

## FRANZISKUS VON ASSISI — JAPANISCH?

von Maurus Heinrichs OFM

Es scheint merkwürdig, daß ein abendländischer Franziskus im Fernen Osten, speziell in Japan, ein so großes Verstehen gefunden hat. Freilich, wenn wir von einem „Verstehen“ sprechen, wird man eine differenzierte Art von Verstehen in Rechnung stellen müssen. Nur hierüber soll diese Arbeit handeln.

*Geschichte und Verstehen* — Bei der Abfassung des Buches: *Der Große Durchbruch*, Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur (Werl 1969) sowie in den Besprechungen dazu erhob sich immer wieder die Frage: Handelt es sich hier um den historischen Franziskus oder um eine japanische Interpretation, um nicht zu sagen, um eine Verzeichnung? Ohne uns auf die Begriffe *Geschichte* und *Geschichtlichkeit* einzulassen, mag es hier genügen festzustellen, daß es bei *Geschichte* nicht einfach um krude Geschichtsfeststellungen geht, sondern auch und eher um ein *Verstehen*. Echtes Verstehen stellt eine solche Heiligengestalt nicht nur in die damalige Geisteshaltung hinein, sondern stellt sie auch in ihren Auswirkungen im Laufe der Kirchengeschichte dar. Dabei braucht man keine geschichtlichen Fakten zu unterschlagen; aber die Fakten werden je ein anderes Gesicht bekommen und so eine Auswahl zulassen, je mehr man die geschichtliche Entwicklung und Strahlkraft dieser Gestalt betrachtet. Wenn das sowohl von verschiedenen Zeiten als auch von verschiedenen Orten gilt, dann wird man es den Japanern nicht verargen, wenn sie heute und hier (in Japan) die Franziskusgestalt eben nach ihren angestammten Kategorien betrachten. Darum aber ging es mir in dem Buch über Franziskus.

Freilich wird man hier eine Unterscheidung anbringen müssen. Solange es sich nur um eine naive Erzählung handelt, etwa im Stile der *Fioretti*, ist man erstaunt, wieviel tiefes Verständnis sich hier kundtut. Tatsächlich handelt es sich mehr um eine anschauliche Geschichte, die bei den verschiedenen Lesern in Ost und West, damals und heute, die eigene Erfahrung mit ins Spiel bringt, wodurch eben das Interesse geweckt und dem eigenen Leben dienstbar gemacht wird. In diesem Sinne kann man sagen, daß die *Fioretti* mehr Geschichtlichkeit in sich haben, als ein zünftiger Historiker zugeben mag. Gerade diese Anschaulichkeit, die ins Leben hineinführt, weil sie aus dem Leben entsprungen ist, hat die Franziskusgestalt in Japan so sehr bekannt gemacht und ein erstes Interesse hervorgerufen. Seit alter Zeit gilt gerade im religiösen Leben der Japaner die eigene Anschauung und das innere Erleben.

Aus diesem Grunde sollte es keine Vorbehalte gegen ein solches Erleben geben. Im Gegenteil: Sobald dieses eigene Erleben und die Experienz des Göttlichen nicht mehr gesehen werden und in Erscheinung treten, kommt es bei Nichtchristen und Christen zu einer Verflachung oder Legalisierung, die keinen Zusammenhang mehr sieht zwischen dem „normalen“ Leben und dem religiösen Leben. Sogar ein Leben aus der christlichen Offenbarung heraus verlangt eine innere Experienz, so wie das alttestamentliche Volk Gottes seine Erfahrung mit seinem Gott Jahwe gemacht hat und uns so das Alte Testament geschenkt hat, oder wie bei den ersten Christen ihr Leben nur darin bestand, daß sie ihr Erleben mit dem leidenden und auferstandenen Christus in die neuen Formeln des christlichen Glaubens gestaltet haben und uns so das Neue Testament geschenkt haben. Wie es sich bei Juden und Christen verhalten hat, ebenso geht es auch mit dem *common sense* der Nichtchristen in ihrem religiösen Leben. Wo dieses original religiöse Leben sich verflacht oder in philosophische Formeln

gebracht wird, entsteht etwas, was wir den *nonsense* nennen möchten. Man sieht nicht mehr die konkrete Gestalt, die sich uns entgegenstellt in Christus, in Franziskus, im Buddha usw. Statt dessen klammert man sich an eine abstrakte Konstruktion philosophischer und theologischer Formeln, die in ihrer Rationalität den Zusammenhang zwischen dem religiösen Leben und dem normalen Leben verzerren und verschwinden lassen.

