

KENSHÔ-PROBLEME

Randbemerkungen zur Biografie Hugo Enomiya-Lassalles (1898–1990)

von Hans Martin Henning

In ihrer 1998 im Benziger Verlag erschienenen, einfühlsamen Biografie des langjährigen Japan-Missionars Hugo Enomiya-Lassalle findet sich unter jenen Erinnerungsbildern, die Ursula Baatz den eigentlichen Kapiteln ihres Buches vorangestellt hat, auch das Folgende: »Aber man konnte auch Überraschungen mit ihm erleben; etwa beim Autofahren. Manchmal, wenn es gerade möglich war, fuhr er viel zu schnell und hielt sich an keine Verkehrsregeln. Und es gab auch Slapstick-Szenen: wenn er etwa plötzlich beim Mittagessen im Sesshin vergnügt grinsend ungeniert mit seinen falschen Zähnen spielte.«¹

Erinnerungen solcher Art an den noch kurz vor der letzten Jahrhundertwende im paderbornischen Externbrock auf die Welt gekommenen Lassalle wird man unschwer als Belege für die bemerkenswerte Souveränität eines Menschen nehmen können, der im Alter zu einem unbekümmerten Umgang mit den Regeln und Konventionen der europäischen Gesellschaft gefunden hat und der doch jedenfalls mit seinen zahlreichen Schriften zum japanischen Zen einer der auffälligsten Vertreter des westlichen Interesses an dieser so einflussreichen Schule des ostasiatischen Buddhismus ist und so mag man schließlich wohl auch dazu geneigt sein, diese Souveränität als das Resultat seiner Beschäftigung mit dem Zen anzusehen.² Ist aber diese Beschäftigung so entschieden souverän? Es erscheint sinnvoll, einige Positionen der Lassalleschen Auseinandersetzung mit dem Zen etwas eingehender zu bedenken.³

¹ URSULA BAATZ, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Zürich und Düsseldorf 1998, 18.

² Der Anhang der Lassalleschen Autobiografie *Mein Weg zum Zen* (München 1988) verweist etwa auf die Titel: *Zen – Weg zur Erleuchtung*, Wien / Freiburg 1960, 1987⁷; *Zen und christliche Mystik*, Freiburg 1986 (revidierte 4. Neuauflage des ursprünglichen Buchtitels: *Zen-Buddhismus*, Köln 1966); *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim 1968, 1976⁴; *Kraft aus dem Schweigen – Einübung in die Zen-Meditation*, Freiburg 1988 (ursprünglich: *Zen-Meditation – eine Einführung*, Zürich / Einsiedel / Köln 1975); *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Mainz 1972, 1980⁴; *Am Morgen einer besseren Welt*, Freiburg 1984 (ursprünglich: *Wohin geht der Mensch*, Zürich / Einsiedel / Köln 1981); *Kurz-Information über Zen*, Aschaffenburg 1987³; *Leben im neuen Bewußtsein*, München 1986, 1986²; *Zen-Unterweisung*, München 1987. – Dass Lassalle in dem heute zu Nieheim gehörenden Externbrock geboren wurde, ist darauf zurückzuführen, dass sein Vater, der später in Göttingen ein Jura-Studium aufnahm und 1911 dann in Brilon zum Amtsrichter bestellt wurde, in dieser Gegend, deren Bodenbeschaffenheit schon Johann Nepomuk von Schwertz in seiner *Beschreibung der Landwirtschaft in Westfalen und Rheinpreussen* gelobt hatte (DERS., *Beschreibung der Landwirtschaft in Westfalen*, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1836, Münster o.J., 335), ein Gut gepachtet hatte.

³ Die ersten Kontakte zwischen dem Zen und der Mission der Europäer fallen natürlich schon in das so genannte »christliche Jahrhundert«, das sich von etwa 1549 bis 1650 u.Z. erstreckte und die Zeit eines durchaus großen Interesses an der Religion der südlichen Barbaren (sino – jap. nanban) war. Dass dieses Interesse weiblicherseits eben auch in den traditionellen Geschlechterbildern der buddhistischen Schulen begründet war, hat EIKO SAITO in ihrer

»Ich habe mich selbst für die Mission gemeldet. Damals hat mich das Buch ›Von Kapstadt zum Sambesi‹ sehr interessiert und begeistert. Schon als Novize habe ich an unseren Jesuiten-General geschrieben, daß ich gern in die Mission nach Afrika gehen möchte, und wenn das nicht möglich sein sollte, dann nach Japan. Während des Krieges wurden die deutschen Jesuiten aus Indien durch die Engländer ausgewiesen. Die Schulen und andere Werke, die die deutschen Jesuiten gegründet hatten, wurden anderen Provinzen des Ordens zugewiesen. Die deutsche Provinz erhielt stattdessen eine Mission in Japan. ... Zen war schon damals für mich ein Begriff.

Wenn ich nach Japan gehen sollte, war mein Ideal im Armenviertel zu wohnen. So ging ich nach Japan mit diesen zwei Ideen im Kopf: Im Armenviertel zu wohnen und Zen konkret und praktisch kennenzulernen. Zum Zen bin ich deswegen gekommen, weil dies eine typisch japanische Sache ist. Und weil Zen die Japaner und ihren Charakter sehr stark beeinflußt hat. Als ich also nach Japan gehen sollte, habe ich mir gesagt: ›Wenn du das Zen richtig studierst, dann wirst du die Japaner besser verstehen.‹ Das war mein Motiv für das Interesse am Zen.«⁴

japanischen Frauengeschichte angesprochen, in der sie feststellt: »Seit der Nara-Zeit hatte der Buddhismus das Volk gelehrt, es habe Unglück in diesem Leben als Strafe für böse Taten im früheren Leben zu tragen und könne durch gute Taten Buddhaschaft und Erlösung im künftigen Leben erlangen, ausgenommen die Frau, sogar die von Adel.

Abweichend davon vertraten einige buddhistische Sekten durch ihre Gründer Shinran und Nichiren im 13. Jh. die Lehre, »jeder gemeine Mann und jede gemeine Frau« könne Erlösung finden, also auch die Bauersfrau, die Händlerin, die Fischersfrau, doch sie – eben weil sie Frauen seien – nur unter der Bedingung, daß sie die ›Drei Gehorsamspflichten‹ erfüllten und ein gläubiges Leben führten. Nichiren formulierte es folgendermaßen: »Wie die Frau der Glyzinie, gleicht der Mann der Kiefer. Undenkbar die Glyzinie, die – losgelöst vom Stamm der Kiefer – aufrecht stehenbleibt, und sei es auch nur für einen Augenblick.« – Er lehrte überdies die Abhängigkeit der Frau vom Mann »nicht nur in diesem, sondern auch im künftigen Leben«.

