

Katholische Mönche und buddhistische Mönche¹

Thomas Josef Götz

1. Einleitung

Seit mehreren Jahren begegnen sich katholische und buddhistische Mönche regelmäßig und entdecken viel Gemeinsames in ihren Lebensweisen, die doch weit über ein Jahrtausend unabhängig voneinander gewachsen sind.

Diese Begegnungen gehören zu einem größeren Geschehen, das mit »Dialog der Religionen« bezeichnet wird. Der Dialog findet auf zahlreichen Ebenen statt: auf der gesellschaftlich-politischen Ebene, auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene, auf der philosophisch-theologischen Ebene und auf der asketisch-spirituellen Ebene. So öffnet sich dem Dialog, wie es Papst Johannes Paul II in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* (57) formuliert,

ein weites Feld und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum so genannten »Dialog des Lebens«, in dem die Gläubigen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen.

Die intermonastischen Begegnungen der letzten beiden Jahrzehnte hatten teil an verschiedenen Ebenen, doch ihr Schwerpunkt liegt in der Begegnung im benediktinischen Alltag und dem Austausch geistlicher Erfahrungen im klösterlichen Leben.

Die Sicht des Buddhismus aus der Perspektive eines Christen hat oft ihre Grenzen, weil der christliche Blick manche Kurz- und Fehlsichtig-

¹ Zum Thema: Simone Tonini vgl. u.a., *Intermonastic Dialogue: Beginnings and Development*. Bulletin des Secretarius pro non Christianis, Nr. 67, Jahrgang 23/1. Vatikan 1988, 1–85. Hans Waldenfels u.a., *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*. Düsseldorf 1980. Wolfgang Siepen, *Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Das spirituelle Meister-Schüler-Verhältnis beim Buddha und bei Pachomius*. Mainz 1992. Aloysius Pieris, *Liebe und Weisheit, Begegnung von Christentum und Buddhismus*. Mainz 1989. Benoît Billot, *Voyage dans les monastères Zen*. Paris 1987. Katrin Amell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*. The Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala 1998. Michael von Brück, *Whalen Lai: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München 1997. Georg Holzherr (Hg.), *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*. Zürich/Einsiedeln 1993. Christian Schütz/Philippa Rath, *Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit*. Mainz 1994. Martin Klöckener, *Heinrich Rennings, Lebendiges Stundengebet, Vertiefung und Hilfe*. Freiburg im Breisgau 1988.

keiten bezüglich des Buddhismus hat und von in Europa verbreiteten falschen Vorstellungen bezüglich des Buddhismus ausgeht. Zum anderen ist diese Perspektive aber auch frei von Betriebsblindheit und erkennt manches Kritische, was der buddhistische Mönch in seinem Kontext übersieht. Dasselbe gilt natürlich für die Beobachtungen, die buddhistische Mönche in benediktinischen Gemeinschaften gemacht haben. Hier zeigt sich eine Chance der intermonastischen Begegnung: Sie schärft den Blick für die eigene Tradition und vertieft diese; sie erneuert das geistliche Leben in Ost und West. Auf einer tieferen Ebene kann der interreligiöse Dialog sogar zum »intrareligiösen Dialog« werden und zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition führen.

Die Literatur über die geistlichen Grundlagen des buddhistischen und des christlichen Mönchtums ist recht umfangreich. Dagegen gibt es wenige Zeugnisse über den klösterlichen Alltag; dies gilt besonders für den klösterlichen Alltag im Buddhismus. Weil die Gestaltung des Alltags im Benediktinerkloster und im Zenkloster das Ergebnis einer jahrtausendalten Entwicklung ist, wird das heutige Tun der Mönche meist vor dem Hintergrund der Geschichte und der Spiritualität des Mönchtums verständlich gemacht.

2. Begegnungen vor dem II. Vatikanischen Konzil

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten erfuhren christliche Gemeinschaften von der Existenz buddhistischer Traditionen. So schreibt Clemens von Alexandrien um das Jahr 200: »Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott verehrt haben« (Stromata, I.XV.71.6.). Die geopolitische Bedeutung der Stadt Alexandria als Drehscheibe zwischen Ost und West ermöglichte es, dass buddhistisches Gedankengut an der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert nach Christus in Ägypten bekannt wurde. Clemens von Alexandrien bezeichnete alle Nicht-Christen als Barbaren, eine höfliche Bezeichnung, die die Griechen zur Bezeichnung von Nicht-Griechen verwendeten. Diese Barbaren, deren Philosophie nach Ansicht von Clemens ein »Licht für die Völker« war, schloss auch indische Weisheit mit ein.