Kommt es zu dieser Rationalisierung der Gestalt, dann wird man wiederum unterscheiden müssen. Selbstverständlich gibt es im christlichen Leben eine unausweichliche Rationalität der christlichen Lehre, und etwas Ähnliches gibt es auch in den nichtchristlichen Religionen. In diesem Sinne unterscheiden wir eine *christliche Theologie* und eine *buddhistische Philosophie*, oder wie man das in den diversen nichtchristlichen Religionen jeweils nennen mag.

*Erfahrung und Verstehen* — Erfahrung und Verstehen gibt es auch in der christlichen Religion, und zwar so, daß sie sich voneinander unterscheiden. Das christliche Dogma ist eine Rationalität des Verstehens und tritt der Erfahrung einigermaßen entgegen. Selbst ein THOMAS VON AQUIN weiß, daß wir in den dogmatischen Formeln nicht die dogmatische Formel glauben, sondern das, was als eine von Menschen nie zu ergründende Wahrheit dahintersteht (*S. th.* II/II, 1, 2 ad 2). Die dogmatische Formel ist nur Hinweis und Aufweis dessen, *was* wir glauben. So bleibt Gott und alles von Ihm Geoffenbarte für uns stets ein Geheimnis, und in dieses Geheimnis hinein stößt die christliche Erfahrung mit all ihrer Unzulänglichkeit und glaubender Bejahung, so daß unsere Erfahrung weit über das von der Formel Gesagte hinausgeht. Trotzdem hat die dogmatische Formel ihre große Bedeutung als Richtungsweiser auf das Über-sich-hinausliegende: das Geheimnis Gottes.

Das gilt nicht nur für die dogmatischen Formeln; es gilt ebenso für die göttliche Offenbarung, die doch nichts anderes ist als menschengewordenes Sprechen Gottes für uns. *Menschengeworden* hat aber einen doppelten Sinn: Es ist das Sprechen Gottes im menschengewordenen Wort, Christus, der das *eine* Wort Gottes ist, das sich in Ihm nun ausweitet zu einem Sprechen in vielen Worten; ferner ist es ein menschengewordenes Sprechen *für* den Menschen, um ihn in das eine *Urwort* Gottes hineinzuweisen, und dadurch zum Geheimnis Gottes hin. Hier wird der Weg frei für eine echte *christliche Mystik* oder für eine *negative Theologie*, ohne die eine positive Theologie verdorrt. Auch dieser Punkt wurde von den Japanern im Leben des heiligen Franziskus sehr wohl gesehen, worin sie eben auch das Geheimnisvolle des Menschenlebens und der Dinge anschaulich erleben wollten.

Für den nichtchristlichen Menschen hat die Lehre Christi noch keine Endgültigkeit erreicht. Christus gilt weithin als ein Lehrer, der, wie die übrigen Lehrer des Menschengeschlechtes, auf den Sinn des Menschenlebens hinweist, aber er gilt als *der* Lehrer schlechthin. Nehmen wir das zur Kenntnis, dann verstehen wir, daß bei diesen nichtchristlichen Philosophen die eigene Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen wird, ohne deshalb die Erfahrung anderer zu bestreiten. Diese Weisheitslehrer sind nicht nur „Lehrmeister“ sondern auch „Lebemeister“. Dieses wiederum ist der Punkt, wo dem heiligen Franziskus eine so große Bedeutung in Japan zukommt, indem er, als ein christlicher Heiliger, auf Christus verweist. Allerdings unterscheiden sich hier die christliche und die nichtchristlichen Religionen.

