einfluß von Leuten wie Thomas Merton haben unzählige Menschen ganz andere Religionen kennengelernt. Umgekehrt nehme ich auch an, daß es vielleicht einige Buddhisten gibt, die möglicherweise auch sagen, sie würden den Buddhismus nicht so gut verstehen, wenn sie ihn nicht im Licht der christlichen Botschaft sähen.

¹ Bruder Kieran O'Malley. Siehe Vorwort.

AR: Ich kenne tatsächlich Bibelstellen, die mein Verständnis fördern.

BD: Du hast, wie mir scheint, dem Zen-Buddhismus im Westen einen großen Dienst erwiesen, indem du besonders in deinem Buch *Ethik des Zen*¹ auf die traditionellen buddhistischen Regeln hingewiesen hast. Soviel ich weiß, werden diese Grundsätze im Zen nicht so stark beachtet, und daß du auf dieses ethische Element aufmerksam gemacht hast, ist, wie ich meine, außerordentlich wichtig. Ich kann mir vorstellen, daß es gewissermaßen einem Ungleichgewicht entgegenwirkt, das im Zen-Buddhismus aus sozialen und geschichtlichen Gründen entstanden ist. Wurde das denn irgendwie auch durch die Begegnung mit dem Christentum ausgelöst?

AR: Es wäre nicht möglich gewesen, wenn ich nicht als Christ aufgewachsen wäre. Es wäre nie dazu gekommen. Es gibt in dem Buch nichts speziell Christliches, aber weil ich mit einer solchen Weltanschauung aufwuchs, habe ich sie im Buddhismus gesucht und gefunden.

Da fällt mir noch etwas ein. Weißt du, daß es im Chinesischen und Japanischen bis ins 19. Jahrhundert kein Wort für Religion gab? Das Wort wurde geprägt, weil es immer deutlicher wurde, daß ein solches Wort im Umgang mit dem Christentum notwendig war. Im Japanischen heißt es *Shûkyô*, und wörtlich bedeutet es »überlieferte Lehre«, ein passendes Synonym für *Religion*, wie du wahrscheinlich findest, ebenso wie einige andere Christen. Aber ich glaube, daß die meisten Christen andere Wörter ausgesucht hätten, etwa *Glaube* oder *Überzeugung*, was eine hingebungsvollere Haltung zum Ausdruck bringt. Ich denke, daß die Buddhisten einiges von diesem Ansatz lernen könnten. Als »Lehre« betrachtet, ist Religion wohl etwas trocken. Wir Buddhisten wären gut

¹ Siehe Literaturhinweise.

beraten, uns unsere Religion etwas mehr zu Herzen zu nehmen.

Der Buddhismus ist in Japan beinahe selbstverständlich. Er gehört zur Kultur, und wahrscheinlich betrachten ihn die Japaner als ein *ausschließlich* kulturelles Phänomen. Ein Tempel wird meist hauptsächlich als ein Ort geschätzt, an dem man die Anordnungen für eine Beerdigung trifft oder Totenfeiern abhält. Ich kann mich an eine Untersuchung aus den frühen sechziger Jahren erinnern, in deren Verlauf Studenten der Universität Sendai gefragt wurden: »Welchen Stellenwert hat die Religion in Ihrem Leben?« Sie hatten fünf Antwortmöglichkeiten, die von »einen sehr hohen« bis zu »überhaupt keinen« reichten. Ich habe das genaue Ergebnis der Umfrage inzwischen vergessen, aber ein unglaublich hoher Prozentsatz der Studenten, etwa 85%, hatte »überhaupt keinen« angekreuzt.

Mir scheint also, daß dem Buddhismus, so wie er sich im Westen entwickelt, ein Schuß der hingebungsvolleren religiösen Haltung des Christentums guttun würde. Andererseits müßte das Christentum sich vielleicht in Richtung einer Auffassung bewegen, daß seine Religion auch eine Lehre ist.

