

**Eilers, Franz-Josef, SVD:** *Zur Publizistik schriftloser Kulturen in Nordost-Neuguinea* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 8). Steyler Verlag 1967; 267 S., 46 Abb., DM 44,—

*Herders Standard-Lexikon* versteht unter *Publizistik* „Schrifttum aller Art...“ und verweist dabei auf Buch, Zeitung, Zeitschrift und heute auch auf Film, Rundfunk und Fernsehen (1961, III, 270). Ähnlich spricht sich das *Duden-Lexikon* aus für „eine Beschäftigung mit allen die Öffentlichkeit interessierenden Angelegenheiten in Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen“ (1962, 1733). Deshalb wäre es m. E. eindeutiger, im Hinblick auf das vorliegende Buch von *Kommunikationsmitteln* der schriftlosen Völker zu sprechen, zumal es bei den Stämmen Neuguineas auch zahlreiche Fälle gibt, wo es sich nicht um eine Nachrichtenübermittlung an einen größeren Kreis von *Interessenten* handelt, sondern um eine rein persönliche Adresse an eine ganz bestimmte Person, die ganz allein dies Zeichen versteht. Man denke da beispielsweise an einen Liebeszauber oder auch an das sogenannte Tok bokis, das Vf. selbst deswegen nur mit Vorbehalt unter *Publizistik* eingereiht wissen möchte (82, Anm. 3). — Vf. verlebte einen achtmonatigen Studienaufenthalt in Nordost-Neuguinea bei den Steyler Missionaren. Dort erwarb er sich mit Unterstützung seiner Mitbrüder die praktischen Kenntnisse über Land und Leute, soweit die Abfassung seines Werkes dies verlangte. Im Verkehr mit den Eingeborenen der verschiedenen Stämme war er auf das sogenannte Pidjin-Englisch angewiesen, das — auch abgesehen von der Kürze der Zeit — zu einer tieferen Erfassung der eigentlichen religiösen Probleme dieser Menschen kaum ausreichend ist. Trotzdem bleibt es anerkennenswert, daß er auf Grund einer reichhaltigen Literatur, die an die 400 Einzelveröffentlichungen zählt (226—246), zu einer gut fundierten, detaillierten Übersicht seines Forschungsmaterials gelangte. Nach einer längeren Einführung in den Fragenkomplex stellt er die optischen und akustischen Medien als Aussagemittel dar (43—176) und im Anschluß daran die psychologischen Reaktionen der Aussageempfänger (177—190). Dem Kapitel über den primitiv-publizistischen Kommunikationsprozeß (191—225) schließen sich noch einige Reden in Pidjin-Englisch sowie eine Reihe von Sinndeutungen der Trommelsprache an. Dankenswerterweise ist der Arbeit ein sehr anschauliches Bildmaterial beigefügt. — Das Buch zeugt von staunenswertem Fleiß und gibt einen umfassenden Überblick nicht nur über die Vorlagen in Nordost-Neuguinea, sondern auch über solche der benachbarten Gebiete.

Oeventrop

Carl Laufer MSC †

**Enomiya-Lasalle, Hugo M., SJ:** *Zen-Buddhismus*. Bachem/Köln 1966; 450 S., DM 40,—

Vf. legt ein Buch vor, das nicht nur einer theoretisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema entsprungen ist, sondern die praktische Übung des Zen unter einem anerkannten Zenmeister zugleich durch die eigene Erfahrung einigermaßen legitimiert wird. Die Absicht des Buches wird klar angegeben: „In dem vorliegenden Buch soll nun klargestellt werden, wie der Zen-Buddhismus, besonders seine asketisch-mystische Seite — denn diese steht in erster Linie zur Debatte — vom christlichen und speziell vom katholischen Standpunkt aus zu beurteilen ist“ (11). Die Wichtigkeit und Schwierigkeit eines solchen Unter-



nehmens möchten wir durch zwei andere Veröffentlichungen über den Zen-Buddhismus herausstellen, da erst so das Werk unseres Vf. seine richtigen Konturen erhält.