Einen Zeitabstand haben auch wir in unserm Verständnis dieses Heiligen; trotzdem bleibt bei uns durch die darin stehende Tradition des Christlichen eine „Horizontverschmelzung“ für seine und unsere Zeit möglich. Damit ist natur-

gemäß auch ein Verstehenshorizont gegeben. Anders verhält sich die Sache bei den nichtchristlichen Philosophen, sobald sie diese Heiligengestalt in ihren eigenen Verstehenshorizont transponieren; denn dort arbeiten nun andere Kategorien, die sich von unseren christlichen Kategorien stark unterscheiden. Diese Kategorien sind aus der traditionellen asiatischen Überlieferung genommen, die man meistens mit dem Namen des Monismus und Pantheismus bezeichnet. Mag eine solche Kategorisierung auch nicht immer den eigentlichen Sachverhalt richtig treffen, so offenbart sich darin doch das typisch asiatische Moment der *Immanenz* statt der abendländischen *Transzendenz*. Nun wissen wir aus unserer christlichen Unterweisung, daß Transzendenz und Immanenz durchaus nicht sich ausschließende Kategorien sind, sondern daß sie im Geheimnis Gottes aufeinander bezogen sind und so doch einen Verstehenshorizont eröffnen können.

Die Frage wäre nun: Wieweit trifft das auch zu bei den nichtchristlichen Religionsphilosophen? Sobald es sich um eine *Systembildung* handelt zwischen christlicher Theologie und nichtchristlicher Religionsphilosophie, müssen wir von der christlichen Theologie her gewisse Ansprüche der nichtchristlichen Philosophie korrigieren und auf die absolute Transzendenz Gottes verweisen, so daß es in der christlichen Mystik und jeglicher Mystik sich nie um eine Identität zwischen Gott und dem Menschen handeln kann, sondern nur um eine *Einigung*, die man allerdings Einigung im höchsten Grade nennen muß, ohne sie dadurch zu verfälschen. Hier zeichnet sich das Moment der christlichen Theologie ab, die auch im mystischen Raum ihre Bedeutung behält. Daher finden wir es sehr prekär, daß man allzu leicht versucht, in die Mystik einzusteigen und die vorhergehenden Stufen zu überspringen versucht. Phänomenologisch mögen christliche und nichtchristliche Mystik denselben Bewußtseinszustand zeigen; trotzdem gibt es hier bedeutende Unterschiede.

Christliche Mystik gelangt durch die irdische Gestalt des Christus hin zur verklärten Gestalt des Christus, und durch Ihn hin zu Gott und seinem Geheimnis. Durch diese vorausgehenden Stufen hat die christliche Mystik immer schon ihr eigenes Gesicht, weshalb sie eben *christliche* Mystik heißt. Im nichtchristlichen Bereich aber hat man den Eindruck, daß die vorausliegenden Stufen durchaus übersprungen werden, sei es, daß man die „Welt“ nicht für voll nimmt, sei es, daß man die Welt zur Illusion verzerrt. Das mystische Ereignis als solches mag phänomenologisch eine große Ähnlichkeit haben, aber durch die vorausliegenden Stufen wird es innerlich modifiziert, so daß christliche Mystik und nichtchristliche Mystik nur im Hinblick auf die mystische „Intuition“ ähnliche Phänomene sind, aber innerlich doch radikal differenziert erscheinen. Damit unterscheidet sich die „Welt“ des heiligen Franziskus radikal von der „Welt“ der nichtchristlichen Philosophen. Das soll nicht heißen, daß sie die Gestalt des heiligen Franziskus gänzlich verfehlt haben, vielmehr haben sie mit ihren eigenen Kategorien versucht, sich diese Gestalt faßbar zu machen. Der Verstehenshorizont ist eben ein anderer.