Das Christentum, daß sich von Kyūshū aus rasch bis in die mitteljapanische Provinz Kinki hinein verbreitete, gewann im Volk, besonders aber unter den Frauen zahlreiche Anhänger. Sie nahmen es so begierig auf wie trockener Boden das Wasser. Ende des 16. Jh. gab es in Japan bereits an die hundertfünfzigtausend Christen. Die christliche Lehre verpflichtete sie zu monogamer Ehe und verlangte Treue nicht nur von der Frau, sondern – ein Novum für die Japaner – auch vom Mann, dem Nebenfrauen verboten waren. Den Eltern verbot sie, ihre Kinder zur Heirat zu zwingen, da gegenseitige Liebe die Voraussetzung der Ehe sein sollte. Durch das Verbot von Abtreibung, Kindstötung und Menschenhandel schützte sie auch die Kinder. All das wurde aber in seiner Wirkung übertroffen von dem christlichen Grundsatz, daß alle Menschen, Arme und Reiche, Männer und Frauen, vor Gott gleich seien. Obwohl die christliche Religion in der Frau den schwächeren Menschen sah, war aus dieser Überzeugung kein Dogma der Frauenverachtung erwachsen, keine Rechtfertigung der Abhängigkeit der Frau, sondern man leitete aus der Schwäche der Frau vielmehr die Verpflichtung des Mannes ab, für sie Sorge zu tragen.

Wie ein portugiesischer Missionar 1561 in einem Brief an den Jesuitenorden berichtete, bot die Kirche seiner Gemeinde in Ikitsuki-no-shima sechshundert Personen Platz. Die Bauern, heißt es weiter, kämen täglich vor und nach der Arbeit dort zusammen, die Kinder am Mittag, und der Andrang sei so groß, daß in der Kirche nur Platz für die Frauen sei, die Männer müßten draußen im Garten auf Matten sitzen. – Normalerweise hätten die Plätze in der Kirche zu jener Zeit den Männern gebührt und die draußen auf den Matten den Frauen. Nach christlicher Vorstellung war es umgekehrt. »EIKO SAITO, *Die Frau im alten Japan*, Leipzig 1989, 98f. Zu den Anfängen der christlichen Missionstätigkeit in Japan vgl. auch: MATSUDA KIICHI, *Nanban no bateren*, Tōkyō 1993.

⁴ HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE, *Mein Weg zum Zen*, hrsg. von R. ROPERS und B. SNELA, München 1988, 20. Der Autor gewährt seinen Lesern hier bekanntlich eine erheblich verkürzte Sicht auf das Zen, für das schließlich noch Lassalles Ordensbruder Heinrich Dumoulin nur drei Jahre zuvor in seiner grundlegenden »Geschichte des Zen-Buddhismus« festgestellt hatte: »Die Verklammerung zwischen den Kulturen und Religionen der zwei Hauptländer, an vielen Stellen spürbar, ist im Falle des Zen-Buddhismus unauflöslich. Das chinesische Zen enthält alle Motive, die auf japanischem Boden zur Entwicklung kamen und, bis heute erhalten, in Japan greifbar sind, während nurnmehr

Diese Sätze, die in ihrer Unkalkuliertheit wohl typisch sind für den Denkhabitus des späten Lassalle, finden sich gleich im ersten Kapitel seiner »Mein Weg zum Zen« betitelten Autobiografie, die zwei Jahre vor seinem Tod im Münchener Kösel Verlag erschien und die erst recht in der Retrospektive des Alters das Lassallesche Leben im Hinblick auf die Erfahrung des Zen entwickelt. Eines Zen also, das uns der Text hier als etwas spezifisch Japanisches vorstellt, das eben als ein solches zu gewährleisten vermöchte, dass sich dem mit ihm beschäftigenden Missionar ein besonders effektiver Weg zum Verständnis jener Menschen eröffnete, deren Christianisierung nun einmal sein erstes Anliegen zu sein hat.⁵

Indes stellt sich aber auch sogleich die Frage, was es Enomiya-Lassalle denn bedeutet, das Zen richtig zu studieren. Nehmen wir deshalb nochmals den Selbstbiografen beim Wort, der zwischen 1950 und 1978 an der Hiroshimaer Musikhochschule »Elisabeth« Religionswissenschaften lehrte und in seinem genannten Buch die Arbeit dieser Jahre wie folgt resümiert hat: »Ich habe jahrelang an der Musikhochschule, die heute den Rang einer Universität hat, für die Studenten der Musikschule Vorlesungen über Religionswissenschaft gehalten. Mein Hauptthema war die Erklärung des Zen und alles was damit zusammenhängt. Ich habe einfach Zen als Weg zur Erleuchtung erklärt. Ich habe keine besonderen

geschichtlich interessante Dokumente und Überreste vom chinesischen Ch'an zeugen. Der japanische Zen-Buddhismus kann die Klammer, die ihn an China fesselt, nicht lösen, weil er seinem Wesen nach auf der chinesischen Grundlage beruht. Die chinesischen Einflüsse wirken im japanischen Zen heute kaum weniger stark als während der Frühzeit, als der Zen-Buddhismus von China her nach Japan herübergebracht wurde und die Einpflanzung in den japanischen Boden geschah.« H. DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Band 1: *Indien und China*, Bern und München, 1985, 277.

⁵ Bekanntlich war eine christliche Mission in den Jahrhunderten des Edoer Shogunats der Tokugawa-Familie schon bald unmöglich geworden, verfolgte man doch in dieser Zeit eine Politik der Abschließung Japans und hatte so für die auf einer kleinen Insel vor Nagasaki kasernierten Bediensteten der Niederländisch-Ostindischen Kompanie, zu denen ja auch der aus der ostwestfälischen Heimat Lassalles stammende Arzt Engelbert Kaempfer zählte, etwa das Folgende festgesetzt: »Sämtliche ausländische Gelder und auch die Bibeln wurden versiegelt und bis zur Abreise aufbewahrt. Unter Kontrolle kamen sonst noch Kanonen, Kugeln, Sprengstoff, Gewehre, Ruder und Segel. Die Holländer durften am Sonntag öffentlich keinen Gottesdienst halten, keine Kirchenlieder singen, kein Gebet verrichten, selbst den Namen Christi durften sie nicht im Munde führen. Es wurde auch verboten, Kreuze und andere religiöse Symbole zu tragen.« NUMATA JIRŌ, »Engelbert Kaempfer in Japan und sein Einfluß auf Japan«, in: *Engelbert Kaempfer (1651–1716) Philipp Franz von Siebold (1796–1866) Gedenkschrift*, Tōkyō 1966, 29 (= Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Supplementband XXVIII). – Zu den Anfängen der Christianisierung von Lassalles eigener Heimat, die gemeinsam mit den Versuchen einer Friesen- und Dänenmission durch den Bonifatius-Vorgänger Willibrord »in den Zusammenhang des angelsächsischen Missionsaufbruchs des späten siebten Jahrhunderts« zu stellen sind, siehe auch: KNUT SCHÄFERDIECK, »Der Schwarze und der Weiße Heward. Der erste Versuch einer Sachsenmission«, in: *Westfälische Zeitschrift* 146 (1996), 9–24; das Zitat auf 15. SCHÄFERDIECK datiert die am Ende dieses »frühesten quellenmäßig faßbaren Versuchs einer Sachsenmission« (ebd., 12) stehende Beisetzung der beiden Angeln auf der Grundlage des Berichtes, dass der gloriosissimus dux Francorum Pippin die Translation der Reliquien der beiden gescheiterten Missionare nach Köln und wohl in die heutige Kunibertkirche veranlasst habe, in den Zeitraum von 687/8 bis 714, doch nimmt HERIBERT MÜLLER in einem Aufsatz zu dem Kölner Bischof Kunibert, der im siebten Jahrhundert in eben jener Kirche begraben wurde, schon erste Anfänge für die Zeit dieses Bischofs an, da »das Kirchspiel Dinker/ Soest zum ältesten Besitz von St. Kunibert gehörte und Soest eine Stätte des Kunibertkultes war«. HERIBERT MÜLLER, »Bischof Kunibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987), 167–205; das Zitat auf 186. Zur Missionssituation im Merowingerreich vgl. auch: EUGEN EWIG / KNUT SCHÄFERDIECK, »Christliche Expansion im Merowingerreich«, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, hrsg. von H. FROHNES, H.W. GENSICHEN und G. KRETSCHMAR, Bd. II/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, hrsg. von K. SCHÄFERDIECK, München 1978, 116–145.

