

# Großer Tod und Großes Leben

Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die  
Mystik des Paulus

Samuel Vollenweider

Kommt man aus Europa nach Japan, so stellt man mit Interesse fest, wie bestimmte Bibelstellen im buddhistisch-christlichen Dialog einen geradezu verfestigten „Sitz im Leben“ gewonnen haben. Zu ihnen zählt jenes „mystische“ Pauluswort „So lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20a), das in besonderem Maß dazu disponiert scheint, genuin „buddhistische“ Erfahrungen auch in den maßgeblichen Überlieferungen des Christentums widerzuspiegeln.<sup>1</sup> Von Keiji Nishitani, dem großen, jüngst verstorbenen japanischen Religionsphilosophen, heißt es, er habe dieses paradox formulierte Pauluswort herausragenden Theologen in Basel und Marburg (!) vorgelegt und auf seine Frage „Wer spricht denn da?“ keine befriedigende Antwort erhalten.<sup>2</sup> Hier wird Gal 2,20a zu einem *Koan*, einem als Zen-Übung verwendeten Rätselspruch, der nicht logisch aufzulösen ist, sondern aufgrund seiner Paradoxie zum geistigen Sprung in eine bislang unerschlossene Wirklichkeit treiben will (Paradebeispiel: „Du kennst das Klatschen zweier Hände. Höre das Klatschen *einer einzigen* Hand!“). In ähnlicher Weise hat Daisetsu T. Suzuki, der dem Westen die Botschaft des Zen-Buddhismus in eindrücklicher Weise nahezubringen wußte, Gen 1,3 als *Koan* verstanden: „Gott sprach, es werde Licht. Da ward Licht. ‘Wer hat denn das gesehen?’“<sup>3</sup> So muß auch Nishitani gefragt haben: „Wer sagt das? Paulus? Aber dieser lebt ja nicht mehr. Wer denn sonst?...“ Er schlüpft dabei unversehens in die Rolle eines unerbittlich Antworten einfordernden Zenmeisters!<sup>4</sup> Die Frage ist nun nicht die, ob wir eine doch irgendwie (theo-)logisch befriedigende Antwort auf sein *Koan* zu geben vermögen, sondern ob wir uns von ihm anregen lassen, nach derjenigen Tiefendimension menschlicher Erfahrung zu fragen, die etwa Buddhisten in diesem Pauluswort wahrzunehmen meinen und die uns womöglich für einen nicht unwesentlichen Aspekt der Botschaft des Apostels sensibilisieren könnte.

Das östliche, genauer japanische Interesse an jenem neutestamentlichen Wort läßt sich nur verstehen aufgrund des Gesprächs zwischen buddhistischer und westlicher Philosophie, das durch die sogenannte *Kyoto-Schule* in Gang gesetzt worden ist. Nicht so sehr deren Begründer, Kitarô Ni-

<sup>1</sup> Andere wichtige Texte sind z. B. aus der Bergpredigt Mt 5,8.43; 6,26.28.34; so dann Mt 10,34 (das Schwert, das tötet „und Leben verleiht“) und besonders Mk 8,35parr. („wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert ..., wird es retten“); ferner Lk 15,11–32; Phil 2,5–11.

<sup>2</sup> H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980<sup>3</sup>, 199.

<sup>3</sup> Vgl. D.T. Suzuki, *Leben aus Zen*, dt. Übers. München 1955, 100 („... Zen-Satori bedeutet: Es ist mit Gott sein, bevor Er rief: es werde Licht!“).

<sup>4</sup> So in seinem Interview im *Kyoto Journal*, Herbst 1988, *The Divine in the Contemporary World*, 18f.

shida (1870–1945), als vielmehr dessen Schüler Keiji Nishitani hat die Kyoto-Philosophie auch bei uns im Westen bekannt gemacht.<sup>5</sup> Hier wird der (apriori!) spannungsvolle Versuch unternommen, zen-buddhistische Erfahrung im Gespräch mit westlicher Philosophie (Idealismus, Nihilismus, Existentialismus) auf der Ebene einer eigenständigen Religionsphilosophie zu reflektieren.<sup>6</sup> Es sind die Philosophen dieser Schule, die in Japan zu den hauptsächlichen Gesprächspartnern des *buddhistisch-christlichen Dialogs* zählen – neben Nishitani seien Shizuteru Ueda und Masao Abe genannt. Es ist auch das Denken dieser Schule, das für die Bemühungen um eine japanische *kontextuelle Theologie* von größter Bedeutung ist – hier ist etwa an Katsumi Takizawa und an Seiichi Yagi zu erinnern.<sup>7</sup> Schließlich bietet diese – in sich natürlich keineswegs einheitliche – Philosophie auch für die *abendländische Theologie* die aufregende Chance, in ihrer Auseinandersetzung mit den Weltreligionen wie mit den hierzulande florierenden esoterisch-mystischen Strömungen die zur Debatte stehenden religionsphilosophischen und hermeneutischen Probleme neu zu überdenken und sich derart von ihrer „eurozentrischen“ Einführung wenigstens ein Stück weit zu distanzieren. Für diese drei großangelegten Gesprächsrunden wollen meine Zeilen zum Verhältnis von Neuem Testament und Mystik einen kleinen Beitrag leisten, dessen Grundgedanken auf meine anderthalbjährige Dozentenzeit in Kyoto zurückgehen. Dabei soll für einmal nicht in klassischer Weise Paulus mit dem Amida-Buddhisten Shinran,<sup>8</sup> sondern mit Zen-Buddhismus – im

<sup>5</sup> Vor allem durch sein Hauptwerk: *Was ist Religion?*, dt. Übers. Frankfurt a. M. 1986<sup>2</sup>. Zu beachten ist, daß weder Nishida noch Nishitani schlechterdings Zen-Philosophen sein wollen. Zen und die Philosophie bilden vielmehr ein Spannungsfeld, in welchem sich die Reflexion bewegt. Vgl. *Sh. Ueda*, *Das Religionsverständnis in der Philosophie des Nishida Kitarô*, in: *Das Gold im Wachs*, FS Th. Immoos, 1988, 513–529. Neben Zen wird auch immer wieder der *Amida-Buddhismus* (Jôdo-shû, Jôdo-shin-shû) mitberücksichtigt.

<sup>6</sup> Verwiesen sei auf die repräsentative Textsammlung von *F. Franck* (Hg.), *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School*, New York 1982, sowie jetzt *R. Ohashi* (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführungen*, München 1990. Vgl. ferner einzelne Beiträge in *U. Luz/S. Yagi* (Hg.), *Gott in Japan*, München 1973, sowie *R. Schinzingers* dt. Übersetzung: *K. Nishida*, *Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen*, Berlin 1943. – Japanische Namen sind entgegen der japanischen Konvention erst mit Vorname (meist abgekürzt), dann mit Nachname genannt.

<sup>7</sup> Vgl. *K. Takizawa*, *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*, Frankfurt a.M. 1980 (*Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums* 24); *ders.*, *Das Heil im Heute*, Göttingen 1987 (ThÖ 21); *S. Yagi*, *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken*, München 1988 (*Ökumenische Existenz heute* 3). Vgl. die Beiträge in *Y. Terazono/H.E. Hamer* (Hg.), *Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans*, Neukirchen-Vluyn 1988, 185–216. Zu Kitamori, Takizawa und Endo s. *Th. Sundermeier*, *Das Kreuz in japanischer Interpretation*, in: *EvTh* 44, 1984, 417–440.