*Göttliche Pädagogie?* — Als Menschen, auch als christliche Menschen, haben wir selbstverständlich nie das Recht, Gott vorzuschreiben, wie er die Menschen pädagogisch richtig zum Heile führen soll. Selbst die Kirche Christi muß immer auf die „Zeichen der Zeit“ achten, um dem Kairos Gottes gerecht zu werden. Solche Zeichen der Zeit können gewiß universal betrachtet werden; aber es können auch Zeichen sein, die nur diesen einen Menschen betreffen. „Von hier aus erklärt sich auch, daß für einen anspruchsvollen Verstand manche Gründe einer Konversion auf den ersten Blick so ärgerlich aussehen können... Dasselbe, was manchen als ein Skandal erscheint, ist göltig, wenn es wahr ist, daß

die Zeichen ein Moment innerhalb eines persönlichen, konkreten Weges Gottes sind ... Weil aber der Zugang zur Wahrheit eine persönliche, je einmalige Geschichte ist, so gibt es Zeichen (und es wird sie immer geben), die ausschließlich zu dieser Geschichte gehören, bald rein innere, bald äußere, rational vielleicht sehr schwache, vielleicht oft sogar ‚ärgerliche‘ für den, der sie von außen und unbeteiligt ansieht. Vom Standpunkt der Theologie braucht dies nicht ins Gewicht zu fallen, denn die Seele, die glaubt, glaubt ja Gott“ (JEAN MOUROUX, *Ich glaube, an Dich*; übertragen von HANS URS VON BALTHASAR, Einsiedeln 1951, 18 f).

Uns interessieren hier, da wir von den nichtchristlichen Religionsphilosophen sprechen, nur die philosophischen Systeme. „Was in der Glaubenshaltung des Christen als Apatheia-Gelassenheit-Indiferencia geschildert wurde und die letzte Begründung im absoluten Gehorsam Christi dem Vater gegenüber hat, kann sehr wohl verwandt und in Fühlung sein mit den Formen asiatischer Letzthaltung vor dem Geheimnis des Seins; da wir voraussetzen dürfen, daß die Gnade Christi in der ganzen Menschheit, wo immer ein Herz sie willig einläßt, wirksam ist, steht nichts im Wege, daß der religiöse Grundakt vor dem Absoluten christlichen Sinn und Wert wenigstens haben kann, wo immer Gottes Gnade ein Herz dazu ermächtigt“ (HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 68; die Unterstreichung bei Urs von Balthasar). Auch bei den Autoren unseres Buches über Franziskus gibt es etliche, auf die diese Worte passen und so auch einen christlichen Sinn und Wert haben können; was darüber hinausgeht, spielt sich nur ab im Verhältnis Gottes zum Menschen. Das aber bleibt ein Geheimnis, das sich keinem Theologen eröffnet. Es gibt eine theologische Wissenschaft und es gibt die Kategorien dieser Wissenschaft; als solche bedürfen sie einer Geschmeidigkeit der theologischen Wahrheit gegenüber, wenn sie sich nicht verhärten und daher unbrauchbar werden wollen, sobald es um die Umkreisung des letztlich Unbegreiflichen — weil Göttlichen — geht (URS VON BALTHASAR, I. c. 74).

*Einbruch — Durchbruch* — Der Titel unseres Buches spricht von dem Großen *Durchbruch*; diesem *Durchbruch* gegenüber haben wir gesprochen von einem *Einbruch Gottes* in das Menschenherz. So wie diese beiden Wörter — *Durchbruch* und *Einbruch* — dort stehen, scheinen sie je auf eine Ausschließlichkeit zu deuten. Das würde besagen: *Entweder* geht es um einen großen *Durchbruch* des Menschen selbst zum unbegreiflichen Geheimnis, *oder* aber es handelt sich um einen *Einbruch Gottes* allein hin zum Menschenherzen.