Universitätsstudien dazu gemacht. In dieser Zeit gab es fast keinen, der sich damit im universitären Bereich beschäftigt hat. Ich habe also aus meiner Erfahrung gesprochen. Meine Vorlesungen zur Religionswissenschaft waren Wahlfach, aber wenn die Studenten bei mir Examen abgelegt haben, war das als Fach anerkannt.

Mein jetziger Nachfolger hat selbstverständlich eine spezielle religionswissenschaftliche Ausbildung hinter sich, und inwieweit sich das mit meiner Erklärung des Zen deckt, weiß ich nicht. Das ist doch ein großer Wissensbereich, vor allem von der entsprechenden Erfahrung her. Ob dieser Religionswissenschaftler auch eine Zen-Erfahrung hat, weiß ich ebenfalls nicht. Man kann ja Zen religionswissenschaftlich studieren, ohne jemals selbst »gesessen« zu haben. Das ist die Schwierigkeit: Wenn Sie an die Universität gehen und Religionswissenschaft studieren, bekommen Sie einen Titel, aber damit haben Sie noch keine Erfahrung. Und das sieht man, wenn einer ohne Erleuchtung über das Zen schreibt.«⁶

Enomiya-Lassalles Blick zurück lässt keinen Zweifel daran, dass auch noch für den bald neunzigjährigen Verfasser der Autobiografie ein Standpunkt gilt, den er schon mehr als zwanzig Jahre zuvor in seinem umfänglichen Buch zum »Zen-Buddhismus« vertreten hatte, in dessen Schlusswort Lassalle kurz und knapp konstatiert, dass ihm »das Zen nicht Theorie, sondern Erfahrung« sei.⁷ Das richtige Studium des Zen, das ist für ihn also nach

⁶ ENOMIYA-LASSALLE, *Mein Weg zum Zen*, 62. Der von Lassalle in seinen Schriften wechselweise mit dem Wort Satori gebrauchte Begriff Erleuchtung gibt die semantischen Kontexte der in diesem Zusammenhang gebrauchten buddhistischen Termini bekanntlich gut wieder, bezeichnet doch das japanische Verb satoru (chin. wu) ein Zuverstandekommen des Unerlösten, dem in der Beschäftigung mit der Lehre des Gautama ein Licht aufgeht, das ihm eine Orientierung in der gewöhnlich herrschenden Unklarheit, also Finsternis (skt. avidyā, chin. wuming, sino-jap. muryō) des empirischen Seins ermöglicht, dessen Stellenwert im Rahmen der buddhistischen Erlösungslehre der um die grundsätzliche Ausrichtung der europäischen Buddhologie so verdiente OTTO ROSENBERG etwa in den Jahren als Lassalle nach Japan aufbricht wie folgt umrissen hat: »Das wahrhaft Seiende wird ... in den verschiedenen buddhistischen Schulen verschieden aufgefaßt. Aber wie es auch beschrieben wird, das empirische Sein wird als Resultat der Unruhe des wahrhaft Seienden betrachtet: Sind es nun die dharma, welche in Aufregung sind, oder die Bewußtseins-schatzkammern (ālayavijñāna), entfaltet sich die Leere in irgend einer unfasslichen Weise. – Die Unruhe ist in jedem Falle eine Verblendung oder Verfinsterung (avidyā). Sie soll nicht sein, denn die Unruhe ist Unwissenheit, Unverstand, Finsternis.

Die Finsternis im weiten Sinne des Wortes umfaßt eine Reihe von Unruhe – dharma (kleca oder āsrava), welche sich an die anderen dharma knüpfend, d.h. mit ihnen zusammen geboren werdend, ihnen die Möglichkeit nehmen, sich vom Geborenwerden und Verschwinden zu erlösen. Die Unruhen in diesem Sinne werden auch »anucaya« genannt, wenn man darauf hinweisen will, daß sie sich stark an die dharma anklammern und an ihnen festhalten (anucerate). Abhängig vom Grade des Verbundenseins der dharma mit der Unruhe, d.h. abhängig davon, ob dieser Zusammenhang sehr stark oder schwach ist, werden die dharma, wie wir schon gesehen haben, in dharma mit Unruhe und dharma ohne Unruhe eingeteilt (śāśrava und anāśrava).

Das Resultat der Aufregung des wahrhaft Seienden bildet das empirische illusorische Sein, die einzelnen Persönlichkeiten und ihre Welten. Das Ziel Buddhas besteht darin, die Lebewesen, d.h. die individuellen wahrhaft-seienden Substrate zu erretten, sie von der Notwendigkeit, allaugenblicklich geboren zu werden oder zu erscheinen, zu befreien, denn gerade in dieser *Notwendigkeit des empirischen Seins* liegt das große Leiden, dem die Lebewesen unterworfen sind. Aus Mitleid reicht Buddha ihnen die Hand, in der Form seiner Lehre, und weist ihnen den Weg, heraus aus dem Sumpfe von Geburt und Tod, hinüber an das »andere Ufer« des Lebensmeeres.« OTTO ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, aus dem Russ. übers. von E. ROSENBERG, Heidelberg 1924, 239f. (= Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. von M. WALLESE, Heft 7/8)

⁷ HUGO M. ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, Köln 1966, 410.

wie vor das Sitzen in der Zen-Meditation, das ganz körperliche Erfahren eines religiösen Aufgeklärtwerdens, das Nachvollziehen also des Zen »als Weg zur Erleuchtung«. Wie aber ist es um diese Erleuchtung bestellt? Worin kann für den Christen ihr religiöser Wert liegen? Es sind eben solche Fragen, die das Anliegen von Lassalles 1966 erschienenen Buch zum »Zen-Buddhismus« ausmachen.⁸

Wie also ist seine damalige Argumentation? »Wir wissen, daß ›Treibe aus alle mitwirkenden Ursachen‹, ›Laß keinen einzigen Gedanken aufkommen‹, die Vorbedingungen für die Zen-Übungen sind. Wie können wir diese Bedingungen erfüllen? Jene, die eine hohe Spiritualität besitzen, sind imstande, das Aufkommen jedes Gedankens beständig zu verhindern, bis sie den Zustand der Geburtenlosigkeit erlangen und dadurch, ohne irgend etwas anderes zu tun, in einem Augenblick zur Erleuchtung kommen.