<sup>8</sup> So etwa *S. Yagi*, *Paulus und Shinran*, in: *EvTh* 48, 1988, 36–46. Entsprechend lassen sich dann Jesus und Zen vergleichen; so *ders.*, *Das „Ich“ bei Jesus*, in: *J. Hesse* (Hg.), *„Mitten im Tod – vom Leben umfassen“*, Gedenkschrift W. Kohler, Frankfurt a.M. 1988, 37–48 (*Studien zur interkulturellen Geschichte des Chri-*

Prisma der Kyoto-Philosophie – „verglichen“ werden. Wir lassen uns von zwei paulinischen Textpassagen leiten, die wir zunächst exegetisch in ihrem Kontext und Aussagewillen betrachten, um sie dann einer Begegnung mit Sichtweisen aus einer östlichen Perspektive (soweit ich sie verstanden zu haben glaube!) zuzuführen.<sup>9</sup> Das Ganze soll anschließend durch eine dritte Textmeditation gebündelt werden.<sup>10</sup>

## I

„Ich aber bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt; nun lebe nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus. Das Leben, das ich jetzt noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.“ (Gal 2,19f)

In seiner Verteidigung der „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14) stellt Paulus in Gal 2,15–21 äußerst gedrängt die grundlegenden Konturen der Christusbotschaft heraus. Die Sätze lesen sich als elementare Zusammenfassung dessen, was in den folgenden Erörterungen breiter entfaltet wird: Rechtfertigung allein aus Glauben, Tod und neues Leben in Christus, Glaube und Sühnetod Christi. Paulus formuliert zunächst eine – von ihm möglicherweise noch für konsensfähig gehaltene – These (V.16)<sup>11</sup>, deren Konsequenzen sogleich problematisiert werden (V.17f): Soll das Gesetz nicht mehr die Rechtfertigung besorgen, so droht die Destruktion der Gnade Gottes durch die Sünde.<sup>12</sup> An diesem Punkt nun setzen unsere

stentums 48); C. Mercer, Sudden Incongruity in Zen Buddhist Koans and the Parables and Proverbs of Jesus, Japanese Religions (NCC Center Kyoto) 16, Jan.1989.

<sup>9</sup> Mir ist daran wichtig, daß der Dialog von christlicher Seite her nicht nur von Missionstheologen und Buddhismusforschern geführt wird, und daß auch die protestantische Theologie (die noch für Nishitani primäre Gesprächspartnerin war: Barth, Brunner, Bultmann) wieder verstärkt zum Zug kommt. Paulus habe ich gewählt, weil er ein für unsere theologische Tradition maßgeblicher Denker ist und zum Vergleich geradezu reizt; Zen deshalb, weil ich seine spirituelle Praxis als ungewein bereichernd wahrnehme und zugleich von seiner Fremdartigkeit angezogen bin.

<sup>10</sup> Das gewählte Vorgehen ist insofern zirkulär, als der zweite und dritte Gang bereits die Optik des ersten beeinflusst. Und das ist gut so: Der Dialog der Konfessionen und Religionen lebt davon, auch die eigene Seite in neuem Licht wahrzunehmen.

<sup>11</sup> Vgl. H.-D. Betz, Der Galaterbrief, dt. Übers. München 1988, 214f. Betz versucht, 2,15–21 als rhetorische *propositio* des Gal als einer „Apologie in Briefform“ zu verstehen. Die große Schwierigkeit seiner Hypothese besteht darin, die für Reden geltende rhetorische *dispositio* im Brief als Ganzem wiederzufinden; vgl. jetzt C. J. Classen, Paulus und die antike Rhetorik, in: ZNW 82, 1991, 1–33, bes. 14f.

<sup>12</sup> V.17 ist schwer verständlich. Ich verstehe den ersten Satz (V.17ab) als Frage, der einen möglichen Gegnereinwand *ad absurdum* führt und als ganzer vom „das sei ferne“ (V.17c) negiert wird. Sinngemäß wäre er etwa so wiederzugeben: „Als vom Gesetz Freigewordene erscheinen wir wie Sünder (wie V.15!), d. h. als solche, die Tischgemeinschaft mit Heidenchristen haben. Dann würde also Christus die Sünde installieren? Nein!“ Das Nein bezieht sich (1) auf die Aussage, daß Christus Sünde installiert (V.17b) und (2) auf die Definition der Sünde, welche auf der Ebene des Gesetzes vollzogen wird und die nicht-toraobservanten Heidenchristen zu Sündern stempelt. Dem entspricht V.18: Das Niederreißen und Aufbauen bezieht

Verse ein<sup>13</sup>: Das neue Leben der Gerechtfertigten wurzelt in einer Sphäre jenseits des Fluchzusammenhangs von Sünde und Gesetz; Es entströmt dem Opfertod des Gottessohns. Das „Ich“ will Paulus nicht nur auf sich selbst bezogen wissen, sondern soll die Signatur des Seins der Glaubenden überhaupt charakterisieren. Zunächst schreibt er das Sterben dem Betreiben des Gesetzes zu (V.19a).<sup>14</sup> Dieser Tod versetzt aber in einen Bereich jenseits der Herrschaftsmacht des Gesetzes („ich bin dem Gesetz gestorben“). Er schlägt zu einem Leben in Relation zu Gott um (V.19b). Nun erst bringt Paulus das eigentliche *Fundament* dieses Geschehens zur Sprache (V.19c.20a): Das Sterben erscheint als Gekreuzigtwerden mit Christus, das Leben als Leben Christi. Die Paradoxie wird auf die Spitze getrieben und zugleich überstiegen: Der Gestorbene berichtet von seinem eigenen Sterben und benennt das neue „Subjekt“ seines Lebens. Darauf führt Paulus gleichsam dämpfend die Aussagen auf das Niveau bekennnishafter Formeln über und hebt damit nochmals das Sterben des Ichs im Opfertod Christi auf (V.20bc). Am Schluß des Abschnittes verschärft er die anfängliche These durch die Gegenüberstellung von Gesetz und Gottes Gnade, die im Opfertod Christi offenbar wird (V.21).

Bezieht man die von uns fokussierten Verse 19f auf die einleitende These (V.16) zurück, so fällt auf, wie die *Rechtfertigungsterminologie* durch die *Begrifflichkeit von Tod und Leben* expliziert wird – ein für das paulinische Denken äußerst charakteristischer Vorgang (vgl. bes. Röm 1–4 mit 5–8).<sup>15</sup> Man sollte diese zwei „Aussagereihen“ nicht gegeneinander auspielen, sondern vielmehr ihrem inneren Zusammenhang nachspüren: Die „juridische Reihe“ schützt die Kontingenz des neuen Lebens im Sinne seines exklusiven Geschenkcharakters, während die „physische“ oder „mystische Reihe“ die Erfahrbarkeit des göttlichen Versöhnungshandelns in den kosmischen Dimensionen der irdischen Existenz sichert.

Der *Traditionshintergrund* der paulinischen Formulierungen ist nicht wirklich geklärt. Es muß als äußerst unsicher gelten, ob Paulus von einer mysteriösen „hellenistisch-enthusiastischen“ Tauftheologie beeinflusst ist, die in Röm 6,1–11 stärker zum Zug komme. Im Ausstrahlungsfeld der hellenistisch/römischen My-

sich auf die Definitionsmacht des Gesetzes und somit auch auf den Systemzusammenhang von Gesetz und Sünde.

<sup>13</sup> Ähnlich wie in Röm 6,1–11, wo ein Gegeneinwand durch den Rekurs auf die im Tauftod offenbare Freiheit von der Sünde abgewiesen wird. Es gilt auch zu beachten, wie sich die entscheidenden Schlußverse des Gal (6,14–17) auf 2,19f zurückbeziehen (vgl. unten bei Anm. 58).