BD: Hier würde ich gerne das Gegensatzpaar *statisch* und *dynamisch* verwenden – den statischen und dynamischen Aspekt der Religion. Ursprünglich ist jede spirituelle Überlieferung rein dynamisch. Je älter sie wird, desto statischer wird sie, und dieser Erstarrungsprozeß setzt schon sehr früh ein. Wenn wir vom Christentum oder der christlichen Überlieferung sprechen, klingt das bereits so statisch wie etwas Verfestigtes. Ursprünglich hießen die Christen nicht einmal Christen. Als man sie zum ersten Mal Christen nannte, wurde das als großes Ereignis in der Apostelgeschichte festgehalten. Obschon sie damals bereits recht zahlreich waren, nannte man sie einfach nur »Nachfolger auf dem Weg«. Heute wären wir

dazu aufgerufen, aus den Christen wieder »Nachfolger auf dem Weg« zu machen.

So lange wir »unterwegs« sind, sind wir alle »Nachfolger auf dem Weg«. Es gibt keine große Trennung zwischen Menschen, die auf dem Weg sind, auch wenn sie verschiedenen religiösen Überlieferungen angehören. Wichtig ist, daß sie auf dem Weg sind. Wir gehen verschiedene Wege in verschiedenen Gewändern und mit verschiedenen Fahrzeugen – das ist der kulturelle Anteil –, aber es gibt nur eine Art, auf dem Weg zu sein: in Bewegung zu sein.

AR: Aus den Worten und Lebensgeschichten großer Meister spricht eine große Gemeinsamkeit. Ich habe schon immer das Gefühl gehabt, daß Meister Eckhart Chao-chou die Hand geben könnte.

BD: Damit hast du einen ganz wichtigen Punkt angeschnitten. Große Meister verschiedener Richtungen, die nach dem Maßstab ihrer eigenen Überlieferung vollendet sind, scheinen einander trotz ihrer kulturellen Hindernisse sehr gut zu verstehen. Die Betonung von Verschiedenheiten und der Widerstand gegen ein interreligiöses Verständnis kommen nicht von den Vollkommenen, sondern von den nicht ganz so Vollkommenen. Sie ziehen den statischen Aspekt dem dynamischen vor, folgen lieber diesem oder jenem Weg, als auf dem Weg zu sein.

5 DIE RELIGION LEBENDIG ERHALTEN

GEFAHR UND NOTWENDIGKEIT RELIGIÖSER INSTITUTIONEN



BRUDER DAVID: Ich sehe Institutionen im gesamten Gebiet der Religion und Spiritualität als notwendiges Übel an. Dabei betone ich beides: Notwendigkeit und Übel. Wie übel sogar die besten Institutionen sein können, ist mir so sehr bewußt, daß es mir zutiefst widerstrebt, irgendeiner Institution Macht zu verleihen oder eine solche zu gründen, wo es noch keine gibt. Wenn ich aber einen Schritt zurücktrete und das Ganze neutral zu betrachten versuche, weiß ich auch, daß Institutionen dem Leben dienen. Das ist ihre erste Funktion, und um diese zu erfüllen, sollten sie ständig angepaßt und rechtzeitig wieder aufgehoben werden. Wir sollten uns am *Leben* orientieren und dieses fördern und ihm stets den Vorzug vor dem festen Gefüge einer Institution geben.

Das Bild, das mir dabei vorschwebt, sind Knospen im Winter. Als wir noch zur Grundschule gingen, holten wir jedes Frühjahr im Februar oder Anfang März Roßkastanienzweige ins Schulzimmer. Sie haben große, glänzende Knospen, die etwa so groß sind wie ein Kinderdaumen; wir sahen zu, wie die Knospen ganz langsam wuchsen und sich einige grüne Linien abzeichneten. Eines Tages sprangen sie dann auf, und die winzigen, samtenen Händchen der Roßkastanienblätter kamen ans Licht, entfalteten sich, und die harte Schale, die die Knospe geschützt hatte, fiel ab. Das Leben

braucht solche schützenden Einrichtungen, aber es weiß sich auch laufend davon zu befreien, wenn sie nicht mehr nützlich sind.