Jene dagegen, die keine so hohe Spiritualität besitzen, können aus den Tatsachen auf die Theorie schließen und zur klaren Erkenntnis kommen, daß die eigene Natur rein und unbefleckt ist, daß dagegen Leiden und Erleuchtung, sowie Geburt, Tod und Nirvana nichts als leere Namen sind, und keinerlei Beziehung zur eigenen Natur haben, und des weiteren die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen Traum und Illusion, Seifenblasen und Schatten sind, und daß diese Phänomene eines nach dem anderen ohne Einfluß auf das Wesen kommen und gehen. Darum soll man sich nicht um Kommen, Bleiben und Vergehen der Illusion kümmern, und keine Gefühle der Freude, Trauer, Anhänglichkeit oder Abneigung aufkommen lassen.«⁹

Das hier von Lassalle mit einem Zitat aus Lu K'uan Yü's Textsammlung zum »Ch'an and Zen Teaching« angesprochene Erfahren eines Freiwerdens von allem Akzidentellen kann Enomiya-Lassalle durchaus bestätigen und so gibt er freimütig zu, »daß der Mensch

⁸ Das missionsgeschichtliche Umfeld dieses Buches macht ENOMIYA-LASSALLE auch in dem Abschnitt »Apologia pro vita sua (1962)« auf den Seiten 85ff. des V. Kapitels seiner genannten Autobiografie deutlich, in dem er sich mit den Worten zitiert: »Ich möchte lediglich sagen, daß es vom Standpunkt des Apostolats von großem Wert wäre, wenn einige Menschen – es werden immer nur wenige sein – zur Erleuchtung in Exerzitien kommen, die von einem katholischen Leiter geführt werden, weil es dann einen eindeutigen Beweis gäbe, daß die Erleuchtung auch in der katholischen Religion möglich ist.

Eine solche Tatsache wäre eine wirksame Propaganda für die katholische Religion. Die Menschen würden verstehen, daß alles, was in ihrer Religion wertvoll ist, auch in der katholischen Religion möglich ist. Mit anderen Worten: Das Zen würde seine Bedeutung als Hindernis für das Christentum verlieren. In der gegenwärtigen religiösen Lage Japans, wo viele Menschen die katholische Kirche bewundern, könnte solch ein Faktum einen starken und vielleicht entscheidenden Einfluß auf die Bekehrungen in diesem Land haben.« Ebd., 90. Indes war die Position der im Jahr 1963 aufgestellten *Normae Servandae in usu methodi ›Zen‹* ablehnend und Lassalle schreibt es so erst dem 2. Vatikanischen Konzil zu, daß eine Integration seiner Standpunkte in die offizielle Missionsauffassung möglich wurde. Zu dem »neuen missionarischen Selbstverständnis der postkonziliaren Kirche« (dort, 7) vgl. auch: *Mission nach dem Konzil*, hrsg. von JOHANNES SCHÜTTE, Mainz 1967. Freilich wird auch der Wohlmeinende vorsichtig damit sein, einem christlichen Zen »einen entscheidenden Einfluß auf die Bekehrungen« in Japan einzuräumen, da etwa auch noch ARCADIO SCHWADE auf der Grundlage einer Bevölkerungszählung aus dem Jahr 1975, die auf eine Gesamtbevölkerung von 111 934 000 Einwohnern kommt, christliche Bevölkerungsanteile von 360 000 (kath. Christen), 390 000 (prot. Christen) sowie 10 000 (orthodoxe Christen) Einwohnern angibt. A. SCHWADE, »Christentum«, in: *Japan – Handbuch*, hrsg. von H. HAMMITZSCH, L. BRÜLL und U. GOCH, Wiesbaden 1981, Sp. 1569–1577. Zu dem so geringen Wachstum der japanischen Christenheit vgl. auch: YAMAMORI TETSUNAO, *Nihon no kyōkai seichō*, Tōkyō 1985.

⁹ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 32.

durch das Zen zu großer innerer Freiheit« gelange.¹⁰ »Er wird frei von allen jenen Bindungen und Hemmungen, die bei den meisten Menschen tief eingewurzelte Gedanken-gänge und Gewohnheiten verursachen. Jeder von uns trägt eine mehr oder weniger gefärbte Brille, durch die er alles sieht. Im Satori fällt diese Brille ab. Man sieht die Dinge wie sie sind. Es ist Wesensschau.«¹¹

Gibt es aber für den Christenmenschen Grenzen dieser Freiheit und darf auch diesem das Zuhandene Traum und Illusion sein? Es ist wohl vor allem dieser Punkt, an dem die besondere Färbung des Zen-Verständnisses von Lassalles »Zen-Buddhismus«-Buch erkennbar wird, ist doch Lassalles religiöse Sensibilität in ihrem Kern berührt, als »ein Missionar, den ich zum sesshin mitgenommen hatte und der dann auch alle sieben Tage treu durchhielt, nach Beendigung des Kurses zwar seine Bewunderung für die heroischen Anstrengungen der Teilnehmer aussprach, dann aber als alles andere in den Schatten stellenden Eindruck hinzufügte: Hier gibt es keine Liebe.«¹²

Ein konnotationenreiches Urteil, das den so sehr von der Brautmystik des Cervantes-Zeitgenossen Juan de la Cruz beeinflussten Enomiya-Lassalle verschrecken muss, ist doch ihm das Zen eine »contemplatio ad amorem Dei obtinendum« und somit eine Übung, die »zur Transzendenz im christlichen Sinne, d.h. zur Gotteserkenntnis hin, offen ist.«¹³ Eine Übung mithin, die es dem Christen erlaubt, in seinem Satori-Erlebnis ein »Einssein mit Gott« zu empfinden und »in seinem Gottesglauben bestärkt« zu werden.¹⁴

So weit so gut. Indes ist ein Problem das eine, seine rhetorische Auflösung ein anderes und es bleibt also zu fragen, ob diese einigermaßen unvermittelte Erledigung des Problems der Bewertung der buddhistischen Erleuchtung sich auch in der Biografie Enomiya-Lassalles wiederfinden lässt. Es ist das Verdienst von Ursula Baatz, hier durchaus deutlich gemacht zu haben, das dies keineswegs der Fall ist. Und das ganz im Gegenteil schon seit der ersten Aufnahme von Zen-Übungen durch Lassalle noch in den Jahren des 2. Weltkrieges das Verhältnis von Lassalle zum Satori-Erlebnis von einer großen Unsicherheit bestimmt ist. Immer von neuem spiegelt sein Tagebuch das Nichterlangenkönnen der buddhistischen Erleuchtung wider, die Lassalle hier, der Terminologie der Zen-Schulen entsprechend, als kenshō bezeichnet. Und so kann Ursula Baatz in ihrem Buch noch für

¹⁰ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 104. Lu K'uan Yūs dreibändige Anthologie von ins Englische übersetzten Zen-Texten erschienen 1960–62 in London.

¹¹ ENOMIYA, ebd.

¹² ENOMIYA, ebd., 42.

¹³ Ebenda, 400; das erste Zitat: ebd., 415. Zu dem auch in seinem *Zen-Buddhismus*-Buch immer wieder angesprochenen Johannes vom Kreuz notiert Lassalle etwa im Dezember 1945 in sein Tagebuch: »Unermeßliches Sehnen der Gottesliebe zieht ihn, und er geht den Weg durch die dunkle Nacht, durch die Wüste und durch Schluchten und Wälder, den hl. Gral zu gewinnen. Entäußert durch Gottes Schickungen und selbst sich noch bis zum letzten entäußernd. Dabei aber singt er den Gesang der Gottesliebe und sucht anderen den Weg zur selben Höhe zu zeigen.« BAATZ, op. cit., 162.