<sup>14</sup> Die schwierige Wendung „durch das Gesetz“ muß wohl wie das „durch“ in VV.16.21 instrumental verstanden werden im Sinn eines aktiven Betreibens des Gesetzes. V.19a beschreibt anthropologisch, was Gal 3,13 christologisch formuliert (und fundiert!). Die große Frage, wie sich denn der in der Adamsphäre wirksame Tod (vgl. Röm 7,10 „ich aber starb“, aufgrund des Kommens des Gebotes!) und der durch das Christusereignis geschehende Tod (Röm 6; 2Kor 4 usw.) zueinander verhalten, sei hier nur aufgeworfen. In Gal 2,19 scheint sich beides zu durchdringen (ähnlich 2Kor 5,14).

<sup>15</sup> Vgl. dazu E.Schweizer, Die „Mystik“ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 195ff.

sterien läßt sich jedenfalls keine Partizipationstheologie nachweisen in dem Sinne, daß der Myste Todesgeschick wie Auferstehung des Kultgottes mitvollzieht.<sup>16</sup> Die Rede vom „inneren Christus“ (vgl. Gal 4,19; 2Kor 13,3; 1Kor 6,19) weist demgegenüber eher auf hellenistische Inspirationsvorstellungen, die auch im griechischsprachigen Judentum, nämlich bei Philon, rezipiert worden sind.<sup>17</sup> Sie scheinen sich bei Paulus mit gemeinplatonischen Vorstellungen des gottentsprechenden Lebens als Sterbeprozess zu verbinden, die wiederum bei Philon ein eindrückliches Fortleben bezeugen.<sup>18</sup> Für unsere folgenden Ausführungen sind diese Feststellungen insofern von Bedeutung, als der Apostel ontologische dualistische Grundmuster *christologisch* zu variieren scheint. Dies läßt sich unten im Blick auf 2Kor 4,7–18 bestätigen.

Die „mystischen“ Formulierungen des Paulus in Gal 2,19f zielen auf einen *Subjektwechsel*: Das Ich stirbt zugunsten des „in mir“ lebendig werdenden Christus. Wir dürfen im Blick auf das „mit Christus gekreuzigt werden“ sogar annehmen, daß dieser Subjektwechsel selbst durch das Christusereignis zustande kommt: Weil das Christusleben im Apostel wirksam wird (Gal 1,15f!), stirbt dessen Ich hinweg, ähnlich wie die Mehrung der in Adam wirksamen Sünde in Röm 5 auf die überfließende Gnade, und die Dramatik des in Todesnot geratenen Ichs von Röm 7 auf das rettende Christusereignis zurückgehen. Das Leben ist fortan transparent für das Leben und Wirken Christi; der Glaubende ist aus sich selbst herausversetzt in das Wirkungsfeld des göttlichen Geistes. In der Kraft der Liebe gewinnt solche Transparenz weltgestaltende Wirkung.<sup>19</sup>

## II

„Wir tragen aber diesen Schatz in zerbrechlichen Gefäßen, denn das Übermaß der Kraft soll Gottes sein und nicht aus uns... Immer tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leib umher, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde.

<sup>16</sup> Vgl. zuletzt A.J.M.Wedderburn, *Baptism and Resurrection*, Tübingen 1987 (WUNT 44), bes. 296–359; W.Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge 1987, 23. 75f. 99–101.

<sup>17</sup> So z.B. Philon, her 265, von der prophetischen Ekstase: „Es entfernt sich der Geist in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes und kommt wieder bei dessen Entfernung; denn Sterbliches darf nicht mit Unsterblichem zusammenwohnen. Deshalb führte der Untergang der Vernunft und die sie umgebende Dunkelheit eine Ekstase und gottgetragene Verzückung herbei.“ Vgl. *H.Leisegang*, *Der heilige Geist I*, Berlin 1919, 125–136; *J.Hausleiter*, *Deus internus*, in: RAC 3, 815–820; *G.Röhser*, *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, Tübingen 1987 (WUNT II/25), 122f. 125.

<sup>18</sup> Vgl. Philon, det 49: „So lebt denn der Weise, der für das vergängliche Leben gestorben zu sein scheint, das unvergängliche, der Tor aber, der das im Laster versunkene lebt, ist tot für das selige Leben“; ähnlich spec 1,345; fug 55; gig 14; all 1,107f; quaestGen 1,16. Von derartigen Traditionen wohl abhängig ist bTam 32a (Bill. 1, 587f), in einem typisch hellenistischen Katalog von Paradoxa (ganz anders die martyrologischen Aussagen bBer 63b; bShab 83b). – Mir sind keine vom NT unabhängigen Texte bekannt, die ausdrücklich *inspiratorische Erfüllung* durch Gott/Geist mit einem *perfektischen Sterben* bzw. Totsein des Subjekts korrelieren.

<sup>19</sup> Anders als Yagi, *Front-Struktur*, 74f.79, darf man bei Paulus gerade nicht synergistisch „Wollen“ und „Vollbringen“ (Phil 2,13) auf Christus-Selbst und Ich verteilen. Phil 2,13 schreibt wirklich beides exklusiv Gott zu und begründet von da her menschliches Tun (V.12)!

Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar werde. So ist der Tod an uns, das Leben aber an euch wirksam... Deswegen werden wir nicht müde, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird unser innerer Mensch Tag um Tag erneuert...“ (aus 2Kor 4,7–18)

Der 2. Korintherbrief bringt in noch eindrücklicherer Weise die Erfahrungen von Tod und Leben als Tiefendimension des Seins der Glaubenden, paradigmatisiert im Apostel, zur Sprache. Die triumphalen Klänge von 2,14–4,6, worin Paulus die strahlende Herrlichkeit Gottes in Christus preist, weichen ab 4,7 einer Tonlage, worin die Präsenz des Auferstehungslebens inmitten von Tod und Leiden identifiziert wird. Der Abschnitt ist von einer eindrücklichen, mit höchster rhetorischer Kunst gestalteten Antithesenreihe geprägt, die sich in 5,1–10 (und 6,8–10) fortsetzt: Irdene Gefäße und Schatz der Gotteskraft, Sterben Jesu und Leben Jesu, Tod und Leben Jesu, Tod und Leben, vergehender äußerer und erneuerter innerer Mensch, kurze Not und ewige Herrlichkeit, Sichtbar-Vergängliches und Unsichtbar-Ewiges. Hervorstechend in dieser Passage ist die kühne Beanspruchung des Auferstehungslebens bereits für die Gegenwart – eine Wahrnehmung, die in Röm 6,1–14 nur gerade angedeutet (V.13 „wie aus Toten Lebende“) und in Gal 2,20 an einem fremden Subjekt – Christus – vollzogen wird. Unser Abschnitt macht demgegenüber sowohl die Teilhabe an Jesu Sterben<sup>20</sup> wie an seinem Leben zu einem wirkungsmächtigen Prozeß in der Gegenwart. Das Leben Jesu offenbart sich gerade im Wirken der Todesmacht. Gleichwohl ist die Antithesenreihe von einer *zeitlichen* Dimension getragen, die nicht nur im Zukunftsbezug der Bekenntnisformel V.14, sondern vorzüglich in ihrer *christologischen* Fundierung erkennbar wird. In der Gegenwart durchdringen sich die Kraft der neuen Welt Gottes und der alten vergehenden Welt, und zwar so, daß das neue Leben die Vergänglichkeit der alten Welt sogar intensiviert und anheizt: Die Offenbarung des Auferstehungslebens in der Gegenwart *betreibt* die Vernichtung des Alten, und dies kommt an Leib und Person der Glaubenden, paradigmatisiert im Apostel, zum Austrag. Die neue Schöpfung potenziert die Entropie des Kosmos!