Leider fallen Institutionen selten ab, wenn ihr Nutzen vorbei ist. Sie neigen zur Selbsterhaltung und dienen oft der besten Absicht zum Trotz eher sich selbst als dem Leben, zu dessen Dienst sie gegründet wurden. Deshalb meine ich, daß wir im Umgang mit ihnen sehr achtgeben und sowohl Autoritäten als auch unsere Institutionen ständig hinterfragen sollten, um sicherzugehen, daß sie dem Leben und nicht sich selber dienen.

Natürlich gibt es auch große Unterschiede im Ausmaß, in dem eine Religion institutionalisiert ist. Ich bewundere den Zen-Buddhismus schon lange wegen seiner Fähigkeit, sich der Institutionalisierung immer wieder zu entziehen und sich vom fatalen Einfluß zu befreien, den eine Institution auf eine Religion ausüben kann. Kannst du aus deiner eigenen Erfahrung etwas dazu sagen?



AITKEN RÔSHI: Ich denke, daß man sich dem im Zen-Buddhismus leichter entziehen kann, aber es geschieht nicht immer. Mein erster Meister, Senzaki Nyogen Sensei, war besonders japanischen Zen-Einrichtungen gegenüber äußerst kritisch, die selbsterhaltend, selbstherrlich und sozusagen zum Zentrum jeglicher Rechtfertigung geworden waren.

Aber wir können uns ihnen dennoch leichter entziehen, und wahrscheinlich liegt es daran, daß Institutionen, Rituale, Priestergewänder und diese ganzen formalen Elemente innerhalb der Religion selbst so verstanden werden, daß sie zum metaphorischen Bereich gehören. Und eine Metapher, auch wenn sie einen selbst und den andern aufs intimste miteinander verbinden kann, ist dennoch nicht das, worum es an sich geht.

BD: Versteht man das immer so?

AR: Absolut und von Anfang an. Es ist das Herz und die Seele des *Diamant-Sutra*, das Herz und die Seele der Kôan-Übung, der Lebenssaft der Lehre.

BD: Gibt es denn innerhalb der religiösen Überlieferung auch ein ausgesprochenes Gewahrsein, daß es zwar nötig, aber sehr gefährlich sein könnte, eine Institution einzusetzen?

AR: Ich glaube schon. Ein sehr schönes Beispiel dafür sind die Meister, die ihren Pflichten als Äbte großer Tempel den Rücken gekehrt haben und dafür verehrt werden. Typisch dafür ist etwa Ikkyû Zenji. Er war ein japanischer Zen-Meister des 15. Jahrhunderts und ein bekannter Dichter, der fand, in den großen Klöstern seiner Zeit gebe es zu viel Heuchelei. Er ist dafür berühmt geworden, daß er die Institutionen verachtete und sie in seinen Gedichten angeprangert hat – und nicht nur die Korruption der Institutionen im allgemeinen, sondern auch einzelne Vertreter derselben.

Zum Beispiel kritisierte Ikkyû Zenji unter anderem, daß im Kloster weiterhin Keuschheit vorgeschrieben, Geschlechtsverkehr in Wahrheit aber gebilligt wurde. Er ist in dieser Hinsicht allerdings ein problematisches Vorbild, weil er nicht nur in Wirts- und Freudenhäuser ging wie Jesus, sondern wahrscheinlich dort auch Stammkunde war.

BD: Auch im heutigen Christentum gibt es große Menschen, die außerhalb der institutionalisierten Kirche standen. So fällt mir beispielsweise gleich Steve Biko ein, der sich für die Rechte der schwarzen Südafrikaner eingesetzt hat. Den Sonntagschristen fällt es vielleicht schwer, ihn als Heiligen anzuerkennen, aber er hat das, was Jesus lehrte und wofür er einstand, so getreulich wie nur irgend jemand in unserer Zeit verwirklicht – er ist ein großer Heiliger. Ein weiteres näherliegendes christliches Beispiel ist Martin Luther King.

Die Auffassung, die in der Art, wie Jesus lehrte, ganz

deutlich zutage tritt, nämlich daß nicht das Mittel, sondern die Botschaft wichtig ist, gibt es auch im Christentum.

Allerdings ist die Institution an sich im Katholizismus heutzutage derart bedrückend geworden, daß sie größtenteils kontraproduktiv wirkt. Anstatt die Verbreitung der Botschaft zu erleichtern, erschwert sie.