¹⁴ Ebd., 401. Ganz ähnlich ist Lassalles Sicht in seinem Buch *Zen – Weg zur Erleuchtung*, wo er formuliert: »Die in der Zen-Meditation erworbene Einheit kann sich ohne Schwierigkeit direkt auf Gott richten. Ja, man kann diese Tätigkeit mit vollem Recht einen einfachen, liebenden Blick auf Gott nennen«. (DERS., *Zen – Weg zur Erleuchtung, Einführung und Anleitung*, Freiburg 1987, 94.)

das Jahr 1964 und also etwa aus der Zeit der Entstehung des oben angeführten »Zen-Buddhismus«-Buches von den folgenden Erfahrungen Lassalles berichten:

»Während des Oktober-Sesshins in Obama, bei dem er wieder nicht nur tagsüber, sondern auch die halben Nächte lang übte, überkam ihn in der letzten Nacht plötzlich eine ungeheure Freude. Ein Vorgeschmack auf Satori – *Es war schon so etwas wie das Küken, das aus dem Ei herausmöchte, aber die Schale nicht zerbrechen kann*. Beim nächsten Sesshin betonte der Roshi wiederum, daß es kein Ich gäbe. Man müsse daran glauben, das würde das Kensho beschleunigen. *Ich war zunächst etwas ärgerlich, daß er wieder darauf insistierte. Aber nachher dachte ich, daß auch unsere Mystiker davon sprechen, daß in der mystischen Erfahrung das Ich wie verschwunden wäre ...* Diese Einsicht empfand er als Erleichterung: bisher mußte er sich bemühen, sich nicht zu ärgern, z.B. wenn er angegriffen wurde. *Jetzt ist es so, daß die Schüsse alle ihr Ziel verfehlen, weil niemand da ist, wohin geschossen wird.*

Während des Rohatsu-Sesshins im Dezember war es kalt. Es regnete, schneite und stürmte während der ersten vier Tage. Im Dojo gab es keine Heizung und durch das dünne Papier der Shoji-Fenster und die offenen Türen kam die Kälte. Lassalle zitterte am ganzen Leib und überlegte, aufzuhören. Der Roshi ließ ihm heiße Getränke aufs Zimmer bringen und schickte ihn in die Stadt, um sich warme Sachen zu kaufen. So hielt er durch. Aber wiederum blieb die entscheidende Wende aus, wiederum bestätigte der Roshi kein Kensho.

Nach diesem Sesshin beschloß Lassalle: *vorangehen ohne satori*.¹⁵

Für sich selbst also ein Leben ohne Satori führen, für die anderen aber von einem Zen-Weg zur Erleuchtung schreiben, wie läßt sich eine solche Haltung bei dem so auf Unverfälschtheit und Aufrichtigkeit hin lebenden Lassalle erklären. Es ist naheliegend anzunehmen, dass ihn auch die sicherlich frustationsreiche Japan-Mission an die Möglichkeit gedacht haben lassen mag, dass sich mit einer Umdeutung der östlichen Meditations-Methode zumindest den Menschen des Westens einige Mittel und Wege zu einer »erneuten Durchblutung des christlichen Geistes« zeigen lassen könnten,¹⁶ doch kann

¹⁵ BAATZ, op. cit., 310f.

¹⁶ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 407. Was für Enomiya-Lassalle diese »Durchblutung des christlichen Geistes« meint, beschreibt er nur wenige Sätze zuvor: »Ein anderes wichtiges Moment in der Religion, auf das uns das Zen aufmerksam machen sollte, ist das somatische Element. Wer von uns weiß heute noch, was das eigentlich bedeutet? Doch wer sein Christentum nicht nur im Kopf, sondern auch im Leib hat, der kann es nicht mehr lassen. Man kann sich fragen, ob ohne dieses somatische Element die römische Märtyrerkirche überhaupt möglich gewesen wäre. Jene christlichen Männer, und selbst Frauen und Kinder, die in die Arena des Amphitheaters gejagt und um ihres Glaubens willen von den Bestien zerissen wurden, waren Menschen wie wir und hatten auch Nerven wie wir. Aber sie waren an Leib und Seele von ihrem Glauben so durchdrungen, daß sie ihn nicht mehr lassen konnten. Ihnen war das Christentum buchstäblich einverleibt. Wir haben Leib und Seele in der Religion, wenigstens in letzter Zeit, zu sehr von einander getrennt.« ENOMIYA, ebd., 406. Dass freilich hinsichtlich des tertullianischen »semen est sanguis Christianorum« schon nördlich der Alpen andere Verhältnisse anzunehmen sind, hat etwa für Köln JOHANN GEORG DECKERS angesprochen, der anlässlich der Beschäftigung mit den epigrafischen, archäologischen und literarischen Befunden von St. Ursula und St. Gereon erklärt, dass sich »in keinem Fall ein Hinweis darauf ergab, daß die hier Bestatteten als Märtyrer gestorben waren.« (DECKERS, op. cit., 27) Und der etwa für den wohl im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts entstandenen Urbau der so bemerkenswerten Gereonskirche annimmt, dass sich hier ein hoher römischer Befehlshaber »ein überaus prächtig ausgestattetes Mausoleum« habe errichten lassen (DECKERS, op. cit., 38), da Köln eben zu jener Zeit Sammelpunkt und Ausgangsbasis großer militärischer Aktionen an der Rheinfront gewesen sei. DECKERS fährt dann fort: »Nach der Mitte

auch schlicht das missionarische Pflichtgefühl von Lassalle hier den Ausschlag gegeben haben. Wie auch immer, in dem Schlusswort seines »Zen-Buddhismus«-Buches befindet Lassalle jedenfalls über die Menschen seiner abendländischen Heimat:

»Die einen sind dem Christentum entfremdet. Andere fühlen, daß ihnen der Intellektualismus und die Technisierung des modernen Lebens die volle Auswertung des Christentums erschwert. Sie schätzen zwar ihre Religion und wollen sie behalten, aber sie suchen nach Methoden, die jene Hindernisse überwinden helfen. Wenn unsere Darlegungen all diesen und auch solchen, die sich aus anderen Gründen Aufschluß verschaffen möchten, eine kleine Hilfe bei der Orientierung werden sollten, hat sich unsere Arbeit reichlich gelohnt.«¹⁷

Ein Zen der Gotteserkenntnis also für die dem Christentum entfremdeten Menschen des Westens, eine umgekehrte Mission mit Hilfe einer umgedeuteten Methode; so etwa ließe sich der hier greifbar werdende Standpunkt Lassalles beschreiben und natürlich wird man vor dem Hintergrund der langjährigen Prägung Lassalles durch ein deutlich strukturiertes Ordensleben auch nachvollziehen können, dass Lassalle nun erst recht an einer Autorisierung seiner Zen-Lehren durch eine zen-buddhistische Instanz gelegen ist, die seinen Unternehmungen jedenfalls in den Augen des Westens ein erhöhtes Maß an Respektabilität zu vermitteln vermöchte.