Zunächst handelt es sich um das Werk von PHILIP KAPLEAU: *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice and Enlightenment*, compiled and edited, with translations, introductions and notes; foreword by Huston Smith (John Weatherhill Inc./Tokyo 1965), von einem Mann geschrieben, der bei den verschiedensten Religionen, einschließlich des Christentums, versucht hatte, seinem Leben einen Sinn zu geben, und diesen Sinn im Zen-Buddhismus gefunden zu haben glaubt. Daher ist dieses Buch mit Begeisterung und Dankbarkeit geschrieben. Es liegt uns fern, die Aufrichtigkeit des Vf. irgendwie anzuzweifeln; trotzdem müssen wir gestehen, daß dieses Buch uns zutiefst unbefriedigt gelassen hat, da wir glauben, im Christentum und seiner Mystik eine größere Tiefe und religiöseren Reichtum zu haben, als hier im Zen-Buddhismus aufgezeigt werden. Dabei mag ruhig bestehen bleiben, daß KAPLEAU, nachdem er auch im Christentum nicht finden konnte, was er suchte, schließlich im Zen-Buddhismus an sein Ziel gelangt ist. Um so interessanter muß es nun sein, das Buch eines katholischen Priesters und Ordensmannes zu lesen und zu rezensieren, der sich in voller Vertrautheit mit der Situation des Zen-Buddhismus auseinandersetzt mit den Beziehungen und Spannungen, die zwischen Zen-Buddhismus und christlicher Religion existieren.

Diese Spannungen steigern sich noch durch eine zweite uns vorliegende Veröffentlichung. Es handelt sich um ein kleines Pamphlet des zen-buddhistischen *Royōanji*-Tempels, worin in zehn Grundsätzen das zen-buddhistische Programm herausgestellt wird. Wegen der Klarheit und Wichtigkeit geben wir eine Übersetzung des japanischen Textes: 1. Zen ist eine Religion ohne Gott (Götter) und Buddha; 2. Zen kennt keine besonderen Objekte religiöser Verehrung; 3. Zen ist eine Religion, die das „Selbst“ (*jiko*) verehrt; 4. Zen ist eine Religion, die zum tiefen Bewußtsein des „Selbst“ gelangen will; 5. Zen will als Religion die „Erleuchtung“ (*satori*) d. h. „das eigene Herz“ (*waga kokoro*) erschauen; 6. Zen ist eine Religion des „Nichts“ (*mu*), des „Nicht-Ich“ (*mu-ga*), des „Nicht-Sinnens“ (*mu-shin*); 7. Zen ist eine Religion der Aktivität und Berufsaufgaben; 8. Zen ist eine Religion, die ein Wissen gibt über das, was allein uns genügen kann; 9. als Religion will Zen aufweisen, wie man *hic et nunc* konkret zu einem Buddhaleben gelangt; 10. die Religion des Zen richtet sich auf absolute Vollkommenheit oder Vervollkommenung, radikales Sterben und Abschneiden der Lebenswurzel. Solche Formulierungen sind wegen der Kürze des Textes natürlich sehr zugespitzt, aber deshalb wird man sie kaum als überspitzt betrachten können, denn tatsächlich geben sie die grundlegenden Tendenzen des Zen-Buddhismus wieder.

Vf. des uns vorliegenden Werkes ist sich der monistischen Grundlagen des Zen-Buddhismus klar bewußt (17. 135. 154), und er weiß daher auch, daß die Aufgabe, die er sich mit diesem Buche gestellt hat, schwierig und gefährlich ist. — Im I. Teil gibt er eine klare und nüchterne Beschreibung des Zen, wobei er sich nicht nur auf zenbuddhistische Literatur, sondern auch auf seine eigene Erfahrung berufen kann. Die aufrichtige Nüchternheit dieser Darstellung ist dankenswert sowohl angesichts der vielen theoretischen Abhandlungen, die im Westen erschienen sind, als auch angesichts gewisser westlicher Modeströmungen, die ERNST BENZ als Zen-Snobismus bezeichnet hat. So offenbaren sich auch der Ernst und die Gewissenhaftigkeit der Zenmeister sowie auch die Erfahrung im zweiten Teil in der zenbuddhistischen Spiritualität. — Darauf folgen die Hintergründe des Zen, nämlich die buddhistische Philosophie, Zen und Yoga, Zen in China und