AR: Obwohl die Hierarchie im Zen-Buddhismus bei weitem nicht mit derjenigen der römisch-katholischen Kirche vergleichbar ist, will ich doch nicht den Eindruck erwecken, als gebe es keine. In Japan haben die verschiedenen Schulrichtungen ihre Hierarchien mit jeweils einem Haupttempel, Untertempeln und Untertempeln der Untertempel. Dennoch sind die Leute in den Untertempeln ziemlich autonom und können ihre eigenen Meister und Äbte frei wählen. Es kommt nicht vor, daß ein Abt vom Haupttempel bestimmt wird. Die Haupttempel sind eher so etwas wie Zentren zur Verbreitung des Glaubens. Sie empfangen Scharen von Touristen, veröffentlichen Bücher, halten Seminare ab und ähnliches mehr.

In der Sôtô-Schule bekleiden zwei Priester den Rang, der sich mit dem eines Bischofs vergleichen ließe, und je einer von ihnen lebt in einem der beiden Haupttempel. In der Rinzai-Schule gibt es kein solches Amt. Gewöhnlich wird ein Mönch nicht länger als acht Jahre in einem Kloster unterwiesen, und dann geht er hinaus und ist in einem kleineren Tempel sein eigener Meister. Einige bleiben, sei es als Älteste oder weil sie vielversprechende zukünftige Meister sind, aber die Einrichtungen sind doch alle eher verstreut als zentralisiert, eher horizontal als pyramidenförmig. Und gewöhnlich ist das im westlichen Zen noch mehr der Fall.

BD: Die Klosterbewegung innerhalb der Kirche – und ich vermute, daß das auch auf die eigentlichen klösterlichen Bewegungen anderswo zutrifft – ist eine bewußte Bemühung, sich der Institution und allen Etikettierungen zu entziehen

und selbst ganz zu befreien. Daß das klösterliche Leben oft so institutionalisiert erscheint, ist eigentlich eine Anklage gegen die Form des heutigen Klosterlebens. Wie Thomas Merton so deutlich und beredt sagte, ist ein Mönch ein Mensch ohne Etikett, eine Randfigur, ein Mensch, der »außerhalb und unterhalb« steht.

Die Klostersgemeinschaft sieht sich nun der Herausforderung gegenüber, die Institution in Schach zu halten und sie dem Leben dienstbar zu machen. Und die einzelnen Mönche und Nonnen sind dazu aufgerufen, sich von der Beschäftigung mit der Institution zu lösen und sich auf das gelebte Leben zu konzentrieren.

Das einzige Klostermodell, das beispielhaft und vielversprechend dem Institutionalismus Grenzen setzt, ist bei den Kamaldulensern (einer beschaulichen Ordensgemeinschaft, die Benediktinerregel und Einsiedlerleben verbindet) zu finden. Hier steht das klösterliche Leben auf drei Pfeilern: Im Mittelpunkt steht das gewöhnlich in einem Kloster vorherrschende gemeinschaftliche Leben; dazu kommt auf der einen Seite die Einsiedelei, wo der Mönch oder die Nonne auf eigenen Füßen steht und die eigentlich an keinerlei institutionelle Einschränkungen gebunden ist; und auf der anderen Seite gehen die Mönche in die Welt außerhalb des Klosters und stehen wiederum auf eigenen Füßen. Mit anderen Worten gibt es hier innerhalb der Institution zwei Möglichkeiten, in denen die Mönche größtenteils von der Institution entbunden sind.

Das ist natürlich ideal. In der Praxis gibt es immer noch etliche Probleme, aber wenigstens ist das eine Institution, die sich zugunsten des Lebens einige ganz gesunde Beschränkungen und Ausgleichsmöglichkeiten auferlegt.

AR: Um fair zu sein, sollten wir hier noch erwähnen, daß der Nachteil einer lockeren Organisation wohl darin zu sehen

ist, daß in Krisensituationen keiner die nötigen Mittel zur Abhilfe hat. Wenn die vielen verschiedenen Tempel und Trainingszentren so unabhängig sind wie im westlichen Zen-Buddhismus, gibt es keine anerkannte Autorität, die auf den Plan treten und zur Problemlösung beitragen kann. Dieser Nachteil macht sich vor allem dann bemerkbar, wenn Probleme an der Spitze auftreten, beispielsweise wenn der Meister ein Gauner ist.

