

Inhalt

Heft 3 | Juli–September 2020

Jahrgang 93 | Nr. 496

Notiz

223 Messe über die Welt
Edith Kürpick FMJ

Nachfolge

226 Zur Relevanz asketischer
Theologie. Sarah Coakley
und Erich Przywara SJ
Christiane Alpers/Martin Kirschner

236 Pfadfinder und Dolmetscher.
Zur Funktion der Figuren im
Johannesevangelium
Hans-Georg Gradl

244 Den Abend feiern. Impulse für
eine Theologie des Abends
Fabian Brand

251 Das Internet gut nutzen.
Eine Aktualisierung der
ignatianischen Essensregeln
Daniel Villanueva SJ

Nachfolge | Kirche

256 Simplify your church?
Ein Plädoyer für geistliche Unter-
scheidung in der Krise
Igna Kramp CJ / Johanna Schulenburg CJ

264 Einem Geschwister das Herz
öffnen. Chancen und Grenzen
der Laienbeichte
Michael Rosenberger

274 Mystik – ungesucht gefunden
Dieter Hatstrup

Nachfolge | Junge Theologie

283 Dritte im Bunde. Maria in ihrer
Funktion für den Glauben
Jakob Mertesacker

Reflexion

290 Gebet und Liturgie anders
(er)leben. Die rhythm-mimo-
pädagogische Rezitation nach
Marcel Jousse SJ
Clara-Elisabeth Vasseur

298 Darf man spirituell fremdgehen?
Theologische Überlegungen zur
christlichen Zenpraxis
Alexander Löffler SJ

307 Ein Stab ist (k)ein Stab. Negative
Theologie und Zen im Dialog
Alexander Schmitt

Lektüre

- 318** Vom Beteiligten und Unterscheiden (Teil I).
Aufgabe der Christen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil
Michel de Certeau SJ

327 Buchbesprechungen

Impressum

GEIST & LEBEN – Zeitschrift für christliche Spiritualität. Begründet 1926 als Zeitschrift für Ascese und Mystik

Erscheinungsweise: vierteljährlich
ISSN 0016–5921

Herausgeber:

Deutsche Provinz der Jesuiten

Redaktion:

Christoph Benke (Chefredakteur)
Britta Mühl (Lektorats-/Redaktionsassistentz)

Redaktionsbeirat:

Bernhard Bürgler SJ / Wien
Margareta Gruber OSF / Vallendar
Stefan Kiechle SJ / Frankfurt
Bernhard Körner / Graz
Edith Kürpick FMJ / Köln
Ralph Kunz / Zürich
Jörg Nies SJ / Stockholm
Klaus Vechtel SJ / Frankfurt

Redaktionsanschrift:

Pramergasse 9, A–1090 Wien
Tel. +43–(0)664–88680583
redaktion@geistundleben.de

Artikelangebote an die Redaktion sind willkommen. Informationen zur Abfassung von Beiträgen unter echter.de/zeitschriften/geist-und-leben. Alles Übrige, inkl. Bestellungen, geht an den Verlag. Nachdruck nur mit besonderer Erlaubnis. Werden Texte zugesandt, die bereits andernorts, insbesondere im Internet, veröffentlicht wurden, ist dies unaufgefordert mitzuteilen. Redaktionelle Kürzungen und Änderungen vorbehalten. Der Inhalt der Beiträge stimmt nicht in jedem Fall mit der Meinung der Schriftleitung überein.

Für Abonent(inn)en steht GuL im Online-Archiv als elektronische Ressource kostenfrei zur Verfügung. Nichtabonent(inn)en können im Online-Archiv auf die letzten drei Jahrgänge kostenfrei zugreifen. Registrierung auf echter.de/zeitschriften/geist-und-leben.