Japan, Beteiligung des Körpers beim Zen, Zen und Psychoanalyse, das autogene Training. In diesem Teil werden wiederum etliche Ausdrücke aufgenommen, um weiter geklärt zu werden, aber es erscheinen auch neue Begriffe, die für den abendländischen Leser einer Klärung bedürfen. — Wichtig ist vor allem die Zusammenfassung (162 ff). Die Bedeutung des Zen für ein tugendhaftes Leben wird als eine Erfahrungstatsache klar herausgestellt. Für die Übung des Zen ist es wichtig, daß nicht nur die bösen Neigungen bekämpft werden müssen, es müssen auch die Neigungen zum Guten, die Neigungen und Begierden überhaupt, ertötet werden. Wer mit dem Zen vertraut ist, findet das selbstverständlich, jedoch erwartet man für den abendländischen, besonders für den christlichen Leser doch nähere Erklärung. Hier müßte zurückverwiesen werden auf die *Spontanität* als einen Grundbegriff des chinesisch-taoistischen und japanisch-buddhistischen Denkens. Etliche Erklärungen über die Verschiedenheit der östlichen und westlichen *Begriffsbildung* wären sehr dienlich gewesen. Sporadisch erscheinen solche Erklärungen freilich in diesem Werk; aber es ist fraglich, ob der mit der Materie noch nicht genügend vertraute Leser den Weg zu einer Systematik findet.

Der III. Teil bringt die christliche Sicht der Mystik und ihrer Phänomene, jeweils auf bestimmte Verwandtschaften im Zen hinweisend. Im einzelnen werden erwähnt die Mystik des christlichen Altertums, des Mittelalters, die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts, die Mystik der Ostkirche. — Kurz werden die alten Kontakte zwischen dem buddhistischen (bzw. brahmanistischen, da die alten westlichen Quellen noch nicht zwischen diesen beiden unterscheiden) und dem griechisch-christlichen Denken berichtet (224 ff); besonders wird dem Plotinismus mit Recht eine Verwandtschaft mit dem indischen Denken zugeschrieben. Gewiß ist der Plotinismus monistisch orientiert, aber gewisse Nahtstellen zeigen doch, daß der alte griechische Dualismus noch nicht gänzlich überwunden ist (vgl. HANS MEYER, *Abendländische Weltanschauung* [Paderborn-Würzburg 1953] I, 395. 400; ENDRE VON IVANKA, *Plato Christianus* [Einsiedeln 1964] 85 ff). Immerhin stellen wir eine innere Verwandtschaft zwischen Plotinismus und Zen-Buddhismus fest; eine gedankliche Verwandtschaft steht außer Frage; wie weit sie historische Grundlagen hat durch Kontaktnahme, ist bei dem Mangel an klaren Quellen nicht mit Sicherheit auszumachen. Da wir in einer Besprechung unmöglich auf alle einzelnen Mystiker eingehen können, die vom Vf. zitiert werden, müssen wir uns mit etlichen Hinweisen begnügen.

Die leitende Idee des Vf., das Zen aus seiner östlichen Isolierung herauszuheben und mit ähnlichen Phänomenen der westlichen Mystik zu vergleichen, verführt allzu leicht zu einem schematischen Verfahren, indem ähnlich klingende Ausdrücke nebeneinander gestellt werden, ohne sie auf dem gründenden Hintergrund zu belassen, ganz abgesehen von einer gewissen Schematisierung, die bei einer solchen Behandlung kaum zu vermeiden ist. So ist KLEMENS VON ALEXANDRIEN gewiß ein viel komplexerer Denker, als es beim Vf. erscheint. Wenn man das Werk von W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin-Leipzig 1952) studiert, erfährt man, wie prekär es ist, einige kurze Stellen zusammenzustellen. Kann man ISAAK VON NINIVE überhaupt mit Zen zusammenstellen (229 ff)? Ist es nicht gefährlich und voreilig, die buddhistische Buße (*zange*) mit der christlichen *Metanoia* zusammenzubringen? Was beweist das Zitat aus GREGOR VON NYSSA (233 f), wenn man es mit den entsprechenden Ausführungen bei IVANKA (a. a. O. 160 ff) zusammenhält? Ähnliches ist von DIONYSIUS AREOPAGITA zu sagen (vgl. IVANKA a. a. O. 285), von BERNARD, den Viktorinern, BONAVENTURA usw., auf die wir im einzelnen unmöglich eingehen