Es gibt einen Griechen aus dem 4. Jahrhundert, der tief in der nicht-hellenistischen Spiritualität verwurzelt gewesen zu sein scheint: Evagrius Ponticus. Nach der Einschätzung von Hans-Urs von Balthasar ist Evagrius dem Gedankengut und der Spiritualität der Mahayana-Tradition sehr nahe.

Marco Polo war wahrscheinlich der erste, der die Neuigkeit nach Europa brachte, dass das Leben des Buddha, wie es in Sri Lanka erzählt wurde, in all seinen Einzelheiten der Geschichte von Joasaph in den Vitae Patrum ähnelte. Marco Polo besuchte Sri Lanka im Jahre 1293. Die Bollandisten haben die Tatsache belegt, dass der in der mittelalterlichen Kir-

che als Heiliger verehrte St. Joasaph kein anderer war als Buddha selbst. Die im Mittelalter im christlichen Volk sehr beliebte Legende von Josaphat und der Heiligen Barlaam geht auf eine Entstellung der Bezeichnung Bodhisattva und Bhagavan (der Erhabene) zurück. Aus dem volkstümlichen Bodhisat wurde über das arabische Judasaf ein Joasaph (lateinisch Josaphat), während Bhagavan, arabisch Bilauhar, zu Barlaam wurde. Die Verehrung im Volk führte zur Kanonisierung der beiden. Im Jahre 1370 taucht Joasaph im *Catalogus Sanctorum* des Peter de Natalibus auf. Inzwischen wurde er aus dem revidierten Heiligenkalender gestrichen.

In der Begegnung mit dem europäischen Kolonialismus bildete sich in vielen Ländern im 19. Jahrhundert ein neues buddhistisches Selbstbewusstsein aus. Dazu kam, dass zu dieser Zeit eine zum Teil begeisterte Rezeption buddhistischer Texte in Europa stattfand, zum Beispiel bei Schopenhauer, Hegel und Nietzsche. Es entstand eine Art »protestantischer Buddhismus« in kleinen Kreisen in Europa, der sich durch einen Protest gegen die europäisch-christliche Vorherrschaft der Europäer wendete und den Buddhismus fälschlicherweise zu einer Religion der Vernunft und der Meditation stilisierte. Solche Entwicklungen verhinderten letztlich den Dialog, es galt ja eher die Religionen gegeneinander auszuspielen als Gemeinsamkeiten zu finden.

Einer der ersten Katholiken, der sich positiv dem Buddhismus zuwandte, war Romano Guardini. Er schreibt in seinem Buch *Der Herr über Buddha*:

... er hat mehr gewollt, als nur besser zu werden, oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfaßliche unternommen, im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen (...) hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, mußte in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.

Neben Guardini hat sich auch Henri de Lubac positiv und offen über den Buddhismus geäußert. Auf diese Weise haben beide zur Öffnung der katholischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigetragen.

3. Nach dem II. Vatikanischen Konzil

Die Konzilserklärung zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate« ist ein entscheidender Schritt hin zum Dialog der Religionen. Die Erklärung ist ein Schlüsseldokument des Konzils, weil sonst alle Aussagen über die Notwendigkeit des Dialogs in der Luft hingen. In »Nostra Aetate« äußert sich das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich positiv und detailliert zu den Religionen als solche: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen ...« Die feierliche Schlussabstimmung im

November 1965 in der Konzilsaula ergab 2221 Ja- gegen 88 Neinstimmen.

Dieses Dokument wurde zur Grundlage des interreligiösen Dialogs in den Jahren nach dem Konzil. Der buddhistisch-christliche Dialog fand im »Monastischen Interreligiösen Dialog« einen besonderen und eigenen Ausdruck.

In einer Konferenz der AIM (*Aide à l'Implantation Monastique*, eine Organisation der Klöster benediktinischer Tradition, die klösterliche Gemeinschaften in den Missionsländern unterstützt) wurde 1968 in Bangkok der intermonastische Dialog als Aufgabe offiziell aufgenommen. Eingeladen zu dieser Konferenz waren vor allem die Pioniere des intermonastischen Dialogs, unter anderem Thomas Merton, der während dieser Konferenz starb. Er hatte noch einige Wochen zuvor auf einer Versammlung von Ordensoberen in Kalkutta seine Rede mit den Worten beendet:

Und die ins Tiefste reichende Verständigung ist nicht wechselseitige Mitteilung, sondern Gemeinschaft. Sie ist wortlos, ist mehr als Wörter, mehr als Sprache, mehr als Begriff. Nicht dass wir eine neue Einheit entdecken. Wir entdecken eine ältere Einheit.²