Verlag: Echter Verlag GmbH,

Dominikanerplatz 8, D–97070 Würzburg
Tel. +49 –(0)931–66068–0, Fax +49– (0)931–66068–23
info@echter.de, www.echter.de

Visuelle Konzeption: Atelier Renate Stockreiter

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Bezugspreis: Einzelheft € 12,50
Jahresabonnement € 42,00
Studierendenabonnement € 28,00
jeweils zzgl. Versandkosten

Vertrieb: Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt beim Verlag. Abonnementskündigungen sind nur zum Ende des jeweiligen Jahrgangs möglich.

Auslieferung: Brockhaus Kommissionsgeschäft GmbH, Kriedlerstraße 9, D–70806 Kornwestheim

Auslieferung für die Schweiz: AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16, CH–8910 Affoltern am Albis

Diesem Heft liegt folgender Prospekt bei:
Gottes Wort im Kirchenjahr, Echter Verlag
Wir bitten um Beachtung.



Alexander Schmitt | Bamberg

geb. 1988, wiss. Mitarbeiter und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

alexander.schmitt@uni-bamberg.de

Ein Stab ist (k)ein Stab

Negative Theologie und Zen im Dialog

Auf der Tagung der Katholischen Akademie des Erzbistums Freiburg anlässlich seines 80. Geburtstags (11./12.02.1984) hielt Karl Rahner sechs Wochen vor seinem Tod einen Vortrag, in dem er ganz grundlegende und prinzipielle „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ – so der Vortragstitel – fazitartig zusammenfasst. Als erste dieser Reflexionen nennt er die theologische Grundüberzeugung, dass theologische Aussagen immer nur als analoge Aussagen zu verstehen sind. Theologische Aussagen sind ihrem Gegenstand gegenüber prinzipiell unangemessener, als sie ihm angemessen sind. Diese Einsicht in die fundamentale, je größere Invalidität positiver theologischer Aussagen bedeutet, dass die mit ihnen getätigte begrifflich-inhaltliche Affirmation immer wieder zugleich verneint, d.h. ihre Positivität stets auch wieder zurückgenommen werden muss. Obwohl dies eine Selbstverständlichkeit für jede Theologie sei, werde diese Analogieregel des IV. Laterankonzils (1215) doch in der Praxis theologischen Sprechens zu selten berücksichtigt. Rahner plädiert deshalb dafür, die „unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzig festen Punkt unseres Erkennens aus[zu]halten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen [zu] lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber“¹.

Theologie darf dies jedoch nicht einfach als selbstverständlich mitgedacht übergehen und dadurch letztlich missachten, sondern muss dies wirklich ernst nehmen. Das bedeutet aber nicht, das rationale und wissenschaftliche Nachdenken über Gott bzw. über unser Sprechen von Gott aufzugeben – das wäre Fundamentalismus. Vielmehr geht es im Sinne dieser sog. „Negativen Theologie“ um

1 K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: A. Raffelt (Hrsg.), *Karl Rahner in Erinnerung* (Freiburger Akademieschriften, Bd. 8). Düsseldorf 1994, 134–148, hier: 136.

das ständige Bewusstsein und besonders die grundlegende Praxis der Negation der Positivität theologischer Aussagen in der ständigen „unheimliche[n] Schwelbe zwischen Ja und Nein“.

Wie könnte jedoch eine solche Haltung, ein solcher dialektischer, analoger *Modus dicendi* aussehen? Ein Blick in Philosophie und besonders Praxis des Zen-Buddhismus ermöglicht kreative Impulse für ein erneuertes Verständnis der theologischen Analogielehre bzw. Negativen Theologie und trägt auf seine Weise zugleich zu einem interreligiösen Dialog bei.