Ein anerkanntes Satori-Erlebnis also erscheint Lassalle vonnöten und dies ist auch die Auffassung einer befreundeten Kanadierin, der Schwester Elaine Mc Innes, die »fand, als Leiter eines Zen-Hauses sollte Lassalle ein bestätigtes Kensho erlangen« und die ihm schon zuvor den in Kamakura lebenden Zen-Lehrer Yamada Kōun zu diesem Zweck empfohlen hatte.¹⁸ Dieser, von Hause aus Jurist, war erst 1970 das Oberhaupt einer buddhistischen Splittergruppe geworden, die ihren Namen nach den bekannten drei Edelsteinen oder

des 5. Jh., als Köln endgültig in fränkischer Hand war, muß dieser nur wenige Jahrzehnte alte Bau [i.e. die spätere Gereonskirche] als ein goldglänzendes Wunderwerk von der neuen – nichtrömischen und nichtchristlichen – Bevölkerung bestaunt worden sein: war sie doch nicht im entferntesten zu derartigen Leistungen imstande. Als sich im 6. Jh. das Christentum bei den Franken immer weiter verbreitete, war die Erinnerung an den Bauherrn und die Ziele, die er mit dem Urbau von St. Gereon verfolgte, längst vergessen. Die Gestalten vor dem Goldgrund [i.e. der Goldgrund der Innenausstattung] waren zu namenlosen Goldenen Heiligen geworden, bis sich die Legende ihrer bemächtigte und sie zu den Märtyrern der thebäischen Legion machte.« (DECKERS, op. cit., 39) Deckers Fazit: »Nach dem 7. Jh. wurde, wie wir wissen, der Märtyrerkult in Köln immer beliebter. Die römischen Friedhöfe unter der Kirche der Jungfrauen und der Legionäre spendeten als nichtversiegender Quellen das von den Heiligen gewährte Heil. Die Zahl der Kölner Märtyrer wuchs in die Tausende. Reliquien der Gefährten von Ursula und Gereon verbreiteten sich über das christliche Abendland. Köln war zum Sacrum, war zum heiligen Köln geworden.« J.G. DECKERS, »Kult und Kirchen der Märtyrer in Köln. Beginn die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert?«, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 83 (1988), 25–43; das letzte Zitat auf 40 (= Festschrift zum einhundertjährigen Bestehen der Römischen Quartalschrift und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Bd. 1). Zur Situation der Kirche nach den »Stürmen des 5. Jahrhunderts« vgl. auch EUGEN EWIGS, *Die Merowinger und das Frankenreich* (Stuttgart / Berlin / Köln 1997), der hier angesichts der »Lücken, die die Bischofslisten der Römerstädte für das 5. und frühe 6. Jahrhundert aufweisen« ebenfalls zu der Auffassung gelangt, dass »die erste Phase der Restauration mit der Wiederherstellung der 4 Bistümer Maastricht, Köln, Mainz und Straßburg um 560 zum Abschluß« kam. EWIG, op. cit., 113f.

¹⁷ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 411.

¹⁸ BAATZ, op. cit., 353.

Schätzen der buddhistischen Theorie – Sangha, Dharma und Buddha – gewählt hatte und sich also »Lehrgemeinschaft der Drei Schätze«, das heißt Sanbō-Kyōdan nannte.

In dem stark laizistisch geprägten Milieu dieser Gruppe, der Robert Sharf im »Japanese Journal of Religious Studies« einen eingehenden Aufsatz gewidmet hat,¹⁹ wird nun Lassalle nach einem sehr japanischen Präludium – ein japanischer Mitbruder Lassalles hat bei Yamada ein gutes Wort für Lassalle eingelegt – im Jahr 1973 endlich ein Satori anerkannt, das sich wie folgt im Tagebuch Lassalles widerspiegelt: »Gestern, 1.8. ging das Sesshin zu Ende (...), in dem Yamada Roshi mein Kensho anerkannte. Ich bin immer noch nicht ganz aus dem ›Traumzustand‹ erwacht. Am vierten Tag des Sesshins hatte der Roshi im Dokusan gesagt: Er glaube, daß ich verstanden hätte. Daß ich nur aber unter dem Einfluß der Philosophie eine (...) bestimmte Vorstellung vom Kensho gemacht hätte (...). Und da sie nicht komme, meinte ich, daß ich kein Kensho hätte. (...) Dann erklärte er, mein Kensho könne ein christliches Kensho, etwa eine Gotteserfahrung, gewesen sein. Aber das sei auch Kensho. Da er schon öfter katholische Priester oder Ordensleute als Schüler gehabt hatte, sei ihm schon früher der Gedanke gekommen, das so etwas möglich sei.«²⁰

¹⁹ In diesem Aufsatz bemerkt SHARF zu den historischen Hintergründen der Entwicklung dieser Glaubensgemeinschaft: »The Sanbōkyōdan reforms are largely the results of a concerted effort to laicize Zen. While lay Zen practitioners were not unknown before the Meiji, for much of Japanese history the role of the layperson was primarily that of patron, supplicant, or client. As such, with few exceptions, training in kōans, regular access to a rōshi for *sanzen*, promotion to *shike* rank, and conferral of *inka shōmei* were considered the prerogative of the ordained priesthood alone. The Sanbōkyōdan effort to ›democratize‹ Buddhism and empower the laity places it in the company of other modern religious movements that sought to reform and liberalize the Buddhist institution.

Efforts to involve the laity in practices that were once the exclusive domain of the clergy can be traced back to Meiji ›New Buddhism‹ (*shin bukkō*). The New Buddhist reforms were largely instigated by 1) the *haibutsu kishaku* persecution of the 1870s, in which the clergy was depicted as a self-serving guild of corrupt and hypocritical priests with little interest in spiritual practise; 2) economic exigencies brought about by the dissolution of the *danka* system that previously guaranteed parishioner support; and 3) secular and scientific critiques of the antisocial and otherworldly orientation of Buddhist monasticism. In response, the New Buddhists sought to increase lay interest and participation in the religion at all levels.

In the case of Zen, such reforms were legitimized by a rhetoric that sharply distinguished between the ›goal‹ or ›essence‹ of Buddhism – the experience of *kenshō* or *satori* – and various ›skillful means‹ leading the way to the goal. Following a logic borrowed in part from the West, this ›essence‹ was presented as a transcultural and transhistorical ›religious experience‹ logically distinct from the ›institutional trappings‹ and ›cultural accretions‹ that veil that essence. This logic allowed groups such as the Sanbōkyōdan to reject the ›trappings‹ of Buddhist devotionalism and monastic ordination in order to focus on transformative personal experience alone.« ROBERT H. SHARF, »Sanbōkyōdan. Zen and the Way of the New Religions«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22/3–4 (1995), 434f. Die für das hier angesprochene vormoderne Verhältnis von Laien und Klöstern signifikante Gattung der Engimonō, also buddhistischer Klosterchroniken, deren Entstehung sich fallweise eben auch den Werbekampagnen im Zusammenhang der mittelalterlichen Finanzierung der Klöster durch Spendensammlungen bei den Laien (sino – jap. *kanjin*) verdankt, ist an einem Beispiel aus dem Beginn der Kamakura-Zeit vorgestellt in: HANS MARTIN HENNING, »Das Kasagidera-Engi (1204 u.Z.). Jōkei-Studien I«, in: *Oriens Extremus* 41–42 (1998/99), 211–240.