Kardinal S. Pignedoli, der Vorsitzende des Sekretariates für die Nichtchristen, schrieb 1973 an den Abtprimas der Benediktiner in Rom, Rembert Weakland:

Sogar unsere begrenzte Erfahrung mit dem interreligiösen Dialog hat sehr klar die große Bedeutung gezeigt, die das Mönchtum auf diesem Gebiet besitzt, besonders in Asien. Der Mönch stellt geschichtlich in typischster Form den »homo religiosus« aller Zeiten dar und ist ein Maßstab für Christen und auch Nicht-Christen. Das Bestehen von Mönchtum ganz im Herzen der Kirche ist wie eine Brücke zu allen Religionen.³

Der Abtprimas bat nach Empfang des Schreibens Pignedolis und nach Absprache mit dem Generalabt der Trappisten das Sekretariat der AIM um Vorschläge, wie der intermonastische Dialog gestaltet werden könnte. 1977 bildeten sich die beiden Kommissionen DIM (*Dialogue Interreligieux Monastique*) für Europa und NABEWD (*North American Board for East West Dialogue*) für Nordamerika. Damals waren beide Kommissionen noch dem Sekretariat der AIM ein- und untergeordnet worden. In der Zeit nach 1977 kam es zu verschiedenen Begegnungen und Unternehmungen, die von der AIM und dem Sekretariat für die

² Der Originaltext lautet: »And the deepest level of communication is not communication, but communion. It is wordless. It is beyond words, and it is beyond speech, and it is beyond concept. Not that we discover a new unity. We discover an older unity.« Übersetzung auch des folgenden Textes: Gottfried Dufrenne.

³ »Even our limited experience in interreligious dialogue has already shown very clearly the great importance that monasticism has in this field, specially in Asia. The monk typifies historically and par excellence the »homo religiosus« of all times, and is a point of reference for Christians and non-Christians alike. The existence of monasticism at the very heart of the church is like a bridge to all religions.«

Nichtchristen in Rom aufmerksam verfolgt wurden. Schließlich wurde der intermonastische Dialog institutionell in der Arbeit des Päpstlichen Rates für die Religionen mitverankert. Die Aufgabe für DIM ist also:

Bringen wir den Dialog zwischen christlichen und nicht-christlichen Mönchen auf den Weg, der die unterschiedlichen Formen des Mönchtums in den Kontext des allgemeinen interreligiösen Dialogs stellt!⁴

4. Begegnungen zwischen Ost und West

Im Jahre 1979 kam erstmals eine Gruppe buddhistischer Mönche und Nonnen nach Europa, um die Praxis christlichen Lebens in Benediktinerklöstern kennenlernen zu können. Auch wir in St. Ottilien öffneten damals nicht nur unsere Türen, sondern auch unsere Herzen. Es war der sogenannte »Erste geistliche Austausch Ost-West«, an dem 22 buddhistische Mönche, zwei Nonnen, zwei Shintopriester und 13 weitere Begleiter aus Japan teilnahmen. Während dieser Zeit teilten sie in Gruppen von etwa fünf bis sechs Teilnehmern das Leben mit den Gemeinschaften verschiedener Klöster benediktinischer Tradition in Deutschland, Holland, Belgien, Frankreich und Italien. Die Gäste aus Japan nahmen teil am täglichen Leben der christlichen Mönche, sodass der Austausch natürlich auch ein gedanklicher war, aber vor allem ein gegenseitiges Erfahren und Erleben. Im Rahmen des Austausches fanden auch gemeinsame Tagungen und Begegnungen mit kulturellen und akademischen Vorträgen und Vorführungen der Zen-Künste statt. Den Abschluss bildete eine Reise nach Rom und ein Symposium, bei dem die buddhistischen und die christlichen Teilnehmer ihre Erfahrungen und Eindrücke austauschen und besprechen konnten.

Zum »Zweiten geistlichen Austausch Ost-West« reisten 1983 14 katholische Mönche, zwei Nonnen und je ein Weltpriester aus England, Frankreich, Italien, Deutschland, Belgien und den Niederlanden nach Japan, um nun ihrerseits den Alltag der Zen-Mönche mizuleben. Um die Gäste mit diesem Alltag vertraut zu machen, wurden sie in den ersten Tagen in Sogenji in das japanische Klosterleben eingeführt, um dann, in Kleingruppen aufgeteilt, eine erste Woche in verschiedenen Zen-Klöstern zu verbringen. Es waren Klöster der Soto-Zen- und der Rinzaizen-Tradition ausgesucht worden. Nach dem Aufenthalt in einem Kloster und dem Teilen des Lebens im Zendo besuchten die europäischen Teilnehmer die großen Zentren des japanischen Buddhismus, erfuhren in Besuchen und Vorträgen viel über Kultur und Künste des Zen. Während eines Symposiums in Kyoto gab jeder der angereisten Benediktiner in einem Bericht seine Eindrücke wieder. Diese waren geprägt von der zutiefst brüderlichen Aufnahme in den Zen-Klöstern, von der Schönheit der Zen-Kultur und der tiefen Wirkung des Zazen. Insbesondere teilten