können. Speziell für BONAVENTURA möchten wir bemerken, daß es sich hier doch mehr um mystische Allgemeinplätze (im guten Sinne verstanden) handelt, und nicht um Zen. Nach unserer Auffassung könnte man den bonaventurianischen Weg viel eher mit dem Tendai-Buddhismus vergleichen, wo wirklich erregende Ähnlichkeiten herausspringen.

Durch diese Kritik wollen wir Vf. nicht das Recht nehmen, zwischen östlicher und christlicher Mystik Vergleiche anzustellen; aber wenn er immer speziell vom Zen spricht, dann müßte er auch das ausschließlich Spezifische des Zen mit der christlichen Mystik vergleichen. Daß es zwischen allgemein östlicher und christlicher Mystik Vergleichspunkte gibt, ist eine Selbstverständlichkeit, wie wir noch weiter ausführen werden. Insbesondere behauptet Vf., daß es zwischen der orthodoxen Spiritualität und der östlichen Mystik größere Annäherungen und bessere Anknüpfungspunkte gibt als in der lateinischen Mystik. Wir gehen hierin völlig einig; allerdings sind die diesbezüglichen Ausführungen viel zu kurz geraten (239). Der Vergleich zwischen dem Jesusgebet in der Ostkirche und dem buddhistischen *nembutsu* trägt für den Zen-Buddhismus doch kaum etwas aus, da es sich hier um ein Phänomen des Amidismus handelt (370), wenngleich wir zugeben, daß der Zen-Buddhismus auch solche Hilfen als eine gewisse religiöse Einstimmigkeit nicht verschmäht; aber mit der Substanz des Zen hat das nichts zu tun.

In den Endergebnissen will Vf. die endgültige Antwort auf die Frage geben, wie das Zen vom christlichen Standpunkt aus zu beurteilen ist (377 ff.). Sicherlich gehen wir nicht fehl, wenn wir mit ihm hier das eigentliche Anliegen sehen. — Die erste Frage geht nach dem Wert der Zen-Meditation selbst (377 ff.). Betrachtung und Meditation (Kontemplation) sind nicht dasselbe, sondern Meditation soll und will die Vollendung der Betrachtung sein, wenn auch der kontemplative Mensch immer wieder zurückgreifen muß auf die Betrachtung. Daß es sich hier um eine Gefahrenzone handelt, weiß sowohl christliche als auch östliche Tradition, und je mehr hier das Regulativ der christlichen Offenbarung fehlt, desto größer werden die Gefahren, sich in einem mysteriösen *Es* zu verlieren, statt darüber hinaus zu einer Ich-Du-Beziehung in der Agape voranzuschreiten. Diese Ausführungen des Vf. sind um so wichtiger, als östliche Mystiker die christliche personale Mystik oft als einen auf halbem Wege steckengebliebenen Pantheismus auffassen. Daß es im Zen-Buddhismus, wenigstens objektiv und unbewußt, irgendeine Hinbewegung auf das Gottesgeheimnis gibt, stellen wir nicht in Abrede; allerdings sollte man die zenbuddhistische Wesensschau (*kenshō*) klar scheiden von einer eigentlichen Gottesschau. Diesen Unterschied kennt Vf. natürlich, aber der Zenbuddhist sieht doch in seinem Erleuchtungserlebnis, besonders auf der höchsten Stufe, nicht nur eine Methode, sondern auch ein letztes Ziel.