Paulus nimmt in 2Kor 4 in unübersehbarer Weise *dualistische* Traditionen des griechischsprachigen Judentums – und allenfalls auch seiner hellenistischen Umwelt – auf und transponiert sie auf ein *christologisches* Niveau.<sup>21</sup> Der „innere Mensch“ von 4,16 ist nun nicht mehr der geistige,

<sup>20</sup> Vgl. Gal 2,20 perfektisches „mit Christus gekreuzigtsein“, ferner 1Kor 15,31; 2Kor 6,9. Wedderburn, 360–392, rät deshalb, „life through death“ (z. B. Röm 6) und „life in death“ (z. B. 2Kor 4,10f; 6,8–10) zu unterscheiden – gegen H. Braun, Das „Stirb und werde“ in der Antike und im Neuen Testament, in: Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1967<sup>2</sup>, 136–158.

<sup>21</sup> Insbesondere der Abschnitt 4,16–18 scheint „für sich genommen, nichts spezifisch Christliches“ aufzuweisen, H. Windisch, Der 2. Korintherbrief, Göttingen 1924 (KEK 6<sup>9</sup>), 151. Zum „äußeren“ und „inneren Menschen“ s. daselbst 152f. K.Th. Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte, Tübingen 1988<sup>2</sup> (WUNT II/13), 257–263 schränkt das Traditionsfeld wohl zu stark auf das Motiv des „leidenden Gerechten“ ein.

möglicherweise noch verborgene wahre Wesenskern des Menschen, sondern bezeichnet eine relationale Größe: Das Selbst, das immer neu „in Christus“ aus dem Nichts erschaffen wird und sein Leben immer neu aus Gott empfängt, so daß eben „die Überfülle der Kraft von Gott und nicht von uns“ her stammt (V.7b). Der „wahre Mensch“ ist aus sich selbst hinausversetzt in den offenen Raum der *Zukunft* Gottes, aus dem ihm Sein und Leben zufließen. Dieser eschatologische Mensch kommt in Distanz zum „äußeren Menschen“ zu stehen, also zu all dem, was den Menschen seiner *Herkunft* gemäß ausmacht.<sup>22</sup> Die Differenz der zwei Menschen ist wiederum *verzeitlicht*: *Zukunft* und *Herkunft* geraten in ein von größter Spannung ausgezeichnetes Verhältnis, worin das eine dem anderen zuschafft; um mit Joh 3,30 zu reden: Jenes muß wachsen, dies aber schwinden. So gewinnt das Leben einen *ekstatischen* Grundzug: In Sterben und Leben, in Vergehen und Neuwerden kommen Christi Tod und Auferstehung zur Wirkung. Was Paulus hier zunächst von seiner eigenen apostolischen Existenz aussagt, läßt sich insgesamt als Signatur des Seins der Glaubenden verstehen. Impliziert solches nicht mindestens potentiell eine fundamentale anthropologische Bestimmung überhaupt?<sup>23</sup> Dann ragt menschliches und überhaupt geschöpfliches Sein in seinen Tiefen in einen von Christus erfüllten Raum hinein, dem allererst Vergehen und Neuwerden entströmen.

### III

In unseren beiden bisher betrachteten Texten sind die *Dezentrierung des Ichs* und die dialektisch anmutende *Durchdringung von Tod und Leben* diejenigen Punkte, wo sich eine Fülle von Beziehungen zur buddhistischen Spiritualität erschließen lassen. Zur Erhellung des Gemeinten sei wenigstens soviel vorausgeschickt: Eines der Hauptkennzeichen des *Buddhismus* ist bekanntlich sein Insistieren auf der Nichtwesenhaftigkeit des individuellen Ichs (Lehre des Nicht-Selbst). Gemäß der Philosophie des Mahayana-Buddhismus liegt allem Selbst-Schein letztlich unterschiedslose Leere, die zugleich Fülle ist, zugrunde; nichts hat den zureichenden Grund seines Seins in sich selbst.<sup>24</sup> Das zentrale Movens des chi-

<sup>22</sup> Man sollte für Paulus nicht die „hebräisch-ganzheitliche“ Sicht des Menschen bemühen (so z.B. *F.Lang*, Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1986 [NTD 7<sup>16</sup>]). Der dualistische Ansatz wird eschatologisch variiert (Entsubstanzialisierung), aber nicht in althebräischem oder neuzeitlichem Sinn eliminiert.

<sup>23</sup> Vgl. die vorsichtigen Überlegungen bei *R.Bultmann*, Der zweite Brief an die Korinther, Göttingen 1976 (KEK Sonderband), 118: „Im Grunde ist (recht verstanden) schon das Menschenleben eine Teilhabe am Tode Christi, denn seine Passion beginnt mit seiner Menschwerdung.“ Dann sind freilich das von Paulus hervorgehobene Moment des „wegen Jesus“ (4,11; vgl. 12,10) und der Bezug des Abschnittes auf den „Dienst des neuen Bundes“ (3,6) gefährlich marginalisiert.

<sup>24</sup> Vgl. dazu bes. Yagi, Front-Struktur, 23ff. Bei seinen anhand der Front-Struktur entfalteten Veranschaulichungen (Substanz, Welle, Feld) frage ich mich, ob damit schon die buddhistische *Shūnyatā* und nicht erst das stoische „*panta en pasin*“ erreicht ist.

nesisch/japanischen Zen-Buddhismus ist es nun, diese ekstatische Offenheit aller Seienden im lebendigen Existenzvollzug erfahrbar zu machen.<sup>25</sup> Sitzen (*zazen*) und Alltagsgestaltung (*sanzen, samu*) zielen auf die Einübung der alles Leben fundamental bestimmenden Bewegung: die Öffnung in die unendliche Offenheit hinein *und* zugleich die Verkörperung dieses Formlosen in Natur und Menschenwelt. Der Atem bringt die Einheit beider Bewegungen eindringlich zu Bewußtsein: das hingebende, ins Nichts öffnende Ausatmen; das der unendlichen Offenheit Einlaß gewährende Einatmen – stirb und werde, Großer Tod und Großes Leben. Es ist diese Bewegung, die das „selbst-lose Selbst“ ausmacht. Für uns Abendländer veranschaulichen die bekannten Ochsenbilder der Zen-Tradition<sup>26</sup> den schwierig anmutenden Sachverhalt am eindrucklichsten: Von den zehn Bildern zeigen die letzten drei – ein leerer Kreis, ein blühender Baum am Fluß, die Einkehr des Weisen auf den Markt – das Wesen der Selbstlosigkeit, jene *eine* kreisförmige Bewegung hin ins Nichts (leerer Kreis) und wieder zurück in die bunte Welt der Seienden (Baum, Markt). Von besonderem Interesse ist hierbei der Überstieg über alle noch so sublimen Substanzvorstellungen, wie sie die klassische abendländische Metaphysik auszeichnen: Die uns aus dem Neuplatonismus geläufige henologische Seinsstufung von Vielem und Einem, die in anderer Form auch den indischen philosophischen Systemen zugrundeliegt, wird hier überwunden zugunsten einer konsequenten entsubstanzialisierenden Dynamik der Relationen.<sup>27</sup> Im Bild: Nicht das Eine (als die „henologische Sackgasse“), sondern die Null, eben die Leere, leitet das mahayana-buddhistische Denken.

Wenden wir uns nun zu unseren *Paulustexten* zurück, so fällt auf, daß es das *Kreuzesgeschehen* ist, das die Dezentrierung des Ichs betreibt. Was buddhistisches Denken im Nichts als der unendlichen Offenheit ortet, erscheint im Christentum unter dem Symbol des Kreuzes Christi. Das

<sup>25</sup> Für das Folgende vgl. bes. die wichtigen – in vorzüglichem Deutsch verfaßten – Beiträge von *Sh. Ueda*: Leere und Fülle. *Shūnyatā* im Mahāyāna Buddhismus, in: *ErJb* 45, 1976, 135–163; *ders.*, Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten, in: *ErJb* 50, 1981, 223–272; *ders.*, Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen, in: *ErJb* 53, 1984, 197–240; *ders.*, Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus, in: R.Panikkar/W.Strolz (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg 1985, 37–58; *ders.*, Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus, in: D.Henrich (Hg.), All-Einheit, Stuttgart 1985, 136–150.