⁴ »Promouvoir le dialogue entre les moines chrétiens et non-chrétiens situant ces diverses formes de monachisme dans le contexte général du dialogue interreligieux.«

alle die Erfahrung, dass das Leben mit dem Anderen Ermutigung und Anfrage für das eigene monastische Leben ist.

Der Austausch war von Anfang an von echter Brüderlichkeit gekennzeichnet, und jedem Teilnehmer war klar, dass diese offene Freundschaft Zukunft hatte. So kam es 1984, 1987 und 1991 zu weiteren Treffen, abwechselnd in Zenklöstern in Japan und in Klöstern benediktinischer Tradition in Europa.

Nach 1991 hat sich der Austausch stärker auf Aufenthalte einzelner japanischer Mönche in europäischen Klöstern konzentriert bzw. auf Erfahrungen einzelner Benediktiner, die nach Japan gereist sind, um eine bestimmte Zeit in einem Zenkloster zu verbringen. In der Zeit nach 1991 fanden in Europa wie in Japan verstärkt Tagungen und Treffen statt, die zum Thema verschiedene Aspekte des Monastischen Interreligiösen Dialogs hatten. Freundschaftliche Kontakte zwischen buddhistischen Häusern in Europa und benediktinischen Gemeinschaften konnten im Geiste des Dialogs geknüpft werden.

Einige Aspekte der Erfahrungen und Beobachtungen in einem Zenkloster in Japan, die man als Benediktiner aus Europa macht, möchte ich in dem nun folgenden Bericht darstellen.

Eine erste Erfahrung war, dass der »Buddhismus«, wie man ihn in Europa aus der Literatur zum Teil kennt, mit der Realität des Alltags in einem Zen-Kloster nur bedingt etwas zu tun hat. Die eigene Sicht des Buddhismus kann von der westlichen Denkart sehr geprägt sein. Eine von Weltanschauungen, abendländischen Philosophien, von Theologie und Dogmen geprägte Sicht der eigenen Religion wird konkreter buddhistischer Praxis nicht immer gerecht. Unser Denken setzt falsche Schwerpunkte, dadurch verkehren wir zum Teil die Bedeutung buddhistischer Begriffe. Die Religion des Anderen lernt man vor allem auch durch Menschen kennen, die diese leben und praktizieren, ja die ein Leben lang geprägt worden sind durch sie. Nur so erschließt sich für den Besucher der »Sitz im Leben« der fremden Religion und die tatsächliche Bedeutung einzelner Aspekte innerhalb des Buddhismus. Mit dem Verstand und durch Bücher kann man nur teilweise erkennen, was den Anderen trägt und beschäftigt. Durch einen Aufenthalt in einem Zen-Kloster erschließt sich dem Besucher ein neuer, bis dahin unbekannter Horizont religiöser Praxis und gelebter Tradition innerhalb des Zen-Buddhismus. Man lernt den Anderen nicht nur besser kennen, man lernt ihn zu respektieren, zu schätzen und eine große Hochachtung vor seiner jahrtausendealten Tradition zu entwickeln.

Eine zweite Beobachtung zeigte, dass letztlich unsere christliche Verwurzelung sowie die Kenntnis der eigenen monastischen Tradition, uns eine vertiefte Sicht und ein besseres Verständnis des Lebens im Zen-Kloster ermöglichten. Viele in einem Kloster bekannte spirituelle Hilfen und Erfahrungen findet man als Benediktiner in einem Zen-Kloster wieder. Es befällt einen in Japan geradezu ein heimisches Gefühl, denn viele Traditionen kannten wir aus unserem benediktinischen Alltag: die Bedeutung des Schweigens in einem Kloster, den Stel-

lenwert der Liturgie, die Erfahrung in einer Gemeinschaft zu leben, die Stellung des Abtes bzw. Roshis als geistlicher Führer in einer klösterlichen Gemeinschaft usw. Die jahrelange Erfahrung in unserer benediktinischen Tradition war für uns eine entscheidende Brücke zum Verständnis des Buddhismus, so wie wir ihn kennenlernten. Ein in der christlichen Tradition lebender Mensch kann Aussagen wie »Nirvana ist Frieden und Stille« oder »Die Buddhanatur ist unsterblich« auch in einen spirituellen Kontext einordnen, der über die rein historische bzw. exegetische Bedeutung dieser Aussagen hinausgeht. Man »kennt« als Christ gewissermaßen ähnliche Sätze aus der abendländisch-christlichen Tradition.