Zen: Primat von Erfahrung und Praxis

Als Lehre betrachtet stellt „Zen“ die Lehre bzw. Reflexion einer Erfahrung dar. Im Grunde ist Zen aber keine Lehre, sondern die bestimmte *Erfahrung selbst* bzw. die Praxis, die zu dieser Erfahrung hinführen soll. Erfahrung entzieht sich aber letztlich jeder begrifflichen Fixierung und kann nur praktiziert bzw. erfahren werden. Zur Erläuterung führt der deutsche Zen-Lehrer Karlfried Dürckheim eine der für den Zen so typischen Meister-Schüler-Erzählungen an: „Ein berühmter Meister des Zen-Buddhismus, befragt nach dem Wesen des Zen, verweigerte zunächst jede Antwort. Er sagte: Was Zen sei, entzöge sich doch jedem Begriff. So könne man über ihn auch nichts *sagen*. Doch weiter zum Sprechen genötigt meinte er nur: ‚Eine Beschreibung dessen, was Zen ist, unterscheidet sich vom wirklichen Zen ebenso, wie eine Aussage darüber, wie es tut, wenn man seinen Finger in kochendes Wasser steckt, von der Erfahrung, die man macht, wenn man es *wirklich* tut.“²

Zen und das Sprechen über Zen verhalten sich also zueinander wie Erfahrung und das bloße Sprechen über eine Erfahrung, als Versuch einer Annäherung an diese. Die damit einhergehende Problematik bzw. Gefahr der Verwechslung, d.h. mangelnde Unterscheidung beider Ebenen voneinander, wird schon am Versuch dieses Aufsatzes deutlich, begrifflich-konzeptuell über Zen sprechen zu wollen, ohne die eigentliche Erfahrung vermitteln zu können bzw. zu wollen.

Will man die im Zen zu machende Erfahrung umschreiben, lässt sich mit Dürckheim formulieren: „Zen zielt auf nichts anderes als auf die Befreiung des Menschen aus der Not der Entfremdung und auf seine Wiederverankerung im Sein.“³ Die Entfremdung resultiert aus einem dualistischen Weltverhältnis, im Zuge dessen sich der Mensch von seinem eigentlichen Sein abkoppelt und sich zur Welt sowie seinem Sein gegenüber (z.B. durch Kategorien, Begriffe, Konzepte, Vorstellungen) vermittelt positioniert. Man setzt sich als cartesianisches Subjekt der Welt Ich-bezogen gegenüber und verliert die eigentliche Einheit mit sei-

2 K. Dürckheim, *Einführung in den Zen-Buddhismus*. Live-Mitschnitt eines Vortrages, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rREHkb5Su8Y> (Stand: 01.06.2020), 3:49–4:30 min.

3 Ebd., 3:34–3:45 min.

nem ursprünglichen Sein. Das eigene Sein sowie die Welt werden zu einem Erkenntnisobjekt gemacht – die Beziehung des Menschen zum Leben und zum Sein verliert ihre Unmittelbarkeit, wodurch sich der Mensch von beidem entfremdet. Davon möchte Zen befreien, präziser: Zen *ist* der Prozess der ständigen Befreiung davon. Diese grundlegende Einsicht ist in der Praxis weniger abstrakt, als es diese Erläuterung suggeriert. Sie lässt sich mit Hilfe eines berühmten Kōans sehr konkret und alltagsnah beschreiben: „Ein Meister wurde gefragt, was Zen sei. Er antwortete: ‚Wenn ich esse, esse ich; wenn ich sitze, sitze ich; wenn ich gehe, gehe ich.‘ Darauf entgegneten verwundert die Fragenden: ‚Das tun wir doch täglich auch!‘ Darauf der Meister: ‚Nein, wenn ihr eßt, steht ihr schon auf; wenn ihr sitzt, geht ihr schon (...).‘“⁴

Zen: „Nicht-Wissen“ als Wahrheit

Diese anti-dualistische, befreiende Erfahrung wird als *satori* („Erleuchtung“; der zen-buddhistische Zentralbegriff zur Bezeichnung des grundsätzlich neuen Weltverhältnisses, das durch die Zen-Praxis erreicht worden soll) bezeichnet, worin sich *kenshō* (die „Selbst-Wesensschau“⁵ des Menschen, das „Öffnen des Geistigen-Auges [sic!], das Erwachen zum eigenen Wahren-Wesen [sic!]“⁶) ereignet. Die Emanzipation vom Ich-bezogenen und dualistischen Denken ermöglicht wirkliche Freiheit. Dieser praxis- bzw. erfahrungskonstitutive und anti-dualistische Wesenszug des Zen macht es *in dieser Hinsicht* zum „Gegenteil von Logik“⁷ als begrifflich-theoretischem philosophischem System und Lehre.⁸