<sup>26</sup> *Kōichi Tsujimura/H.Buchner* (Hg.), Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte, dt. Übers. Pfullingen 1985<sup>5</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. bes. Nishitani, *Religion*, 201ff; Yagi, *Front-Struktur*, 41. Der hochkomplexe Sachverhalt wird in einer hübschen Geschichte erläutert: „Ein Mönch fragte einst Dschau-dschou: Alle die 10 000 Dinglichkeiten gehen zurück auf Eines. Welches ist der Ort, auf den das Eine selbst zurückgeht? Dschau-dschou sagte: Als ich noch in Tjing-dschou lebte, machte ich mir einmal einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.“ Der Schüler wird aus der steilen Spekulation um das Eine in das Hier und Jetzt zurückgeholt. Aus dem *Bi-Yān-lu*: Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, übers. W.Gundert, München 1983, II 241 (Nr. 45).

Kreuz benennt in der Tat das annihilierende Nichts, und zwar nicht nur deshalb, weil es einen extremen Tod in Erinnerung ruft, sondern weil es im jüdischen Glauben absolute Gottferne, den Fluch Gottes, in sich begreifen kann (vgl. Gal 3,13). Der negative, nichtende Aspekt des buddhistischen Nichts ist für Paulus im Kreuz als der Kulmination der Kenosis des Gottessohns (Phil 2,8) beschlossen.<sup>28</sup> Für den Buddhisten ereignet sich aber in diesem Tod die Erleuchtung, zeigt sich das „ursprüngliche Antlitz“. „Tritt der Große Tod ein, werden Himmel und Erde neu“; „unter dem Großen Tod ist die Große Erleuchtung.“<sup>29</sup> In der christlichen Erfahrung hat der Kreuzestod das Wunder der Auferstehung zur Folge; Auferstehung im Sinne eines göttlichen Schöpfungshandelns aus dem Nichts des Todes heraus. Das „stirb und werde“ ist christologisch fundiert. Für buddhistisches und christliches Denken ist dabei entscheidend, daß die Auflösung in das Nichts hinein und die Neuwerdung aus dem Nichts heraus als eine *einzig*e Bewegung zu verstehen sind. Tod und Leben sind aufgrund ihres ekstatischen Grundzuges bleibend aufeinander bezogen.

Wir können die Analogie noch ein Stück weiter vorantreiben: Im Mitvollzug dieser einen ekstatischen Bewegung des Entwerdens und Neuwerdens kommt es zu einer wesentlichen Veränderung dessen, was sich als *Nichts* darstellt. Es gerät aus demjenigen, das alle Relationen unterbricht, zu demjenigen, das Relationen neu stiftet, das also Leben nicht nur vernichtet, sondern neu werden läßt. Hier kommt freilich eine entscheidende Differenz ins Spiel, die gleich benannt sei: Während buddhistische Reflexion auf die unterschiedslose Leere als das absolute Nichts zielt<sup>30</sup>, sieht sich christliche Theologie zur Scheidung von Nichts und Gott genötigt<sup>31</sup>, eine Differenz, die durch die Hingabe des Gottessohnes an das Nichts und die „Verschlingung des Todes in das Leben“ (1Kor 15,54f) gerade nicht aufgehoben wird. So sehr der durch Gott erschlossene Abgrund des Nichts, versiegelt durch das Kreuz, nun Quellort allen Lebens wird, so sehr *bleibt* das Kreuz widerständiger Stachel und unintegrierbares Skandalon für das Nachdenken über das Osterwunder und widersetzt sich einer Einebnung in ontologische Prinzipien.<sup>32</sup> In diesem

<sup>28</sup> Nishitani, *Religion*, 72f, bringt sachgemäß Nichts/Leere und Kenosis in ein enges Verhältnis. Zum „Kenotischen“ vgl. *H. Waldenfels*, *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1982, 109–111. 149–151. 181; *John B. Cobb, Jr./Chr. Ives* (Hg.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll/New York 1991. Zur Deutung des Kreuzestodes auf Gottes Konfrontation mit dem Nichts s. *E. Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986<sup>5</sup>, 297f.

<sup>29</sup> Nishitani, *Religion*, 66.

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O. 128ff.

<sup>31</sup> „Christliche Theologie“ ist hier normativ, nicht deskriptiv gemeint. Die Faszination, die etwa Meister Eckehart auf japanische Buddhisten ausübt, hängt wesentlich mit seinem Rückgriff hinter den trinitarischen Gott auf das Nichts der Gottheit zusammen.

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Punkt *K. Kitamori*, *Leere und Kreuz. Zen-Buddhismus und Christentum*, in: Terazono/Hamer (oben Anm. 7), 196–200 („der Schmerz des Kreuzes“ fehlt in der buddhistischen Leere).

Sinn entspricht die im Kreuzesgeschehen beschlossene Annihilation derjenigen Differenz von Gott und Nichts, die auch im Schöpfungsakt (als *creatio ex nihilo*) erkennbar wird<sup>33</sup>, und die wohl auch in der Vollendung, wenn Gott „alles in allem“ sein wird (1Kor 15,28), nicht einfach aufgehoben ist.

Zurück zu den Konvergenzen! Auch das paulinische Verständnis des *Ichs* läßt sich von buddhistischen Reflexionen her erhellen. Charakteristisch für das Ich des unter die Sünde versklavten Menschen (Röm 7,7–24) ist seine Tendenz zur *Selbsterhaltung*. Das Ich ist bestimmt davon, sich selbst ständig seiner eigenen Identität zu versichern, sich sein Leben selbst zu verschaffen, in paulinischer Sprache: durch „Werke“ „Rechtfertigung“ zu erlangen.<sup>34</sup> Durch das Christusereignis wird diese fortgesetzte Selbstreproduktion unterbrochen: Der außerhalb des Bannkreises des Ichs wesende Lebensgrund – Christus – wird offenbar (Gal 2,20). Das Sterben des Ichs meint in diesem Zusammenhang keineswegs dessen totale Ausschaltung, wie das zweifache „ich lebe“ in Gal 2,20bc indiziert, sondern dessen *Dezentrierung*: Es ist zum Organ für die größere Wirklichkeit Christi geworden. „Christus in mir“ und „Sein in Christus“ sind Äquivalente für diese neue exzentrische Seinsweise.<sup>35</sup> Die Entsprechungen zu buddhistischen Einsichten liegen auf der Hand. Die Zentrierung um ein „Ich“ (bzw. Selbst) wird hier als Wurzel allen Übels und Leidens aufgedeckt.<sup>36</sup> Das Ich ist in sich selbst verkrallt und in seine eigene Welt eingeschlossen. Als solches ist es die Verkehrung des ursprünglichen selbst-losen Selbst. In der Erleuchtung bricht sich die Bewegung des selbst-losen Selbst Bahn, hinaus in das Feld unendlicher Offenheit und zurück zu „sich selbst“. Die Konstruktion der Welt als System selbstidentischer Substanzen wird als Projektion des um seine eingebildete Identität kreisenden Ichs entlarvt – ähnlich wie der in Christus versetzte exzentrisch gewordene Mensch der Herrschaftssphäre von Gesetz und Weisheit, also der gegenwärtigen Weltordnung überhaupt, entzogen ist (vgl. Gal 2,19a; 6,14b; 1Kor 1,18–25).<sup>37</sup>

Es kann keineswegs erstaunen, daß es im buddhistischen Verständnis

<sup>33</sup> Nishitani, *Religion*, 125–130, sieht sich deshalb zu einer Kritik am relativen Nichts der *creatio ex nihilo* im Unterschied zum absoluten buddhistischen Nichts genötigt (unter Berufung auf Eckehart!).