Damit kommen wir zum zweiten Punkt, zum Erleuchtungserlebnis. Daß es solche Erlebnisse gibt, ist klar aus den entsprechenden Erfahrungen, und zwar nicht nur im rein religiösen Bereich, sondern auch im philosophischen und künstlerischen. Schon hieran zeigt sich, daß das Erleuchtungserlebnis nicht unter die Disjunktion „natürlich-übernatürlich“ gestellt werden sollte, denn darüber sagt die mystische Erfahrung an sich nichts aus, und in der Spendung seiner übernatürlichen Gnaden bleibt Gott stets frei. Soviel wir sehen, ist das auch die Ansicht des Vf. (385). Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf Ausführungen verweisen, die WILLIAM JOHNSTON (Defining Mysticism: Suggestions from the Christian Encounter with Zen: *Theological Studies* [March 1967] 94 ff) gegeben hat. JOHNSTON läßt die Frage nach „natürlich-übernatürlich“ als für uns ununter-



scheidbar einfach beiseite, bringt aber dafür eine dreifache Unterscheidung an, die u. E. zur Klärung beitragen kann. *Philosophisch* gesehen, handelt es sich schlicht um einen *simplex intuitus veritatis* mit den Worten des hl. THOMAS (S. th. II/II, 180, 3 ad 1). Das paßt für christliche, hellenistische, neuplatonische Mystik und auch für Zen: ein Verschwinden von Dualitäten und Distinktionen. Hierdurch setzt sich diese Mystik auch klar ab von den modernen Mescaline-Versuchen (vgl. ALDOUS HUXLEY und Genossen), wo es eben gerade nicht um das Suchen nach der Wahrheit geht, sondern um eine Flucht aus der Realität. *Theologisch* gesehen, setzt sich christliche Mystik klar ab von jeder andern Mystik durch die Beziehung zu Christus (Glaube, Liebe, Einheit usw.). In dieser Beziehung auf Christus liegt die Unterscheidung zum Zen und Neuplatonismus, und kein Zenbuddhist wird diese Beziehung für seine eigene Mystik in Anspruch nehmen. Hier ergeben sich auch die Unterschiede zu einer rein intellektuellen Mystik, wie sie viele ausgezeichnete Zenbuddhisten vertreten mit starken Seitenhieben auf christliche Brautmystik. Schließlich *phänomenologisch* gesehen, bietet sich der mystische Charakter dar unter gewissen Kennzeichen wie Unaussprechlichkeit, eine gewisse *noëtische* Qualität, Augenblickscharakter und Passivität. Diese Punkte passen wiederum für christliche und zenbuddhistische Mystik, setzen sich aber radikal gegen Mescaline-Versuche ab, denn durch solche Versuche wird weder eine psychische Reife gegeben noch auch werden moralische Tugenden damit gefördert. Das aber gehört zu den Grundlagen der Unterscheidung der Geister. Es ist klar, daß diese drei Punkte zusammengehören. Diese Unterscheidung hat auch den Vorteil, daß nicht alle Mystik innerhalb des Christentums schon als genuin christliche Mystik angesehen werden muß, ohne damit einen Gegensatz statuieren zu wollen. Dieser Punkt ist nachdrücklichst zu betonen, denn es geht nicht an, alle „Christlichkeit am Rande“ sofort mit dem vollen christlichen Namen zu decken, so sehr wir uns auch über jegliche Randchristlichkeit freuen. Man kann nicht einfach wahllos Zeugnisse der griechisch-christlichen Mystik nebeneinander stellen, vielmehr müssen die Zeugnisse abgewogen werden. So hat z. B. MAXIMUS CONFESSOR den EVAGRIUS (vom Vf. zitiert 377) schon sacht und lautlos aus einer rand-christlichen in eine innerchristliche Form umgeprägt, wie URS VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie* [Einsiedeln 1961] 40; vgl. 87. 89) es ausgedrückt hat. Vielleicht könnte man das Anliegen des Vf. auch am besten mit dieser Formulierung wiedergeben trotz des unvergleichbar größeren Abstandes zwischen Zen-Buddhismus und christlicher Mystik. Diesen Abstand formuliert Vf. in der wichtigen und schweren Frage: *Satori* offen zur Transzendenz? (400). Die gewöhnliche Erfahrung scheint diese Öffnung zur Transzendenz hin nicht zu bestätigen; daran kann auch die Tatsache nicht rütteln, daß trotzdem manche Menschen aus dem Zen zum Gottesglauben gelangen. Das besagt freilich noch keine Unmöglichkeit des Überschriffs, was Vf. mit folgender theoretischen Überlegung stützen will: „Wenn das *Satori* das Höchste ist, was dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften möglich ist, so wäre es sehr merkwürdig, daß gerade dieses Höchste auch zugleich das größte Hindernis auf dem Wege zu dem wäre, der diese menschliche Natur erschaffen hat“ (402). Setzt dieses Argument nicht unbewußt voraus, daß eine je tiefere Interiorisation des Menschen eine desto größere Öffnung auf Gott hin bedeutet? Muß man in der Geschichte nicht gerade das Gegenteil feststellen, nämlich daß mit dieser Interiorisation auch proportional die Gefahr der inneren Verschließung in Immanenz und Monismus hinein wächst? Die erste Kategorie des Christlichen ist Hören und Gehorchen dem Worte Gottes gegenüber. Wenn man auch nicht sagen kann, daß das Wort Gottes rein von