»Zen« ist in der japanischen Sprache die Übertragung des chinesischen »Ch'an-na«, das wiederum die Übertragung des Sanskrit-Wortes Dhyana ist und die Sammlung des Geistes und die Versunkenheit bezeichnet, in der alle dualistischen Unterscheidungen wie ich/du, Subjekt/Objekt, wahr/falsch aufgehoben sind. Zen lässt sich auf zwei Arten definieren. Zen ist eine Schule des Mahayana-Buddhismus, die sich im China des 6. und 7. Jahrhunderts aus den Begegnungen des von Bodhidharma nach China übermittelten Dhyna-Buddhismus mit dem Taoismus entwickelte. Als solche ist Zen eine Religion, deren Lehren und Praktiken darauf gerichtet sind, zur Selbstwesenschau (Kensho, Satori) und schließlich zum vollen Erwachen (Erleuchtung) hinzuführen. Zen ist aber zugleich auch keine Religion, sondern die nicht definierbare, nicht vermittelbare, von jedem Einzelnen nur für sich selbst erfahrbare Wurzel, aus der als Ausdrucksform dieser Erfahrung alle Religionen entspringen. Diese Wurzel ist frei von jeglichen Namen, Bezeichnungen und Begriffen. In diesem Sinn ist Zen an keine Religion gebunden, auch nicht an die buddhistische Tradition. Es ist die von den großen Weisen, Heiligen und Religionsstiftern aller Zeiten und Kulturen erfahrene und mit den verschiedensten Namen bezeichnete »Ur-Vollkommenheit« alles Seienden. Zen ist daher keine Methode, sondern unmittelbarer Ausdruck und die Aktualisierung der in jedem Menschen in jedem Augenblick gegenwärtigen Vollkommenheit.

Das oft mit »Sitzen in Versunkenheit« übersetzte »Zazen« bezeichnet die intensivste und direkteste meditative Praxis, die zur Erleuchtung führt. Zazen ist allerdings keine Meditation, wie wir sie aus unserer abendländischen Tradition kennen. Sie kennt die Konzentration auf einen Text oder ein Meditationsobjekt nicht. Zazen soll den Geist aus der Knechtschaft jeglicher Fixierungen, Gedankenformen, Dinge oder Vorstellungen befreien, wie erhaben und heilig diese Vorstellungen auch immer sein mögen. In seiner reinsten Form ist Zazen das Verweilen in einem Zustand gedankenfreier, hellwacher Aufmerksamkeit, die jedoch auf kein Objekt gerichtet ist und an keinem Inhalt haftet.

Zen und die Praxis der Zen-Meditation in all ihren Ausprägungen erfuhren wir als etwas sehr Reiches und Tiefes. Dass Meditation auch mit dem Überwinden heftiger Knieschmerzen verbunden sein kann, war uns neu. Durch das stille Sitzen und die damit verbundenen Schmerzen wird

man im Positiven »gezwungen« nicht vor sich davonzulaufen und in die eigene Realität einzutreten. Bei der Zen-Meditation handelt es sich um eine gegenstandslose Meditation. Man wird ruhig, still, atmet langsamer und tiefer, man atmet immer stärker mit dem Bauch. Die genaue Einhaltung der äußeren Sitzposition ist hierbei sehr wichtig. So gelangt man zu einer tiefen Einheit und Harmonie mit der Natur und der gesamten Umwelt. Die Trennung zwischen Mensch und Natur wird überwunden, der durch diese Trennung implizierte Dualismus zwischen mir und den mich umgebenden Gegenständen »erlischt« nach und nach. Bei der Meditation im Lotussitz (Zazen) sitzt man auf einem Kissen, man legt den rechten Fuß auf den linken Oberschenkel, den linken Fuß auf den rechten Oberschenkel. Während der für uns langen Meditationszeiten trat der gemeinschaftliche Aspekt sehr stark hervor. Von der Gruppe, in der sich jeder Einzelne an zahlreiche Riten und Verhaltensregeln vor und nach der Meditation halten muss, geht eine große Kraft aus. Gemeinsam meditierten wir bis zu achtmal am Tag 45 Minuten lang. Alleine würde man höchstens einige Sitzungen mit 25 Minuten Länge meditieren können, da die stützende Gemeinschaft fehlt.