²⁰ BAATZ, op. cit., 358f. Lassalle selbst war »perplex über den plötzlichen Umschwung. Er konnte sich an kein ›durchschlagendes‹ Erlebnis erinnern. Diese Anerkennung eines Kensho aus der Vergangenheit, wovon niemand wußte, wo, wie und wann es stattgefunden hatte, kam für mich vollkommen unerwartet. Ich traute meinen Ohren nicht und es kam mir vor, als wenn ich geträumt hätte.« BAATZ, op. cit., 359.

Ist dies das Ende der Kenshō-Probleme von Lassalle? Anderthalb Jahrzehnte später in seiner bereits angesprochenen Autobiografie definiert Lassalle nun: »Erleuchtung ist ein Innwerden von der Wirklichkeit, dem Absoluten, und das verliert der Mensch auch nicht – aber die Umwandlung geschieht nicht allein durch die Erleuchtung, dazu braucht man das ganze Leben. Die Erleuchtung ist nur der Anfang! Wichtig ist, daß der Betroffene an sich arbeitet. ... Ein Mensch kann das Bewußtsein haben, daß er das Letzte erfahren hat, und das bleibt. Es wieder zu erfahren ist nicht so leicht, und das ist auch nicht die Hauptsache. Die erste Erfahrung zu vertiefen und zu integrieren ist wichtiger. Universalgültig ist die Selbstlosigkeit. Jedes kleine Ich, das rumtanzt und alles bestimmt, muß weg. Selbstlosigkeit hat es immer gegeben, in allen Religionen, aber diese zu leben, das ist das Schwerste.«²¹

Ist dieses »Innwerden des Absoluten« die zitierte Gotteserfahrung des Tagebuches? Selbstverständlich ist vom Standpunkt der dem Zen zugrundeliegenden buddhistischen Theorie aus eine solche Verknüpfung erheblich problematisch, ist dieser doch die Erleuchtung eben jene Illusionslosigkeit, in der eine subjektive Ideation karmischer Energien erloschen ist und die Präntention einer wissensmäßigen Erfassung des Zuhandenen in der Erkenntnis aufgegeben ist, dass gerade sie Mitleiden evoziert. Kurzum, auch die Vorstellung eines Transzendenten wäre etwa für die, für das Denken der Zen-Schulen so einflussreichen Yuishiki-Richtung des ostasiatischen Mahayana-Buddhismus immer nur die noch abzulegende Bemäntelung jenes wesenhaften Freiseins, in dem karmische Energie eben gar nicht mehr ideiert wird.

Eine Ausrichtung also auf ein Unbeschränktsein durch Vorstellung, die auch in der Zen-Tradition ganz exponiert angesprochen ist,²² und die in seiner Darstellung der Mahayana-Schulen des Buddhismus Hans Wolfgang Schumann etwa wie folgt formuliert hat: »Wie alle Schulen des Mahâyâna-Buddhismus sieht der Vijnânavâda im Nirvâna eine Wirklichkeit, die seit jeher existiert. Diese Auffassung ist die Konsequenz aus der Anerkennung eines Absoluten. Wo ein Absolutes angenommen wird, muß das Nirvâna mit ihm identisch sein und wird infolgedessen wie das Absolute als eine zeitlose Ur-Gegebenheit angesehen: ›Alle Dinge sind von Urbeginn an erloschen.‹ (âdiparinirvta) (Lankâvatârasûtra, hrsq. von

²¹ LASSALLE, ebd., 113f. Vor einer abgehobenen Einstellung als dem Resultat des Sitzens in der Zen-Meditation warnt Lassalle auch in seiner *Zen-Unterweisung*: »Durch Zazen und die Erleuchtung sollen sie nicht zu einer seltsamen, exzentrischen oder esoterischen Person werden. Sie sollen ein normaler und wahrer und, so weit möglich, ein vollkommener Mensch werden.« H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Unterweisung*, bearb. und hrsg. von R. ROPERS und B. SNELA, München 31988, 80.

²² So etwa gleich im ersten Kapitel der am Anfang des 12. Jh. u.Z. zusammengestellten, berühmten Kôan-Sammlung Biyan-lu (sino-jap. Hekigan-roku), die WILHELM GUNDERT zu großen Teilen so meisterhaft übersetzt hat: »Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Was ist der höchste Sinn der heiligen Wahrheit? Ma sagte: Offene Weite – nichts von heilig. Der Kaiser: Wer ist das mir gegenüber? Ma: Ich weiß nicht. Der Kaiser fand kein Verhältnis. Schließlich ging Dharma über den Strom [i.e. der Yangzi] nach We.« W. GUNDERT, »Bodhidharma und Wu-Di von Liang – das 1. Kapitel des Bi-yân-lu«, in: *Sino-Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag*, Leipzig 1956, 50ff. Zu den Formen der Verehrung des so berühmten Schulhauptes der ostasiatischen Zen-Schulen in Japan vgl. auch: NEILL MCFARLAND, *Daruma – The Founder of Zen in Japanese Art and Popular Culture*, Tôkyô und New York 1987.

Bunyu Nanjio, Kyōto 1956², II – S. 66). Erlösung ist Erlöstheit. Sie ist eine immerwährende Tatsache, aber den Menschen in Vergessenheit geraten und muß durch Einsicht wiederentdeckt werden. Dementsprechend ist Nirvāna subtraktiv definierbar als Freiheit von jenen Irrtümern und Faktoren, die dem Unerlösten den Blick auf seine wesenhafte Erlöstheit versperren. Nirvāna ist das Nichtmehrentstehen von Vorstellung«.²³

Ein Erleuchtungsprozess zum Ziele des Nichtmehrentstehens von Vorstellung, weist die Biografie Enomiya-Lassalles dies als seinen Lebensweg aus? Noch fast zehn Jahre nach seinem von Yamada Kōun bestätigten Kenshō notiert der über achtzigjährige Lassalle in sein Tagebuch, wie es ihn berühre, dass der »Roshi mich nicht für fähig hält, ganz und gar ein Zen-Meister zu sein«, doch wird dessen Haltung wohl verständlich, liest man einen Eintrag, den Lassalle etwa ein Vierteljahr später am 30. März 1982 vornimmt und in dem er festhält »der auferstandene Christus kann auch heute noch durch verschlossene Türen gehen – gleich ob es Zen oder selbst Atheismus ist.«²⁴

Ist dies Erleuchtung, Vorstellungsfreiheit? In seiner so engagierten Auseinandersetzung mit der Integration östlicher Meditationstechniken in das westliche Christentum hat Hans Urs von Balthasar schon Ende der siebziger Jahren darauf hingewiesen, »daß (gemäß der Aussage erfahrener Zenmeister) wirkliche Christen niemals echte Zenmeditation erlernen können«, da sie »dafür viel zu stark durch die personale Gnade und Liebe Christi geprägt« seien. Balthasar fährt dann fort: »Und der wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden – in ein paar Stunden wollen Christen und