<sup>34</sup> Vgl. H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1989<sup>2</sup> (Zürcher Grundrisse zur Bibel), 403f.

<sup>35</sup> So kann Paulus auch vom „Leben für Gott“ sprechen (Gal 2,19; Röm 6,10f; 7,4; 14,7f), was im Blick auf dessen Begründung in *Christi* Leben für Gott nicht nur ethisch verstanden werden sollte (vgl. Weder, 398). Der Gegensatz ist „für sich selbst leben“, d. h. um sich selbst als Zentrum kreisen. Nishitani, *Religion*, 75. 91, nennt das „Leben für Gott“ sehr schön „Gottgeatmet, ein Hauch aus dem Heiligen Geiste zu sein“.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Ueda, 1981, 237ff; 1985, 43ff; Nishitani, *Religion*, 373ff; in 71 wird in einer an Röm 7 gemahnenden Weise argumentiert („... das Selbst vollkommen von der Sünde besessen, ja eins mit der Sünde ... und ein Organ der Sünde“).

<sup>37</sup> Vgl. D. Lührmann, *Der Brief an die Galater*, Zürich 1978 (ZBK.NT 7), 101f; Yagi, *Front-Struktur*, 87.

auch zu einer Problematisierung der „Werke“ kommt: Die Werke halten den Kreislauf des *samsara* („Geburt und Tod“, „Seelenwanderung“) in Gang, indem sie beständig Schicksalshaftes (*karma*) nicht nur abtragen, sondern zugleich neu hervorbringen, derart das unendliche Gewebe der Weltkausalität fortspinnend.<sup>38</sup> Der selbst-los Gewordene aber ist aus diesem Kreislauf hinausversetzt in das Feld der Leere – das in Wahrheit nichts anderes ist als jene Werdenswelt, nur nicht mehr verzerrt im Spiegel egozentrierter Wahrnehmung. Er ist in Distanz versetzt zu seinen Werken. Sein karmisches Tun wird zum selbst-losen Wirken, ja zum spontanen Spiel, grundlos und nicht länger um ein imaginatives Ich zentriert. In der mahayana-buddhistischen Perspektive heißt Befreiung demnach nicht einfach Rückzug aus der Welt der Erscheinungen, sondern selbst-lose Bewegung im der Realität zugrundeliegenden Feld der Leere. Als solche erscheint dies Wirken im Zeichen des *Dienstes* – zeichenhaft verwirklicht im Bodhisattva-Gelübde zur Rettung aller Lebewesen.<sup>39</sup> Was zuvor unseliges Schicksal war, gerät nun zur Berufung, was egozentrierte Fixierung war, gerät zum Dienst. Der Befreite wird Herr über alle Seienden, und zugleich wird er allen Seienden dienstbar – denn im Grund eines Seienden treiben alle anderen Seienden ihre Wurzeln.<sup>40</sup> Hier waltet größte Nähe zu Paulus: Gerade als Freigewordener läßt er sich von den Ansprüchen der Kreaturen treffen und wird allen zum Knecht (1Kor 9,19–22), ja „allen alles“.<sup>41</sup> Sein Dienst ist selbst-lose Liebe, worin Christi Zug in die Tiefen der Welt Gestalt gewinnt.

Versuchen wir, das bisher Entfaltete zu überblicken, so berühren sich Buddhismus – im Prisma der vornehmlich zen-orientierten Kyoto-Philosophie – und Paulus – im Prisma hermeneutisch geleiteter Exegese – vor allem darin, den Durchbruch von der Ebene des Ichs zur Ebene des „Selbst“, vom Großen Tod zum Großen Leben als Grundbewegungen des in der Religion zu Bewußtsein gebrachten Seins überhaupt zu erfassen. *Mahayana-buddhistisches Denken* überwindet die indische (und anscheinend im *Hinayana* fortwirkende) substanzhaft konzipierte Henologie zugunsten einer dynamischen „Feldtheorie“ der Relationen. Die Weltflucht der alten Anachoreten wird zur Weltzuwendung der chinesischen

<sup>38</sup> Vgl. Nishitani, *Religion*, 266ff („Entmythologisierung“ der Seelenwanderung!); 368ff.

<sup>39</sup> Nishitani, *Religion*, 393f.404f; vgl. Yagi, *Front-Struktur*, 69f, zum Gelübde des Amida-Buddha, das „Reine Land“ zu gründen: „Beim Jōdo-Buddhismus ist das Gelübde des Amida das Machtvolle das sich gewiß verwirklichen wird, so daß der Mensch auf diese Verwirklichung sich verlassen kann.“ Vgl. unten Anm. 52.

<sup>40</sup> Vgl. Nishitani, *Religion*, 238–240 („Daß alle Dinge sich ineins versammeln und daß zugleich jedes einzelne absolut einzigartig „ist“, meint, daß sie füreinander wechselseitig Herr und Knecht sind“); 386–396. 411f (unter Berufung auf Luther).

<sup>41</sup> Im Text zum 10. Ochsenbild („Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen“; vgl. oben Anm. 26) heißt es vom Erleuchteten (S. 50): „Freundschaftlich kommt dieser Kerl aus einem fremden Geschlecht. Bald zeigt sein Gesicht deutlich die Züge des Pferdes, bald die des Esels... Bald spricht er hunnisch, bald chinesisches, mit mächtigem Lachen auf seinen Wangen.“ – Zu 1Kor 9,19ff vgl. *S. Vollenweider*, *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen 1989 (FRLANT 147), 199–220.

und japanischen Meister. *Paulus* transponiert die ontologisch-dualistischen Grundmuster seiner zeitgenössischen Umgebung (Strömungen hellenistisch-jüdischer Theologie) auf ein christologisches, von Kreuz und Auferstehung gezeichnetes Niveau. Anstelle der Orientierung an Gesetz und Weisheit, an *Nomos* und *Logos*, tritt die Orientierung am Christusgeschehen als dem Ort, wo alte Welt und neue Schöpfung einander durchdringen. In beiden Fällen kommt es zu einer *neuen Weise der Wahrnehmung*, in der nicht mehr Substanzen, sondern *Relationen* maßgeblich sind.

#### IV

Wir versuchen im folgenden angesichts dieser bewußt vorangetriebenen Konvergenzen und Analogien einige entscheidende *Differenzpunkte* anzusprechen. Der Natur der Sache gemäß kann es sich nicht so sehr um fixe Demarkationslinien, denn um offene Anfragen der einen an die andere Seite handeln, die unter der Hand zu Rückfragen an die eigene Tradition und Reflexion werden. Sie lassen sich unter das Stichwort der *Asymmetrie* subsumieren. Es ist diejenige Differenz, die zwischen dem sitzenden Buddha und dem am Kreuz hängenden Jesus manifest wird. Die für das christliche Verständnis von Gott und Welt charakteristische Asymmetrie, wie sie sich uns exemplarisch an Paulus erschlossen hat, soll in dreierlei Hinsicht beleuchtet werden. Im Hintergrund stehen dabei die drei charismatischen „Tugenden“ von 1Kor 13: Glaube, Hoffnung und Liebe.

1. Sowohl in Gal 2 wie in 2Kor 4 ist die *Relationalität* das auszeichnende Merkmal des hier vorliegenden Verständnisses von Tod und Leben: die Beziehung zu Gott bzw. Christus im Gegenüber zur Sphäre von Gesetz und Welt.<sup>42</sup> Die Relation hat hier offenkundig einen anderen Stellenwert als im mahayana-buddhistischen Denken über die Leere, weil sie von fundamentaler Asymmetrie ausgezeichnet ist: Leben und Sterben der Glaubenden gründen in Christi Tod wie Leben. Deshalb spielt der *Glaube* an Gott bzw. an Christus eine entscheidende Rolle (vgl. Gal 2,20; 2Kor 4,13). Die *Vermitteltheit* von Heil und Leben ist die Folge dieser fundamentalen Relationalität.