Neu war die Erkenntnis, dass Zen nicht nur die Meditation im Lotussitz ist. Zen ist ein ganzes Lebensprogramm; die Meditation im Lotussitz ist nur eine Ausprägung von Zen, wenn auch die Wichtigste. Im Zen drückt sich aus, wie ich gehe, arbeite, Menschen begegne, mit der Natur umgehe. Ein vom Zen geprägter Mensch ist innerlich immer in Bewegung und geistig präsent. Die Zenmeister (Roshis) waren geradezu entsetzt zu erfahren, dass Zen in Europa fast nur als Zen-Meditation im Lotussitz bekannt ist.

Im Zen ist die Arbeit ein wichtiger, von den Prioritäten her der spirituellen Einübung der Zenpraxis nachgeordneter Teil des Weges im Zen-Kloster. Die Arbeit hat einen spirituellen Wert in sich. Es handelt sich fast ausschließlich um Garten- und Putzarbeit.

Es ist bedauerlich, dass diese reiche und alte Tradition des Zen in der breiten Öffentlichkeit in Japan überhaupt nicht mehr bekannt ist. Zen wäre eine Antwort und eine Orientierung für viele entwurzelte Menschen in Japan. Die japanische Gesellschaft erschien uns insgesamt mindestens genauso konsumorientiert wie die europäische Gesellschaft.

Zen und die Meditation im Lotussitz (Zazen) sind ungeheuer wertvolle und tiefe Quellen religiöser Erfahrung. Mit viel Takt, Diskretion und Liebe wurden wir in die Praxis des Zen eingeführt. Es war das erklärte Ziel der uns begleitenden Zenmeister, uns durch die Zenpraxis eine neue Quelle zu erschließen und uns so – wie sie es mehrfach wiederholten – zu besseren Christen werden zu lassen.

Es sei hier erwähnt, dass die in Europa weilenden Zenmönche sehr überrascht und beeindruckt davon waren, dass Benediktinerklöster über modernste technische Errungenschaften verfügen sowie Schulen, Druckereien, Werkstätten führen, die dem entsprechenden Entwicklungsstand im Land entsprechen. Ein Zenkloster in Japan ist eher vergleichbar mit einem Ausbildungszentrum für junge Mönche. Das Leben im Zen-

kloster ist strenger und entbehrungsreicher. Die jungen Mönche leben dort etwa vier Jahre, gründen anschließend größtenteils eine Familie und sind als Tempelpriester in einer Pfarrei tätig. In anderen Ländern Ostasiens existiert die buddhistische Klostersgemeinschaft als Lebensgemeinschaft.

In christlichen Klöstern ist die gegenstandsbezogene Meditation sehr verbreitet; man meditiert und »betrachtet wiederkäuend« zum Beispiel einen Text der Heiligen Schrift, liest ihn nicht nur, um eine Information aus dem Text zu holen, sondern vor allem, um die Lesung in ein Gebet einmünden zu lassen. Die Lesung wird zum Gebet und im Idealfall zur »Schau Gottes«, zu einer Erfahrung jenseits des Textes. Viele christliche Autoren bezeichnen dies als Kontemplation. Durch »Wiederkäuen« und Meditieren der Aussagen der Heiligen Schrift tritt man in die Realität Christi ein; man betet und versucht sich den Text zu Eigen zu machen und ihn im eigenen Leben anschließend zu verwirklichen. Lectio, Meditatio und Oratio sind in die Geschichte der Spiritualität als benediktinische Gebetsmethode eingegangen. Es wäre zu eng, sie nur in Verbindung mit dem Gebet zu sehen. Ihre eigentliche Stoßrichtung ist die klare Erkenntnis des Rufes Gottes in der jeweiligen Situation.