Wahre Wirklichkeit und „Wahrheit“ bestehen in der Sicht des Zen-Buddhismus also nicht in korrekter Lehre oder Wissen – diese wären wieder Ausdruck einer dualistischen Denkweise –, sondern im Überschreiten von Wissen auf ein „Über-Wissen“ bzw. „Nicht-Wissen“⁹ hin, d.h. in der Praxis der reinen, achtsamen Wahrnehmung, im „Wissen der Leerheit“¹⁰. Damit ist jedoch kein Wahrnehmen im gegenständlichen Sinn, sondern ein Gewährwerden des Seins gemeint, das nicht-dualistische, absichtslose und achtsame Sein im jeweils gegenwärtigen Moment: Essen, wenn man isst; gehen, wenn man geht; stehen, wenn man steht. Dies zielt auf ständige Überwindung eines dualistischen Welt-Bewusstseins und -verhältnisses ab.¹¹ Insofern ist diese Praxis zugleich Aktivität und Nicht-Aktivität, Wahrnehmen und Nicht-Wahrnehmen. Deshalb beginnt

4 M. von Brück, *Zen. Geschichte und Praxis* (Beck Wissen, Bd. 2344). München³2016, 16.

5 P. Kapleau, *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre – Übung – Erleuchtung*. Neuausgabe. München 2012, 464.

6 Ebd., 464 f.

7 D. T. Suzuki, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. München – Wien¹³1988, 49.

8 Vgl. ebd., 49–63; K. Dürckheim, *Einführung*, 0:00–6:00 min [s. Anm. 2].

9 K. Arifuku, *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus. Komparative Studien*. Berlin 1999, 25.

10 Ebd., 26.

11 Vgl. ebd., 25 f.

der/die Zen-Übende erst, *satori* zu realisieren, wenn er/sie nicht nach *satori* strebt, weil dieses Streben einen Ich-bezogenen Dualismus zwischen sich und der Erleuchtung konstruiert.

Wie sieht diese für den Zen konstitutive Praxis nun konkret aus? Die Hauptpraxis besteht im *Zazen* („Sitz-Zen“), also der typischen formalen Sitzmeditation mit dem Ziel von *satori* bzw. *kenshō*. Unterscheiden lässt sich *Zazen* dahingehend, ob es verbal oder non-verbal praktiziert wird. Folgende Formen sind bedeutsam¹²:

- non-verbal: *shikantaza* („nur sitzen“; Schwerpunkt in der Sōtō-Schule); *ānāpāna-sati* („bewusste Achtsamkeit auf den Atem“); weitere Formen, z.B. *kinhin* (Gehmeditation), *samu* (meditatives Arbeiten; „Zen im Alltag“);
- verbal: Verwendung von *kōan*, das besonders für die Rinzai-Schule prägend ist.

Für unsere Fragestellung sind im Folgenden Überlegungen zum *kōan* relevant, weil dort die anti-dualistische, entobjektivierende Zen-Praxis ihren verbalen Ausdruck findet und daher für das analoge theologische Sprechen anschlussfähig ist.