TRADITION UND TRADITIONALISMUS

BRUDER DAVID: Vielleicht könnten wir das damit in Verbindung bringen, was ich vorhin über den statischen und dynamischen Aspekt der Kirche sagte. Institution, Dogma, Ritual – diese mehr oder weniger statischen Faktoren sind wie ein Leitungsrohr, durch das die dynamische Überlieferung fließt. Im Rohr entstehen – leider – Ablagerungen, und es wird möglicherweise so verstopft, daß nichts mehr hindurchfließen kann. Wir müssen den dynamischen Aspekt der Religion ständig fördern und dem statischen Aspekt weniger Gewicht geben.

Es mag widersprüchlich erscheinen, von einer »dynamischen Überlieferung« zu sprechen, wie ich es eben getan habe. Im allgemeinen Sprachverständnis gehört der Begriff *Überlieferung* doch scheinbar auf die statische Seite und wäre eher wie ein Leitungsrohr. Aber Überlieferung meint ja eigentlich den Prozeß, in dem etwas weitergegeben wird, und das ist etwas Aktives.

Die Christen stellen sich oft vor, daß die Überlieferung sozusagen als Paket weitergegeben wird, wie eine Mitgift. Aber Überlieferungen ändern sich, wenn sie weitergegeben werden. Die Herausforderung dabei ist, der Überlieferung

oder Tradition treu zu sein, ohne dem Traditionalismus zum Opfer zu fallen.

AITKEN RÔSHI: Neulich habe ich die Briefe von Gerard Manley Hopkins gelesen, und ich erinnere mich da an einen Kommentar gegenüber seinem Dichterfreund Robert Bridges: »Die Wirkung, die Meisterwerke auf mich haben, ist nämlich derart, daß ich sie aufs höchste bewundere und dann ganz andere Wege einschlage.«¹ Mit anderen Worten sollten wir uns von der Überlieferung inspirieren lassen, sie aber nicht imitieren; wir sollten ihr treu sein, aber unseren eigenen Weg gehen.

BD: Es macht einen Riesenunterschied, ob wir in der Tradition verwurzelt sind oder darin feststecken. Man kann manchmal zu bestimmten Zeiten nicht auf Anhieb sagen, ob ein Mensch oder eine bestimmte Gemeinschaft in der Tradition feststeckt oder darin verwurzelt ist, ebensowenig wie man sagen kann, ob dieses kleine Etwas, das da mitten unter abgefallenen Blättern aus dem Boden ragt, ein verwurzelter Setzling ist oder ein lebloser Zweig, den jemand da hineinsteckt hat. Man muß den Frühling abwarten. Wenn der Frühling gekommen ist, sieht man, ob Blätter wachsen oder gar nichts und er einfach nur feststeckt.

Wenn Blätter wachsen, sind es natürlich neue Blätter – grundsätzlich die gleiche Art von Blättern, wie sie andere Pflanzen dieser Art immer schon hatten, aber in einem wirklichen Sinn sind sie auch neu und weisen andere Einzelheiten auf. Bewundere die Vergangenheit und schlage dann neue Wege ein, wie eben in deinem Zitat von Hopkins. Das ist die

¹ Englischer Jesuitenpater aus dem 19. Jh., der heute vor allem für seine Lyrik bekannt ist. Das Zitat stammt aus Gerard Manley Hopkins, *Gedichte, Schriften, Briefe*, herausgegeben und ausgewählt von Hermann Rinn, Kösel-Verlag, München 1954, S. 600.

große Herausforderung an jede Überlieferung: immer etwas völlig Neues hervorzubringen, und dennoch gewissermaßen dasselbe. Der Untergang jeder Überlieferung ist die Ritualisierung dessen, was ursprünglich lebendig war.

AR: Thich Nhat Hanh sagt: »Jede Handlung ist ein Ritual.«¹ Das Ritual selbst hat viele Vorzüge. Nur müssen wir vermeiden, ein starres Ritual daraus zu machen.