Nichts ist für benediktinisches Leben so kennzeichnend wie der liturgische Gottesdienst und das Stundengebet. Benedikt übernimmt hier vieles aus der Tradition vor ihm. Er bezeichnet das Mönchsleben als solches, das sich im Gebet verdichtet. Benedikt ordnet in seiner für das Abendland prägenden Regel das gemeinsame Gebet der Mönche. Vergeblich sucht man in der Regel eine theologische Grundlegung des Gebets, dafür werden Ablauf und Aufbau der einzelnen Gebetszeiten und die für ihren würdigen Vollzug erforderlichen Haltungen ausführlich geschildert. Das Gebet hat Vorrang vor jeder anderen Tätigkeit, es bestimmt den Rhythmus des Tages, eröffnet, begleitet und beschließt ihn. In dieser rituellen und spirituellen Ausprägung besteht eine große Ähnlichkeit zwischen buddhistischen und christlichen Klostersgemeinschaften. Das ganze Leben und jede Arbeit des Mönchs in einem Benediktinerkloster werden vom Gebet umrahmt und durchdrungen. Nur wer in allem Gott vor Augen hat und in seiner Gegenwart lebt, wird nichts gegen ihn tun. Der Akzent beim Gottesbild der Regel Benedikts und der alten Mönche liegt eindeutig auf der Gegenwart, nicht auf der Vergangenheit oder der Zukunft. Beten heißt bewusst und soweit als möglich in Gottes Gegenwart eingehen und darin aufgehen. Ein Mönch sucht und erfährt Gott nicht so sehr in der Erinnerung, sondern im Hier und Heute des Daseins. Im Gebet werden Gott und Gegenwart zusammengefasst und in ihrem Miteinander wahrgenommen, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Verwiesenheit für den Glauben transparent. In ihm wird das Leben von der Perspektive des gegenwärtigen Gottes aus feiernd, dankend und heilend in den Blick genommen. Dieselbe auf die konkrete Praxis ausgerichtete Lebensgestaltung findet man im Zenkloster wieder. Das Hier und Jetzt ist entscheidend.

Für die Regel Benedikts ist die Arbeit ein wichtiger, von den Prioritä-

ten her dem Gebet klar nachgeordneter Bestandteil des Weges zu Gott. In diesem Sinn hat die Arbeit einen festen theologischen Platz im Leben einer Klostersgemeinschaft. Benedikts Anordnungen bezüglich einer ausgewogenen Verteilung und einer sinnvollen Abwechslung von Gebet, Lesung und Arbeit haben die Ausrichtung auf Gott hin im Sinn. Das Gebet, die Lesung und die Arbeit liegen nicht nebeneinander, sondern bilden eine lebendige Einheit, in der die eine nicht auf Kosten der anderen überstrapaziert oder vernachlässigt werden darf, ohne das Anliegen der Gottsuche zu gefährden oder zu verfälschen. Die Arbeit besitzt für Benedikt einen ausgesprochen geistlichen Wert, wie auch die Arbeit im Zenkloster vor allem der Einübung in Zen im umfassendsten Sinn des Wortes untergeordnet ist.

In den Zenklöstern haben wir gelernt, dass Begegnungsformen und Zeremonien wichtige Träger und Vermittler einer geistlichen Tradition sein können. Haben wir in Europa nicht des öfteren die Bedeutung dieser Umgangsformen und Riten verloren? Die Teezeremonie empfanden wir zum Beispiel als eine tiefe Form von Kommunion und Kommunikation ohne Worte. Die zahlreichen Verneigungen der Mönche voreinander und vor ihrem Zenmeister waren nicht nur leere Formen, sondern Zeichen tiefen gegenseitigen Respekts.

5. Die geistlichen Grundhaltungen als Orte der Begegnung

Den Begegnungen im klösterlichen Alltag entsprechen Begegnungen in der Spiritualität. In den geistlichen Grundhaltungen der beiden monastischen Traditionen findet sich Gemeinsames, was aufeinander bezogen werden kann, aber auch bedeutsame Unterschiede, die trennen. Dies gilt vor allem für das Verständnis und den Begriff von Person und letzter Wirklichkeit. Dieser Themenbereich ist im buddhistisch-christlichen Dialog von großer Brisanz, er ist sowohl Hindernis als auch Chance. Es ist sicher zu oberflächlich, dem Buddhismus einen Personenbegriff abzusprechen oder einen christlichen Personenbegriff aufzudrängen. Ebenso falsch wäre es, im buddhistischen Kontext unreflektiert von Gott zu reden oder den Buddhismus als »Gott-los« einzuordnen.

Benedikt beginnt seine Regel mit der Aufforderung: »Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters.« Benedikt geht es im Kloster um die Einrichtung einer »Schule für den Dienst des Herrn«. Der wahre Meister ist Christus, wie es auch das Johannesevangelium bezeugt (Joh 13,13). Christsein heißt, Christus immer ähnlicher zu werden. Benedikt schließt den Prolog mit den Worten: »Darum wollen wir uns seiner Unterweisung niemals entziehen und in seiner Lehre im Kloster ausharren bis zum Tod. Wenn wir so in Geduld an den Leiden Christi Anteil haben, dann dürfen wir auch mit ihm sein Reich erben.« Das Befolgen der Weisung ist nicht einfach das Einhalten von überlieferten Lebensregeln, sondern es ist das entschiedene Gehen in der Nachfolge des Herrn, das in der Teilhabe an seinem Leiden am deutlichsten wird.