Im japanischen buddhistisch-christlichen Dialog spielt dieser Gesichtspunkt zu Recht eine entscheidende Rolle.<sup>43</sup> Dabei ist zu beachten, daß er selbst innerhalb des Buddhismus zu einer folgenschweren Differenzierung geführt hat: Der Amida-Buddhismus setzt die Erlösung durch fremde Kraft (*tariki*) der zen-buddhistischen Erlösung durch eigene Kraft (*jiiriki*) gegenüber; erst im Bezug zum rettenden Amida-Buddha ist auch der letzte Rest der Egozentrizität überwunden. Die Kyo-

<sup>42</sup> Vgl. dazu G.Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, Tübingen 1981, 190–194.

<sup>43</sup> Vgl. bes. S.Yagi, An Unhappy Dialogue. Problems of Reversibility and Irreversibility in Buddhist-Christian Discussions, in: Japanese Religions (NCC Center Kyoto) 14, July 1987; K.Takizawa, Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Luz/Yagi (oben Anm. 6), 139–159.

to-Philosophie relativiert freilich diese klassische Antithese von *tariki* und *jiriki*<sup>44</sup>: Auch Zen ist nicht einfach „Selbsterlösung“, weil ja gerade die Vorstellung eines agierenden Ichs überwunden wird.

Im Blick auf die komplexe Bedeutung unumkehrbarer Relationen im Denken des Christentums wie einiger Spielarten des Buddhismus empfiehlt es sich, den hier verfolgten Differenzpunkt weder an der Frage der Personhaftigkeit Gottes (die mir generell den interreligiösen Dialog in eine Sackgasse zu führen scheint) noch an der Gegenüberstellung von Erlösung aus Gnade und Selbsterlösung festzumachen. Die Frage muß vielmehr die sein, welche Tragweite dem Moment der Exzentrizität, das bei Paulus, nicht anders als bei Jesus und Johannes, so beherrschend in den Vordergrund tritt, im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Denkens zukommt.<sup>45</sup> Dies verdichtet sich insbesondere in der Frage der *Bedeutsamkeit der kontingenten geschichtlichen Ereignisse*, in denen das Neue Testament Gottes Wirken in ausgezeichneter Weise wahrzunehmen einlädt.

An diesem Punkt beginnen japanische Theologen bewußt andere Wege zu beschreiten und sich einer exklusiven Bindung des Heilsgeschehens an das Christusereignis zu verweigern.<sup>46</sup> Hier brechen große Probleme auf, in denen das Gespräch mit den Weltreligionen dahin führen muß, Grenzen, die das Neue Testament selbst mit kaum verkennbarer Schärfe zieht, in Frage stellen zu lassen.

Eine *Rückfrage*, die sich aus buddhistischer Sicht ergibt, sei hier eigens festgehalten: Ist die Beschränkung der Gottesbegegnung auf eine personale Beziehung oder gar noch auf längst vergangene Geschehnisse nicht eine äußerst fragwürdige Engführung? Inwieweit hält das Christentum die Allgegenwart Gottes in der existenziellen Erfahrung, „im alltäglichen Leben, im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen“ fest?<sup>47</sup> Bleibt der Gott des Christentums im Projektionsfeld egozentrierter Vorstellungen gefangen,

<sup>44</sup> So etwa Nishida, *Welt*, 210f: „Dadurch, daß wir tief auf den Grund des eigenen Selbstwiderspruchs zurückblicken, wenden wir uns um und erreichen das Absolute, d.h. wir geben uns Gott bedingungslos hin... Und zwar stoßen wir auf solche Weise im Grund unseres Selbst auf den Selbstwiderspruch; doch muß dies nicht unser Selbst, sondern durch den Ruf des Absoluten geschehen. Die Selbstverneinung ist nicht durch unser Selbst möglich (– da denkt der religiöse Mensch an *Gnade*).“ Vgl. auch Nishitani, *Religion*, 392f und schon *D.T.Suzuki*, *Apropos of Shin*, in: F.Franck (oben Anm. 6) 211–220. Demgegenüber wertet Sh.Hisamatsu, *Satori*, in: Luz/Yagi (oben Anm. 6), 127–138 scharf den christlichen Theismus gegenüber dem zen-buddhistischen „Atheismus“ ab, was z.B. Waldenfels, *Nichts*, 182ff, mit Recht problematisiert; vgl. auch *Th. Sundermeier*, *Gott im Buddhismus?* in: *EvTh* 48, 1988, 33ff.

<sup>45</sup> Die altchristliche Theologie ist auf dieser Linie des Denkens zur Ausarbeitung der Trinitätslehre und Christologie geführt worden, die etwa Yagi, *Front-Struktur*, 73, in diesem Zusammenhang ausdrücklich zu würdigen weiß.

<sup>46</sup> Zu Takizawa s. *Sundermeier*, *Kreuz*, 429ff. Yagi, *Unhappy Dialogue*, will zwar dem Christusereignis mehr Gewicht zumessen, aber er insistiert – gerade im Blick auf Joh 1,14! – auf der grundsätzlichen Unterscheidung von Christus-Selbst und Jesus (z. B. *Front-Struktur*, 76f Anm. 37).

<sup>47</sup> So Nishitani, *Religion*, 89f.

und schlägt sich dies nicht in den bekannten Symptomen von Intoleranz und Absolutheitsanspruch nieder?<sup>48</sup>

2. Paulus kann Sterbens- und Lebensprozeß als eine dialektisch anmutende Bewegung beschreiben, die an den Glaubenden zur Auswirkung kommt: Das Sterben birgt das Auferstehungsleben, dieses wiederum den Tod in sich. Die Dialektik des „stirb und werde“ ist freilich getragen von einer christologisch fundierten Sequenz, die sich durch *Irreversibilität* auszeichnet. Das Geheimnis von Ostern erweist sich in einer irreversiblen Bewegung vom Tod zum Leben. In der Welt spielen sich Leben und Tod gegenseitig in die Hände; sie sind Antagonisten. Leben führt zum Tod, und der Tod macht wieder Leben möglich. Ostern ist demgegenüber von einem unumkehrbaren Gefälle bestimmt: Hier bricht ein Leben auf, das nicht mehr von seinem Gegensatz zum Tod definiert ist, sondern den Tod in sich integriert hat. Der Auferstandene, der *bleibend* vom Kreuz gezeichnet ist, bezeugt dieses Leben, das den Tod *bleibend* in sich verschlungen hat. Solche – ganz undialektische – Irreversibilität scheint sich markant vom buddhistischen Ineinander von Tod und Leben als einer kreisförmigen Bewegung zu unterscheiden.<sup>49</sup> Sie prägt auch ein charakteristisch verschiedenes *Zeitverständnis* aus, das allerdings nicht einfach unter dem Gegensatz von linearer und zyklischer Zeit erfaßt werden kann, sondern eher unter demjenigen von Symmetrie und Asymmetrie.

Nishitani hat in eindrücklicher Weise vorgeführt, wie für eine vom Buddhismus ausgehende Reflexion die Gegenwart als spannungsvolle Einheit von Reversibilität und Irreversibilität zu begreifen ist.<sup>50</sup> Mit dem christlichen Denken sucht er, Gottes Schaffen (und Richten) im Grund der Gegenwart wahrzunehmen. Dies führt ihn zu einer Kritik an herkömmlichen Präexistenz- und Wiederkunftsvorstellungen als „optische Täuschungen“, nämlich als Projektionen der überzeitlichen unendlichen Offenheit auf eine Zeitgerade.