außen (oder von oben) auf den Menschen zukommt, so kann man doch auf keinen Fall sagen, daß der Mensch, so wie er nun ist unter der Sünde, dieses Wort in seinem Innern schon vorfindet. Die Gefahr eines Sichverschließens in Immanenz und Monismus hinein ist immer gegeben. Freilich schließt das nicht aus, daß das religiöse Gespräch mit den östlichen Hochreligionen auf der Ebene der mystischen Erfahrung geschehen muß (402), allerdings wohl nicht ausschließlich, wie der Vf. insinuiert („nur“). Wir meinen, daß der Zugang über die Moral oder Daseinsanalyse immer auch beachtet werden muß. Wir danken Vf. trotz aller Ausstellungen dafür, daß er das religiöse Gespräch mit den östlichen Hochreligionen auf der Ebene der mystischen Erfahrung mit seinem Buch betont und gefördert hat. Der erste Schritt ist immer das gegenseitige Verstehen, und dieses Verstehen des andern bedeutet eine innere Ausweitung unserer eigenen christlichen Haltung. Diese Ausweitung hat sich in dem uns vorliegenden Buche niedergeschlagen unter dem Titel: Anregungen für die christliche Spiritualität (404 ff.). Wir haben dabei den Eindruck, der uns auch während der ganzen Lektüre nicht losgelassen hat, daß Vf. wohl thematisch und dem Titel gemäß über den Zen-Buddhismus spricht, daß er aber doch eigentlich mehr über die grundlegende östliche Haltung handelt, die sich allerdings im Zen in scharfen Konturen herauskristallisiert hat. Nur in diesem Sinne stimmen wir dem Satz zu: „Man kann bis zur Stunde Japan und Zen nicht voneinander trennen. Das Zen ist dem Japaner in Fleisch und Blut übergegangen“ (178).

Zum Schluß möchten wir noch zwei zentrale und fundamentale Punkte erwähnen, die Vf. wohl oft kurz streift, aber in diesem Buche nicht nach Art einer Monographie erledigen konnte, obwohl sie einer monographischen Behandlung durchaus würdig wären, nämlich das *Nichts* und die *Leere*. Was Vf. über das *Nichts* sagt (412), könnte und müßte ergänzt werden durch die ausgezeichneten Ausführungen, wie sie HANS WALDENFELS (*Absolute Nothingness, Preliminary Considerations of a central notion in the Philosophy of Nishida Kitarô and the Kyoto School: Monumenta Nipponica* [1966] 354 ff) gegeben hat. So würde klar, daß dieser Begriff *Nothingness* doch nicht so negativ gehalten ist, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Die Richtung dieses Denkens weist doch viel klarer auf den christlichen Gottesbegriff hin, als diesen Denkern bewußt ist, zumal sie ja meist nur einen sehr unvollkommenen Begriff von der christlichen Gottesvorstellung haben mit ihrem notwendigen Hell-Dunkel von positiver und negativer Theologie. — Einen zweiten Wunsch melden wir an bezüglich der *Leere*. Wenn wir einmal berücksichtigen, wie Denker vom Format eines NINSHITANI KEIJI diesem Begriff ihre höchste Aufmerksamkeit zuwenden und dabei zugleich auf den christlichen Begriff der Entäußerung (Kenose) sowohl Gottes als auch des Menschen zurückgreifen, dann wird uns damit doch wohl ein Hinweis gegeben auf theologische Aufgaben, die noch zu leisten sind. Dabei haben wir noch eine doppelte Erleichterung, nämlich zunächst die intensive Behandlung dieses Themas bei den Vätern, vorab den griechischen und mehr mystisch eingestellten Vätern; ferner die Entwicklung dieses Themas in der zeitgenössischen abendländischen Theologie, wobei wir auf die ausgezeichneten Ausführungen von WOLFHART PANNENBERG verweisen können (*Grundzüge der Christologie* [Gütersloh 1964] 317 ff: Die Selbstentäußerung des Logos als Vermittlung des Unterschiedes der Naturen). Natürlich konnte Vf. alles dieses nicht im einzelnen ausführen, aber die theologischen Aufgaben bleiben gestellt. Da das Buch nüchtern und klar geschrieben ist, zumal von einem Manne, der selbst praktisch sich mit dem Zen und seiner Methode vertraut gemacht hat, ist es sicherlich von großem Werte, um