„kōan“ als Verbalisierung der Zen-Praxis

Bei *kōan* handelt es sich um künstliche didaktische Methoden als Meditationsobjekt für das *Zazen* (konkret: Fragen, Dialoge, Erzählungen, Aussagen), um die übende Person aus ihrem dualistischen und Ich-bezogenen Denken heraus zum Zen-Bewusstsein zu führen. *Kōans* entziehen sich durch ihre rational nicht aufzulösende Formulierungsweise einer diskursiven Lösung durch den Verstand. „Gelöst“ werden können sie nur mit Hilfe „eine[r] tieferliegende[n] Schicht des Geistes“¹³. Für D. T. Suzuki stellen *Kōans* „gleichzeitig eine Verschlechterung und eine Verbesserung“¹⁴ dar, weil sie Hilfsmittel und Vermittlungen für die Unmittelbarkeit einer Erfahrung darstellen. Denn im Grunde müsse das Zen „aus der inneren Lebendigkeit eines Menschen“¹⁵ hervorgehen. Deshalb ist die Existenz des *Kōan-Systems* (die systematische Sammlung und Verwendung von *Kōans*) an sich schon ein (praktisch notwendiger) Widerspruch zum Zen, da es die Lebendigkeit und Freiheit des Zen entgegen der eigenen Grundprinzipien intellektualisiert und fixiert.¹⁶ Der nachfolgende kurze Text zeigt beispielhaft, wie sich *Kōans* einem unmittelbaren, intellektuellen Verstehen entziehen: „Chao-chou machte sich auf, Pao-shou zu besuchen. Pao-shou, der ihn zufällig kommen sah, wandte sich ab.

¹² Vgl. S. Nagatomo, *Japanese Zen Buddhist Philosophy*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/> (Stand: 01.06.2020); P. Kapleau, *Pfeiler*, 27–53 [s. Anm. 5].

¹³ P. Kapleau, *Pfeiler*, 453 [s. Anm. 5].

¹⁴ D. T. Suzuki, *Befreiung*, 142 [s. Anm. 7].

¹⁵ Ebd., 143.

¹⁶ Vgl. ebd., 142–155.

Chao-chou breitete seine Matte, die er bei sich trug, aus, um sich kniend vor Pao-shou zu verbeugen, aber Pao-shou erhob sich sofort und begab sich in sein Zimmer. Chao-chou hob die Matte auf und entfernte sich.¹⁷

Ziel der Arbeit mit Kōans ist demnach die Verbalisierung bzw. verbalisierende Praxis der Ablösung vom dualistischen, objektivierenden Denken hin zum Bewusstsein, zur Erfahrung des ganzheitlichen Seins, der inhärenten „Buddha-Natur“ in jedem Menschen bzw. Lebewesen.¹⁸ Kōans nehmen auf ihre eigene Weise eine Erfahrung bzw. Einsicht ernst, die auch für die christliche Theologie prägend ist: Wir müssen über den Gegenstand unseres Glaubens sprechen und diesen (uns selbst sowie anderen Menschen) kommunizieren (und zwar auf eine rationale, zumindest grundsätzlich zugängliche Weise, weil der Mensch ein rationales Wesen ist). Dies ist aber im Wissen zu tun, den Gegenstand damit nicht adäquat ausdrücken zu können, ihn noch nicht einmal wirklich zu einem Erkenntnisgegenstand der gegebenen Welt machen zu können. Dazu tätigen Kōans eine positive Aussage oder affirmieren in Form einer Frage einen begrifflichen Gegenstand – aber nur, um die Positivität der getätigten Aussage bzw. Frage sofort wieder zurückzunehmen und dem erkennenden Zugriff zu entziehen, wie es das berühmte Kōan „Mu“ illustriert: „Ein Mönch fragte Jōshū in allem Ernst: ‚Hat ein Hund Buddha-Wesen oder nicht?‘ Jōshū versetzte: ‚Mu!‘“¹⁹