²³ H.W. SCHUMANN, *Mahāyāna-Buddhismus: Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 88. Vgl. hierzu auch: LAMBERT SCHMITHAUSEN, »Ich und Erlösung im Buddhismus«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53,2 (1969), 157–170. Hier insbesondere 165ff. (»Die Schulen des Mahāyāna«). Die in der ostasiatischen Sicht so natürliche Permanenz des menschlichen Erlösungsvermögens ist unter dem Aspekt des Verhältnisses von existenzdezierendem Gemüt (jap. kokoro) und wahrhaft seiendem Wesen – das zu seiner Schreibung verwendete Zeichen macht den zweiten Bestandteil des Wortes kenshō aus, das sich so wörtl. übersetzen ließe als »Erkennen (ken) des Wesenhaften (shō)« – auch sehr schön angesprochen in einem berühmten Lehrdialog (sino – jap. mondō) aus der Muromachi-Zeit, der den Rinzaï-Mönch Musō Soseki (1275–1351 u.Z.) auf die Fragen des Bruders des ersten Ashikaga-Shoguns, Ashikaga Tadayoshi (1306–1352 u.Z.), antworten lässt. Am Anfang des 70. Dialoges heißt es hier:

»Frage: Die Alten haben berichtet, daß (Bodhi-)dharma, als er aus dem Westen gekommen war, hinsichtlich dessen, was einen das Wesenhafte erkennen und zum Buddha werden läßt, nur auf das Gemüt des Menschen verwies und sich nicht auf die (heiligen) Schriften stützte. Zudem heißt es in den Lehren des Großen Fahrzeugs, daß in eines jeden eigenen Gemüt Buddha sei. Gleichwohl spricht man nicht von einem »Im Erkennen des Gemütes zum Buddha werden« (sino – jap. kenshin – jōbutsu), sondern sagt »Im Erkennen des Wesenhaften zum Buddha werden« (sino – jap. kenshō – jōbutsu), was ist der Sinn davon?

Antwort: Es gab einst einen Mönch, der sich, als er hierüber unsicher war, zu dem staatlichen Lehrmeister Zhong begab und ihn nach dem Unterschied zwischen dem Gemüt und dem Wesenhaften befragte. Da sagte der staatliche Lehrmeister, dies gleicht beispielsweise dem Wasser, das sich in der Zeit der Kälte verbindet und zu Eis wird und dem Eis, das sich in der Zeit der Wärme auflöst und zu Wasser wird. Das Wesenhafte verbindet sich in der Zeit der Verblendung und wird Gemüt, das Gemüt löst sich auf in der Zeit der Erleuchtung und wird wesenhaft. Man kann sagen, daß das Gemüt und das Wesenhafte identisch sind, den Unterschied macht die Verblendung oder das Erleuchtetsein aus.« MUSŌ KOKUSHI, *Muchū mondō shū*, Tōkyō 1976, 191. Zu dem staatlichen Lehrmeister Zhong (sino – jap. Chū Kokushi), also dem südchinesischen Mönch Huizhong (sino – jap. Echū), einem Schüler des nach Bodhidharma 6. Patriarchen Huineng, vgl. auch: *Zengaku daijiten*, Tōkyō 1985, 100.

²⁴ BAATZ, op. cit., 410; das erste Zitat ebd., 415.

Europäer erlernen, was die Asiaten durch jahrelanges Üben gewinnen –, die scharlatanhaft Vermischung von sogenanntem Zen mit allerhand psychoanalytisch-gruppendynamischen Harmlosigkeiten (wie Mal-Meditation und dgl. Unfug), würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes ... nicht schamrot das Antlitz verhüllen müßte.«²⁵

Ein Unbefähigtsein zu einer echten Zenmeditation als Resultat der personalen Gnade Christi, als Folge eines bewahrten Glaubens, uns scheint, dass exakt dies verständlich machen kann, wieso sich die Zen-Biografie Hugo Enomiya-Lassalles unter dem Aspekt eines Kenshō-Erlebens so sehr als eine Biografie des Scheiterns erweist, die freilich gerade als eine solche den interkulturellen Dialog einer Zeit globalerer Orientierungen auf jene Mitte einer christlichen Inspiration verweisen kann, deren Berücksichtigung nach der Einschätzung von Hans Waldenfels unumgänglich ist, sollte dieser Dialog nicht auf der »Basis eines anthropologischen und ethischen Minimalismus« geführt werden sollen.²⁶

²⁵ H. U. v. BALTHASAR, »Meditation als Verrat«, in: *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik* 50 (1977), 266. Auf das »more traditional curriculum« eines orthodoxen Zen-Klosters hat auch ROBERT SHARF in seinem oben angeführten Aufsatz hingewiesen, in dem er konstatiert: »Zen monastic training involves a prolonged course of instruction in the elaborate ritual and ceremony of monastic life. Indeed, as a prerequisite for entering a *sōdō* (monks' hall), a novice is expected to be familiar with the ceremonial life and etiquette of a Zen temple. (Most Zen priests are »temple sons« who grew up in a temple environment.) Thus, by the time he is ready for the *sōdō* a priest would already know how to chant, having memorized a few short sūtras, *dhāraṇī*, and other liturgical materials, most of which are written in Chinese. He would know how to wear his monastic robes and handle the ceremonial surplice (*kesa*), as well as how to make devotional offerings to the Buddhist deities enshrined throughout the temple complex. He would also ideally know how to feed the hungry ghosts, how to perform memorial rites, how to prepare and serve food, how to minister to visiting parishioners, and so on.

This is not to say that adjustment to *sōdō* life is easy. A good deal of initiatory hazing is involved in the treatment of novice *unsui* (*sōdō* monks in training), and punishment for infractions, including infractions of which the novice may be unaware, is immediate and often severe. The organization of a monastery is rigidly hierarchical – the *unsui* must learn to respond unquestioningly to the orders of his superiors, a category that initially includes virtually every member of the monastic community. At the same time, through close observation and imitation the novice is expected to quickly master the elaborate ritual protocol governing behavior in the meditation hall, the abbot's quarters, the Dharma hall, the kitchen, the toilet, the bathhouse, and other facilities. There is a scholastic component to Zen training as well: *unsui* are expected to become familiar with the classics of the Zen canon, whether through formal study as is done in Sōtō establishments, or in conjunction with *kōan* training as is more common in Rinzai. All the while the *unsui* must learn to endure the physical and emotional discomfort involved in prolonged *zazen*. For those who will become masters, the course of monastic training can last fifteen years or more.« SHARF, op. cit., 426f. Einen guten Eindruck von der materiellen Kultur eines Klosters der Rinzai-Schule des japanischen Zen gibt auch der dem berühmten Kyōtoer Tenryūji, dessen Gründungsabt der oben zitierte Musō Soseki war, gewidmete Band: *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*, Berlin 1993 (= Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, N.F. 56, Abt. Ostasien II).

²⁶ HANS WALDENFELS, »Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, 1 (1998), 48.

Summary

The above remarks on the Jesuit Hugo Enomiya-Lassalle, who went to Japan in 1929 and stayed there for nearly six decades of his life, attempts to find out to what extent his numerous writings on Japanese Zen reflect an experience of the Buddhist *satori* or *kenshō* and how this might have influenced his work as a missionary.

Apart from discussing some basic assumptions of his thinking – Zen as a key concept for the understanding of Japan's cultural uniqueness, Zen as a reminder of a concept of wholeness needed for a renewed supply of blood to Christianity –, the attempt is also made to deepen our understanding of his ideas by contrasting the rather unemotional buddhist endeavour to get another shore (sk. *pāra*, sino-jap. *higan*) with that Christian longing for a loving God which Enomiya-Lassalle found exemplified in the life of the great Spanish mystic Juan de la Cruz.