Die Antwort auf diese Disjunktion kann letztlich nicht vom Erleben her gegeben werden, sondern kann nur *theologisch* erfolgen, nämlich von der Offenbarung Gottes her. Vom Erleben her handelt es sich um die Akte dieses betreffenden Subjekts, und so mag das Durchstoßen der gewöhnlichen Kategorien als ein *Durchbruch* erscheinen. Soviel ist richtig an dieser Antwort, als es sich um Akte des Subjekts handelt. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wo die letzte Initiative steht: beim Menschen oder bei Gott? Nach christlicher Lehre liegt die Initiative immer bei Gott, der im Geschöpfe die inneren Fakultäten von Innen her zur Entfaltung bringt. „Gott will also im Menschen arbeiten, der Grund seines Geistes wird die göttliche Wirkung verspüren: als Erleuchtung und Inspiration, Anruf eines Lichtes und einer Liebe. Auch hier muß man den gewohnten Formeln ihren konkreten Sinn erstatten. Wir sprechen davon, daß die Gnade erleuchtet und anzieht, und das ist wörtlich wahr. Es besagt aber, daß *Gott selbst* in seiner persönlichen Wirklichkeit, uns *durch seine Gnade* erleuchtet und anzieht. Nicht eine blinde Kraft ist im Spiel, oder eine erhabene,

ferne Sonne, die ein antlitzloses Licht aussendet. Sondern es ist *Jemand*, der da Licht und Liebe ist, und der etwas von sich selbst einem andern Jemand schenkt, der bedürftig und hungrig nach diesem Licht, dieser Liebe ist. Wenn es schon wahr ist, daß der Schöpfergott den Menschen durch jenen inneren Drang an sich zieht, welcher die natürliche Schwerkraft des Geistes ist, dann ist es noch innerlicher wahr, daß der persönliche Gott mich im Glauben anzieht und einladet durch diesen neuen Instinkt, den er mir einpflanzt: *interiori instinctu Dei invitantis* (S. th. II/II, 2, 9 ad 3)“ (MOURoux, I. c. 13).

Daß sich dieses verwirklicht hat im Leben des heiligen Franziskus, ist klar und bedarf keines Beweises; ob unsere nichtchristlichen Religionsphilosophen das erkannt haben in Franziskus selbst, dürfte auch wohl klar sein, wenigstens bei manchen Autoren, da sie ja versuchen, Franziskus so darzustellen, wie er mit Gott, mit Christus, mit der Kirche lebte und wirkte. Ob sie dann das auch als ein Beispiel nehmen für ihr eigenes *Satori* und Suchen nach dem letzten Geheimnis, lassen wir als Frage stehen, wohl wissend, wie man Gott auch mittels teilweise falscher Begriffe bejahen kann (vgl. MOURoux, I. c. 82).

Andererseits müssen wir hier bedenken, daß etliche unserer nichtchristlichen Autoren nicht nur rein intellektuell von diesem Geheimnis sprechen, sondern auch von einer Agape (Liebe) zu den Menschen, und daß wir Gott nur erkennen können aus Erkennen und Liebe zugleich. Jedenfalls scheinen sie zu spüren, daß es ohne Liebe nicht zu diesem letzten Akte kommen kann. Wird hier der persönliche Gott von fern gesichtet? Wer kann das wissen?

Zusammen mit Franziskus ist hier noch ein anderer Name zu nennen, der auf das religiöse Leben Japans einen großen Einfluß ausgeübt hat, MEISTER ECKHART. Auch bei ihm, vielleicht noch stärker als bei Franziskus, spielt die original asiatische Mentalität eine große Rolle in der Interpretation: „Gott als das Nichts; die Wüste der Gottheit; da sah ich sonder Licht; da schmeckte ich, wo doch nichts war“ usw. Das alles findet sich bei unseren Autoren wieder, um dem letzten Geheimnis einen Ausdruck zu geben, wo doch kein Ausdruck mehr langt. Aber wie bei Franziskus so auch bei Eckhart können wir nur sehr sorgsam dieses heilige Geheimnis erspüren, an das keine menschliche Kategorie heranreicht, die aber doch beide im Christlichen beheimatet waren (vgl. TH. STEINBÜCHEL, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952, 209 ff.).