Auch wenn eine verständliche Kommentierung dieser Texte wie ein Selbstwiderspruch zur geschilderten Intention wirkt, kennt der Zen-Buddhismus eine lange Tradition des Kommentierens von Kōans. Die Frage des Mönches im Kōan „Mu“ zielt nicht nur auf eine eindeutige Antwort auf die Frage ab, sondern setzt im Zuge des Fragens zugleich mehrere Kategorien, über die eine objektive, außerhalb des eigenen Vollzugs liegende Antwort erwartet wird: Haben, Nicht-Haben, Buddha-Wesen, Hund. Auch wenn die Antwort „Mu!“ („Mu“ bedeutet „nein, nicht, Nichts“) wie eine direkte Antwort auf die Frage wirkt, legt sich die Vermutung nahe, das konzeptuelle Fragen selbst wird von Jōshū für nichtig erklärt. „Mu!“ verbalisiert, was Chao-chou und Pao-shou in obigem Kōan mit ihrem Weggehen vollziehen und was die nachfolgenden Kōans ebenfalls durch das kommentarlose Weggehen bzw. Zerbrechen oder Wegwerfen des Stabes tun – Negation der Affirmation bzw. Negation der Affirmativität der konzeptuellen positiven Aussage selbst.

Kōans stellen damit eine spezifische Form performativer Rede dar, insofern sie im Zuge ihres Ausdrucks ihre entobjektivierende und anti-dualistische Intention über die Negation der Positivität ihres eigenen Inhalts realisieren: „Zen

17 R. McCandless / N. Senzaki (Hrsg.), *Die hundert Zen-Koans der „Eisernen Flöte“*. Zürich 1964, 105.

18 Vgl. M. von Brück, *Zen*, 96–98 [s. Anm. 4].

19 P. Kapleau, *Pfeiler*, 113 [s. Anm. 5].

macht dabei keinen Unterschied zwischen Meditationspraxis und der im Kōan verdichteten Rhetorik, d.h. die paradoxe Sprache wird selbst zum Werkzeug des sich von Begriffen befreienden Bewusstseins.²⁰

Kōans sind also keine Rätsel, deren „Rätselhaftigkeit“ durch rationales Nachdenken aufzulösen ist. Sie wollen vielmehr zum Zen-Bewusstsein führen, d.h. sie sind in ihrer „Geheimnishaftigkeit“ ernst zu nehmen.²¹

Ein Stab ist (k)ein Stab

Mit Hilfe der Metapher des Stabes lassen sich diese Grundprinzipien nochmals anschaulich erläutern. Viele Zen-Meister trugen aus praktischen Gründen auf ihrer Wanderschaft einen Stab mit sich. Als die Meister in späterer Zeit nicht mehr auf Wanderschaft gingen, avancierte der Stab zu einem Zeichen religiöser Würde. Aus diesem Grund ist er im Zen ein beliebtes und alltagsnahes Motiv zur Veranschaulichung und taucht in Kōans auf²²: „Ein Zen-Meister zeigte seinen Stab vor seiner Gemeinschaft und erklärte: ‚Man bezeichnet ihn nicht als Stab. Wie würdet ihr ihn bezeichnen?‘ Jemand kommt aus dem Publikum, nimmt dem Meister seinen Stab weg, zerbricht ihn und wirft ihn weg. Dies ist das Ergebnis der unvernünftigen Aussage des Meisters. Ein anderer Meister hält seinen Stab hoch und sagt: ‚Wenn ihr einen Stab habt, gebe ich euch meinen; wenn ihr keinen habt, nehme ich ihn euch weg.‘ Dies hat nichts Rationales an sich. Wieder ein anderer Meister hielt einmal diesen Vortrag: ‚Wenn du weißt, was dieser Stab ist, weißt du alles und hast das Studium des Zen beendet.‘ Ohne weitere Bemerkung verließ er die Halle.“²³

Darin kommt eine zentrale Einsicht zum Ausdruck: Wer bestimmen will, was der Stab ist, wo er sich befindet oder wofür er gut ist, verfehlt ihn. Die einzig gangbare Möglichkeit, auf die Affirmation der positiven Aussage zu reagieren, besteht darin, sie zu negieren und wieder zurückzunehmen, d.h. den Stab (und zugleich die mit ihm verbundenen konzeptuellen Kategorien und Bestimmungen) von sich zu werfen, zu zerbrechen oder selbst wegzugehen. Eine positive begrifflich-konzeptuelle Bestimmung trennt Wort/Rede bzw. das Ich von der besprochenen Sache, ja dieser Vorgang macht Ich und Sache erst dualistisch zum Erkenntnisobjekt und verfehlt sie dadurch fundamental: „Aus diesem Grund ist ein Stab ein Stab und zugleich kein Stab oder ist ein Stab gerade deshalb ein Stab, weil er kein Stab ist.“²⁴