BD: Die Frage ist also: Was ist der Unterschied zwischen einem Ritual und einem zum starren Ritus gewordenen Ritual? Oder zwischen einem guten und einem starr ritualisierten Ritual? Ich würde meinen, daß das Ritual an sich etwas sehr Positives ist, das aus der tiefinnersten Erfahrung entsteht, weil wir diese Erfahrung feiern wollen, und das auf vielerlei Arten. Jede Art, sie zu so feiern, daß die Gefühle, der Schönheitssinn und so weiter angesprochen werden, ist eigentlich in diesem Sinn ein Ritual. Aber wenn das Ritual erstarrt, geht die Verbindung zur ursprünglichen Erfahrung verloren, und dann steht es für sich selbst, muß aus irgendeinem inneren oder äußeren Zwang wiederholt werden und wird zum starren Ritus. Das bedeutet nicht, daß durch die Wiederholung an sich etwas ritualisiert wird. Solange sozusagen die Nabelschnur zwischen der inneren Erfahrung und dem Ritual nicht gerissen ist, wird das Ritual gespeist und fördert es uns.

AR: Im Zen-Buddhismus gibt es das Ritual, in dem wir uns zu Boden verneigen; man nennt es *Raihai*. Gewöhnlich verneigen wir uns vor dem Bild des Buddha, aber die Verneigung gilt nicht dem Buddha selbst, sondern findet nur *vor* dem Buddha statt. Zu Beginn des Golfkriegs waren wir eines

Thich Nhat Hanh ist ein zeitgenössischer vietnamesischer buddhistischer Lehrer, der in Frankreich im Exil lebt und eine große Anhängerschaft im Westen hat. Der Satz stammt aus *Das Wunder der Achtsamkeit*, einem seiner zahlreichen Bücher, Theseus-Verlag, 5. Aufl., Berlin 1995, S. 27 ff.

Abends zusammengekommen, um über den Angriff zu reden, und unter den Anwesenden entstand ein tiefes Gefühl der Verbundenheit. Am Ende des Treffens wiederholten wir wie sonst unsere Gelübde, und danach verneigen wir uns gewöhnlich vor dem Buddha. Diesmal sagte ich aus einer momentanen Eingebung heraus: »Verneigen wir uns voreinander.« Und wir verneigten uns alle in einem Kreis voreinander. Es war eine Art spontanes Ritual, in dem wir unsere Gemeinsamkeit feierten, nicht nur die Gemeinsamkeit der Gruppe, sondern die Gemeinsamkeit aller Wesen.

BD: Das ist ein Beispiel für ein lebendiges Ritual, das deshalb auch geändert werden kann.

AR: Ja, man kann damit spielen. In diesem Zusammenhang denke ich an den großen Meister des Rituals, Sôen Rôshi¹, der ständig alles erneuerte. Ich nenne ihn den Ballettmeister des Zen, weil er die Leute ständig choreographierte. Er konnte Kaffeetrinken im Handumdrehen zu einer Kaffeezeremonie in der Art der Teezeremonie mit dem ganzen reichhaltigen Ritual machen. Er konnte eine Gruppe von kichernden Mittelschulmädchen, die auf einem Ausflug in sein Kloster gekommen waren, so choreographieren, daß sie sich richtig freuten, an den Ritualen des Klosters teilzunehmen, zur Meditation zu sitzen und Sutras zu wiederholen. Er setzte einfach alles sofort mit ihnen in Aktion um und machte einen Witz, wenn jemand beispielsweise nicht gerade dastand. Die Kinder mochten das alles sehr und ihn auch. Leider mochten ihn viele seiner eigenen Mönche nicht. Sie hielten ihn für einen ketzerischen Sonderling.

BD: Ich glaube, das haben viele Zeitgenossen über viele große Meister gedacht. Das dachten sie jedenfalls sicher auch über Jesus.

¹ Nakagawa Sôen, der verstorbene Abt des Klosters Ryûtaku-ji, war sowohl Aitken Rôshis als auch Bruder Davids Meister. Siehe Vorwort.