*Asiatische Mystikwege und westliche Menschen* — In einer Zeit, da man asiatische Meditationsmethoden zum Westen bringt und sie sogar propagiert, möchten wir doch auf eine Gefahr hinweisen, die mit solchen Praktiken verbunden ist. ERNST BENZ spricht vom Zen-Buddhismus und vom Zen-Snobismus (vgl. E. BENZ, *Zen in westlicher Sicht*, Weilheim 1962; Untertitel). C. G. JUNG sagt vom Yoga: „Wenn sich daher eine ‚religiöse‘ Methode zugleich als ‚wissenschaftlich‘ empfiehlt, so kann sie im Westen ihres Publikums sicher sein. Der Yoga erfüllt diese Erwartung. Ganz abgesehen vom Reiz des Neuen und von der Faszination des Halbverstandenen hat der Yoga aus guten Gründen viele Anhänger... Aber von jener dem Yoga eigentümlichen Einheit und Ganzheit des Wesens findet sich keine Spur (in der Spaltung des westlichen Geistes)... Für den Europäer ist es Gift, seine bereits verstümmelte Natur noch gänzlich zu unterdrücken und einen ihm zusagenden Robot daraus zu machen... Ich sage, wem ich kann: Studieren Sie den Yoga. Sie werden unendlich viel daraus lernen, aber wenden Sie ihn nicht an; denn wir Europäer sind nicht so beschaffen, daß wir diese Methoden ohne weiteres richtig anwenden könnten. Ein indischer Guru kann Ihnen alles erklären und Sie können alles nachmachen. Aber wissen Sie,

wer den Yoga anwendet? M. a. W. wissen Sie, wer Sie sind und wie Sie beschaffen sind?“ (C. G. JUNG, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, 575 f.; vgl. die entsprechenden Stellen über Zen, I. c. 582.584—586).

Mit dem Namen *Zen* und seiner Praxis ist es noch nicht getan. Vielleicht mag als eine Richtschnur das folgende Wort genannt werden, das ein Japaner das *Satori-Erlebnis* des heiligen Franziskus genannt hat, nämlich seine Metanoia im Angesicht des Aussätzigen: „Der Herr gab mir, dem Bruder Franziskus, ein, so die Buße anzufangen: Als ich noch in Sünden war, war es mir furchtbar bitter, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst führte mich zu ihnen und ich tat Barmherzigkeit an ihnen. Und als ich von ihnen wegging, wurde mir das Bittere verwandelt in Süßigkeit für Leib und Seele“ (*Testament des hl. Franziskus*).

## MITTEILUNGEN

*Promotionen* — Am 26. Juni 1971 wurde der kanadische Jesuit P. GÉRARD VALLÉE vom Fachbereich Katholische Theologie der Westf. Wilhelms-Universität Münster zum Dr. theol. promoviert. Seine Dissertation behandelte das Thema: „*De Tambaran à Uppsala. Un débat oecuménique sur le rencontre interreligieux (1938—1968)*“.

Am 8. Juli 1971 promovierte der Schweizer LUDWIG RÜTTI SMB mit der Dissertation: „*Der Weltbezug christlicher Sendung. Kritische Überlegungen zur Missionstheologie*“ zum Dr. theol. Seine Arbeit wurde als beste Dissertation des Jahres ausgezeichnet.

*Todesnachricht* — P. Dr. GONSALVUS WALTER OFM Cap, der im Januar 1970 sein Goldenes Doktor-Jubiläum feiern konnte (s. ZMR 54, 1970, 131 f), ist am 4. Februar ds. Js. im Kapuzinerkloster Mergentheim nach längerer Krankheit verschieden. R. i. p.

P. GEORG SCHURHAMMER SJ starb im Alter von 90 Jahren am 2. November 1971 zu Rom. Jahrzehntlang hat er an der wissenschaftlichen Erforschung des Lebens und Wirkens des heiligen Franz Xaver gearbeitet. Seine Bibliographie umfaßt über 300 Titel. Sein Lebenswerk, die dreibändige Biographie Franz Xavers, hat er im Manuskript vollenden können. Band I und II/1 sind bereits veröffentlicht, II/2 soll noch in diesem Jahr erscheinen.