20 M. von Brück, *Zen*, 95 [s. Anm. 4].

21 Vgl. D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*. Princeton – Oxford 2010, 5–8.

22 Vgl. D. T. Suzuki, *Befreiung*, 156 [s. Anm. 7].

23 D. T. Suzuki, *Zen*, 7 [s. Anm. 21].

24 Ebd.

Kōans verhelfen dem Zen-Übenden zur Einsicht, dass es nicht die gegenständlichen und somit „toten“ Worte des begrifflich-konzeptuellen Denkens sind, die die wahre Wirklichkeit ausmachen, sondern die lebendigen, aktiven „Worte“ des praktischen Bewusstseins, d.h. die Praxis der Losgelöstheit von allen konzeptuellen und objektivierenden Schemata im anti-dualistischen, achtsamen Bewusstsein der „Leerheit“ – die Buddha-Natur. Daher besagt ein Sprichwort der Zen-Meister: „Examine the living words and not the dead ones.“²⁵

Negative Theologie und Zen im Dialog

Auch wenn die „Negative Theologie“ im Christentum immer wieder zum Gegenstand theologischer Reflexion gemacht wird, erfährt sie doch in der konkreten Praxis theologischen Sprechens keine allzu große Berücksichtigung. Dagegen stellt die Negation von Positivität im Zen-Buddhismus ein zentrales theoretisches und praktisches Moment dar. Zwar bestehen zwischen Zen-Buddhismus und Christentum entscheidende anthropologische Unterschiede (z.B. was die Vorstellungen von Individualität und Personalität des Menschen betrifft). Trotzdem ruft die Praxis der Verbalisierung im Zen ins Bewusstsein, wie wichtig es ist, die Positivität theologischer Aussagen immer wieder zurückzunehmen, d.h. die je größere Unangemessenheit positiver Aussagen durch deren jeweilige Negation einzugestehen. Die Kōan-Praxis des Zen bringt diese Einsicht nicht nur zum Ausdruck, sondern vollzieht sie zugleich performativ. *Einerseits* lässt sich dadurch das Bewusstsein bzw. die Meinung verhindern, mit dem Erkenntnisgegenstand des theologischen Sprechens die gemeinte Sache überhaupt angemessen reflektieren und als solche überhaupt adressieren zu können. So bleibt das Bewusstsein Gottes als eines letztlich nicht aufzulösenden Geheimnisses (im nicht-fundamentalistischen Sinne) bestehen. Trotz dieser Einschränkungen werden Kōans verwendet. Dies weist auf die Indispensabilität sowie die Notwendigkeit positiver Aussagen hin. *Andererseits* wird dadurch betont, dass der Zugang zur Wirklichkeit (und im theologischen Sinn: zu Gott) in letzter Konsequenz nur als praktisch-existentieller Selbstvollzug möglich ist, den alle theoretischen Reflexionen nur defizitär beschreiben oder nachvollziehen können. Gerade die christliche Mystik ist der Versuch, eine genuin christliche Praxis für diese Weise des Welt- und Gottesverhältnisses zu finden und einzuüben. Unter anderem in diesem Feld erfährt die Meditationspraxis des Zen-Buddhismus bereits seit einigen Jahrzehnten eine lebendige Rezeption. Besonders Jesuiten wie H. Enomiya-Lassalle, H. Dumoulin oder N. Brantschen haben sich um einen intensiven Dialog mit dem Zen-Buddhismus bemüht und dessen Praxis für eine christliche Spiritualität und deren Theologie fruchtbar gemacht.