Auch im Buddhismus sind Lehre (Dharma) und Weg (Yana) eins, auch hier bemüht sich der Mönch, den Weg Buddhas nachzugehen. Ein erster Schritt besteht darin, wie Buddha ein Leben der Hauslosigkeit auf sich zu nehmen. Im klösterlichen Leben bemüht er sich um eine Annäherung an Buddha, indem er ihn verehrt, sich wie Buddha in der Meditation um die Erleuchtung bemüht, die Laienanhänger in der Lehre unterrichtet. Im Mahayana geht es ganz entscheidend darum, die eigene Buddha-Natur zu entfalten und zu verwirklichen. Als höchste Realität wird der »Dharma-Leib« anerkannt, der allen Buddhas gemeinsam ist und in dem sie alle eins sind. Der Dharma-Leib ist jenseits aller Gefühlsregungen, er ist zugleich Gesetz, Regel und geistiger Körper des Buddha. Diese vollkommene Wirklichkeit kann nur in der Erleuchtung erfasst werden, die mit dieser Erkenntnis auch die Verwirklichung der eigenen Buddha-Natur verbindet, die das eigene tiefste Wesen ausmacht. Zu dieser Erleuchtung soll der Zen-Weg führen, denn Zen ist nach einer kurzen Definition, die Bodhidharma zugeschrieben wird: »eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Wort und Schriftzeichen: unmittelbar des Menschen Herz zeigen – die (eigene) Natur schauen und Buddha werden.« Die Konsequenz für den, der den Buddha-Weg geht, fasst Dogen Zenghi, der Begründer der Soto-Zen-Schule in Japan, in folgende Worte: »Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. Das eigene Selbst lernen heißt das eigene Selbst vergessen.« Das Vergessen des eigenen Selbst hat als Frucht die Erleuchtung, die aber über sich hinausweist und als Selbstlosigkeit im alltäglichen Leben gelebt werden muss.

Auch im Christentum findet sich im Zusammenhang mit der Kreuzesnachfolge die Aufforderung Jesu zur Selbstverleugnung: nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der uns vorangeht, und nicht mehr den Weg, der uns schwer ist. In dieser Nachfolge muss der Mönch dem Eigenwillen entsagen, wie Benedikt es im Kapitel »De humilitate« mehrmals fordert. Der Weg des Mönchs als Aufstieg zu Gott ist der absteigende Weg der Selbstentäußerung, denn »durch Selbsterhöhung steigen wir hinab und durch Demut hinauf«.

6. Kenosis als Berührungspunkt buddhistischer und christlicher Spiritualität

Die Demut betrachtet Benedikt als einen Weg der Reifung, der den Menschen zu seinem wirklichen Selbst, zu Christus und damit zu Gott führt. Es geht darum, gesinnt zu sein wie Christus. Der Weg Christi hat in letzter Konsequenz zum Kreuz geführt, von dem Abbas Hyperichius sagt: »Der Baum des Lebens berührt den Himmel; aber die Demut des Mönchs kann ihn trotzdem besteigen.« Das Kreuz ist der äußerste Ausdruck der Entäußerung (griechisch Kenosis) Christi und steht im Zentrum christlichen Lebens. Diese Kenosis unterscheidet zwar den christlichen Glauben von den anderen Religionen, doch kann er als Weg des

Loslassens und des Leerwerdens von sich selbst im Dialog mit dem Buddhismus zu einem Ort der Begegnung werden. Der in Sri Lanka lebende und im buddhistisch-christlichen Dialog engagierte Jesuit Aloysius Pieris schreibt mit Recht:

Der Buddhist wird erst dort mit dem Christen echt ins Gespräch kommen, wo er die christliche Dogmatik als inzwischen zwar komplizierten, dennoch aber konsequenten Einsatz für die Freiheit eines unbeschreiblichen Gottes versteht, die der Mensch nicht ergründen kann. Der Christ wird seinerseits mit dem Buddhisten nur dort echt ins Gespräch kommen, wo der existentielle Vollzug seiner eigenen Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung und damit der Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung Christi zu sprechen beginnt. Die Chance für beide liegt im Sich-selbst-Loslassen.

Dies ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität.

Der geistliche Austausch ermöglicht die Begegnung in und mit der Herzmitte der Religionen. So können in ihrer eigenen Überlieferung verwurzelte Menschen ihre Erfahrungen austauschen als Ausdrucksformen und Wege des Suchens nach dem Absoluten. Diese Art von Dialog führt zu gegenseitiger Bereicherung. Man teilt sich gegenseitig die Gründe des eigenen Glaubens mit, dieses Mitteilen aber hört nicht auf angesichts manchmal tiefgreifender Gegensätze, man vertraut sich vielmehr in Demut und Zuversicht Gott an, »der größer ist als unser Herz« (1 Joh 3, 20).