manche abendländischen Vorstellungen über Zen zu klären. Darüber hinaus gibt es wertvolle Hilfen für das Gespräch mit den Menschen der östlichen Hochkulturen. Das ist um so wertvoller, als erfahrungsgemäß sogenannte Hochkulturen und Hochreligionen um so weniger der Botschaft des Evangeliums sich öffnen.

Tokio

Maurus Heinrichs OFM

**Enomiya-Lasalle, H. M., SJ:** *Zen. Weg zur Erleuchtung.* Herder/Wien 1969; 132 p., DM 12,—

The first edition of this book appeared in 1960. It has been translated into several major languages, also into Japanese. It is more than a *scientific* account of Zen and its meditation technique. It is above all the author's personal way to and through Zen. Father LASALLE never reached *satori* or enlightenment himself. But he shows himself very enlightened on what Zen does or could do for anyone who seriously wishes to give Zen a try. — LASALLE is optimistic about the Christian advantages which could be obtained from Zen training. He states his case in two chapters: "Enlightenment and Faith in God", and "At the service of Christian asceticism and mysticism". (See also his "Zazen als Christliche Meditation", in *Kairos* X [1968] 161—174). The debate is familiar also in the West, if, for Zen, one reads yoga. And, as is well known, theologians differ in their opinions on the usefulness of yoga techniques toward the achievement of higher Christian wisdom. Having myself discussed this matter with the late YOSHII TEKISUI, the only Zen priest ever to be baptized within the Catholic Church, I view Zen and its life pattern as an extremely ambiguous *praeparatio evangelica*. Much, evidently, depends on the person's spiritual mettle, and, whatever an outsider might think of it, Father LASALLE's longstanding and friendly contacts with Zen add considerable interest and credibility to his optimistic approach.

Tokyo

Joseph J. Spae, C.I.C.M.

**Kapleau, Philip (Hrsg.):** *Die drei Pfeiler des Zen.* Rascher/Zürich 1969; 480 S., DM 49,—

This is a competent translation by Brigitte D'Ortschy of *The Three Pillars of Zen* (Tokyo: Weatherhill, 1965). Emphasis is, as the subtitle indicates, on Teaching, Practice, Enlightenment, the three pillars on which the Zen experience rests. — KAPLEAU's book, while (fortunately) far from being a systematic introduction to Zen, let alone to the recondite connections of Zen with flower arrangement, archery and gardening, falls in a genre which the Japanese affectionately call *keikendan*, the narrative of personal experience. In this sense it is almost unique, and definitely a very welcome addition to the often faddish collection of recent books on Zen. — KAPLEAU's spiritual pilgrimage took five years. At the end of this he achieved *kenshō*, he saw reality: "There is nothing, absolutely nothing. I am everything and everything is nothing." (p. 228 of the English edition, p. 315 of the German) — KAPLEAU studied mainly under Zen master Yasutani whose school caters to foreigners as well as to Japanese. While there is a touch of brainwashing and self-hypnosis in the crash course of Yasutani-rōshi, its essential elements are those of classic Zen, and several autobiographical accounts in this book are both moving and instructive. I know of no other book which takes the reader so deeply on an intimate tour of a Zen