25 Ebd.

Welchen Gewinn erzielt der Dialog mit der zen-buddhistischen Kōan-Praxis für die Negative Theologie des Christentums? Kōans stellen einen sprachlichen Versuch dar, nicht nur neben der Affirmation einer positiven Aussage deren Negation auszudrücken, sondern auch das vermeintliche Objekt der Erkenntnis dem erkennenden Zugriff zu entziehen. Sie verhindern die Täuschung des Subjekts über die Validität seiner Aussage, erinnern an die prinzipielle Begrenzung der philosophisch-theologischen Sprache und relativieren die Reichweite theologischer Erkenntnis. Weil sich die Gesamtheit der Kōans nicht zu gemeinsamen inhaltlichen Überzeugungen abstrahieren lassen, sondern sie sich teilweise sogar notwendig „widersprechen“, ermutigen sie auch zur Vielfalt theologischer Aussagen, wie sie in den biblischen Texten zu finden sind. Diese lassen sich ebenfalls nicht vereinheitlichen oder harmonisieren.

Appell zur Negativen Theologie

Über Gott zu sprechen, heißt zugleich, ihn als Wirklichkeit zu denken, die dem Sprecher gegenübersteht und die von der Position des Sprechers aus bestimmt wird. Diese Positionierung, so unausweichlich sie für den Sprecher auch ist, verstellt auch den Zugang zum Geheimnis Gottes und entfernt ihn damit. Das sprechende Ich muss in jedem Akt theologischen Aussagens immer wieder zurückgenommen werden, um nicht die Offenheit für das und die Unverfügbarkeit des göttlichen Geheimnisses zu verstellen. Begriffe wie „Himmel“, „Erlösung“ oder „Gott“ stellen sich, sobald sie getätigt und so unvermeidbar (hier im wertenden Sinne positiv wie negativ) sie auch sind, als Extrapolationen innerweltlicher Kategorien dar und verfehlen damit die Universalität der gemeinten „Sache“.²⁶

Der kreative Impuls des Zen – verbal und non-verbal – erinnert eine christliche Theologie an sehr grundlegende Aspekte, die auch die eigene Tradition kennt: der Primat der Praxis vor der Theorie, der Primat des Hörens vor dem Sprechen. Theologie kann dabei eine große Hilfe sein und darf als Unternehmen nicht ausgelassen werden. Sie muss sich in ihrem Sprechen ihrer eigenen prinzipiellen Grenzen aber bewusst sein und ihre Aussagen im Sinne der Negativen Theologie auch immer wieder zurücknehmen. Theologie bewusst in dieser unheimlichen Schwebelage zwischen Ja und Nein zu betreiben; und vielmehr noch: die dualistische Affirmation dieser Schwebelage selbst in Frage zu stellen; und letztlich: die Affirmativität jeder theologischen Aussagen in Zweifel zu ziehen, heißt, vom Zen-Buddhismus zu lernen.

²⁶ Vgl. S. Bauberger, *Der Weg zum Herzensgrund. Zen und die Spiritualität der Exerzitien* (Ignatianische Impulse, Bd. 42). Würzburg 2010, 41–45.

In letzter Konsequenz ist die Negative Theologie nicht als intellektualistischer, bloß skeptizistischer Gestus, sondern als ein ethisches Projekt zu verstehen, das jeden epistemischen Ermächtigungsakt zu Gunsten der je größeren Andersheit von Gott, Welt und Mensch verwirft, ohne sich dabei der generellen Notwendigkeit theologischen Sprechens zu entziehen. Der/Die Andere wird bei einem solchen negativen Sprechen als unverfügbares Geheimnis in seiner/ihrer Andersheit belassen, dadurch wirklich ernst genommen und gerade nicht für die eigenen Zwecke herrschaftlich vereinnahmt. Er/Sie darf letzten Endes überhaupt nicht vollständig verstanden werden, will man ihm/ihr keine Gewalt antun. Die Negative Theologie ist die diesem ethischen Projekt angemessene theologische Redeweise.