In der Gegenwart offenbart sich für die buddhistisch-philosophische Sichtweise das Feld der Leere, Vergangenheit und Zukunft in sich verschränkend. Anders als in den klassischen metaphysischen Traditionen des Abendlandes steht der Augenblick selbst nicht außerhalb der Zeit, sondern bringt gerade in seiner widerspruchsvollen Verknüpfung von

<sup>48</sup> Vgl. Nishitani, *Religion*, 318f; Yagi, *Front-Struktur*, 94–100 („zum Absolutheitsanspruch des Christentums“).

<sup>49</sup> *Nishitani*, *Science and Zen*, in: Franck (oben Anm. 6), 111–137 hat den faszinierenden Versuch unternommen, die alte teleologische Weltansicht, die sich einseitig am Leben orientiert, und die moderne wissenschaftliche Weltansicht, wonach der Tod alles durchdringt, mit Zen als der paradoxen Erfahrung von Tod *und* Leben mitten im bodenlosen Feld der Leere zu konfrontieren. Paulus wie überhaupt die biblische Sichtweise würden (trotz der Bedeutsamkeit des Kreuzes) in der „teleologischen“ Linie verhaftet bleiben; vgl. *H. Tanabe*, *Memento mori*, in: *Luz/Yagi* (oben Anm. 6), 113–126.

<sup>50</sup> Vgl. Nishitani, *Religion*, 341ff (die Zeit als Kreisbewegung, 348). 370. 400ff, im Gespräch mit Kierkegaard. Auch Nishida, *Welt*, 140ff, ringt mit dem Problem der Zeit; er nimmt in der Gegenwart die „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“ (142) wahr.

Vergangenheit und Zukunft das Wesen der Leere zum Vorschein. Die unendliche Offenheit als die nie erschöpfte Schatzkammer ungezählter Möglichkeiten trägt die Gegenwart, in die aufzuwachen ein zentrales Moment buddhistischer Spiritualität ausmacht (der Zen-Meister Umon: „Jeder Tag ist ein guter Tag“).

Nun ist auch die paulinische Eschatologie von einer ausgesprochenen Würdigung der Gegenwart als der Zeit des anbrechenden Heils gekennzeichnet.<sup>51</sup> Auch hier ist die Gegenwart der ausgezeichnete Ort göttlicher Wirksamkeit. Aber solche Gegenwart gründet mit ihrem ganzen Gewicht nicht in einem unzeitlich-überzeitlichen Feld der Leere, sondern ist transparent für die *Zukunft Gottes* und deshalb selbst eschatologisch qualifiziert. Gegenwart ist, so gesehen, getragen von derjenigen Zukunft, die nicht als Prolongation der linear abrollenden Zeit ins Unendliche, sondern als in Gott selbst geborgener Quellgrund aller Zeit zu denken ist.

Wir haben damit die Relevanz von *Geschichte und Eschatologie* für die christliche *Hoffnung* angeschnitten. Obschon auch der Buddhismus eschatologische Erwartungen pflegt (*Maitreya*; Reines Land; *mappô*), bleiben sie im spirituellen Leben weitgehend am Rand des Gesichtsfeldes. Geschichtliche Ereignisse können dementsprechend auch nicht diejenige singuläre Bedeutsamkeit erhalten, die der Glaube in den alttestamentlichen Gotteserweisen oder im Christusgeschehen wahrzunehmen meint.

In dieser Hinsicht hat Yagi den bemerkenswerten Versuch unternommen, das amida-buddhistische „Gelübde des Lebens“ eschatologisch zu entfalten.<sup>52</sup> Die Frage stellt sich, ob so die „monistische“ Konzeption nicht aus den Angeln gehoben wird: Wie läßt sich derart die grundlegende paradoxe Identität von *Nirvana* und *Samsara* noch festhalten?

Die *Rückfrage* an die christliche Theologie, die sich aus dem buddhistischen Verständnis von Nichts und Zeit ergibt, läßt sich dahingehend formulieren, ob diese nicht doch die Offenheit der Wirklichkeit verspielt zugunsten einer überholten Teleologie. Wirkt sich hier wiederum ein egozentriertes Gottesverständnis aus? Bleibt dieses im Bannkreis des „Seinsdenkens“ gefangen?<sup>53</sup> Und: Kommt es angesichts der Präponderanz der Zukunft überhaupt zu einer Würdigung der Gegenwart?

3. Mit der Wahrnehmung der Relevanz der Geschichte berühren wir denjenigen Gesichtspunkt, der heute vielleicht in das Zentrum des Gesprächs

<sup>51</sup> Vgl. 2Kor 6,2; Röm 3,21; 7,6; 8,1 (für 2Kor 4/5 einseitig herausgestellt von N.Baumert, *Täglich Sterben und Auferstehen*, München 1973 [StANT 34]). Ähnliches ließe sich an Jesus (vgl. Lk 11,20; 10,9.18.23f; 17,20f) und Johannes (vgl. 3,18f; 5,24f; 12,31; 17,5) zeigen.

<sup>52</sup> Yagi, *Front-Struktur*, 91 Anm. 40 („Während Buddhisten die bestehende Front-Struktur sehen, ist für Christen die Integration etwas, was sich verwirklicht, aber noch nicht verwirklicht ist. Hierin ist der christliche Sinn für Verantwortung begründet“); 92–94, wo auch der Aspekt der *Gemeinschaft* wichtig wird. Man vergleiche damit das Ringen Nishitanis mit dem Thema „Leere und Geschichte“ (333ff).

<sup>53</sup> So Nishitani, *Religion*, 318–328.

gerückt ist: die Frage der *Weltgestaltung und Ethik*, in christlicher Perspektive: die Bedeutsamkeit der Liebe. Das buddhistische Weltverständnis hat, um es pointiert auszudrücken, einen Zug zur *Indifferenz*. Wer zur „So-heit“ durchbricht und die Wirklichkeit als Feld unendlicher Offenheit wahrnimmt, worin alle Seienden als ihrem je eigenen Grund wurzeln und worin ihr Sosein mit ihrem Sosein-sollen identisch ist, bewegt sich in der Welt primär in der Haltung des Lassens, nicht des Gestaltens.<sup>54</sup> Selbstverständlich können nicht alle die verschiedenen Strömungen innerhalb des Buddhismus einfach über den Kamm des „Konservativismus“ geschoren werden. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß in christlicher Perspektive das Leiden der „seufzenden Kreatur“, Ohnmacht und Bosheit, Sünde und Schuld ein ganz anderes, bedrängendes Gewicht haben.<sup>55</sup> Die in den Glaubenden zur Wirkung gelangende Liebe zeichnet sich gegenüber dem grenzenlosen Erbarmen der Bodhisattvas aus durch ihren Zug zum Konkreten und Irdischen, zur Gestaltung der Welt nach Maßgabe des Evangeliums. Paulus erfährt das Wirken der Todesmacht an seinem Leib mitten in seinem verzehrenden apostolischen Dienst an den kleinen Gemeinden (2Kor 4,12: „Somit ist der Tod *an uns* wirksam, das Leben aber *an euch*“). Die Agape zielt auf das *geschichtlich* Gewordene in all seiner Einzigartigkeit. Auch hier tritt wieder jene Asymmetrie, die sich schon in der Gottesbeziehung und im Zeitverhältnis erkennen ließ, zutage. Dementsprechend gewinnt die Gemeinschaft eine herausgehobene Bedeutung; sie ist nicht nur das Feld sozialer Verantwortung, sondern kann auch schon zum Manifestationsraum der neuen Schöpfung Gottes werden. Paulus spricht deshalb von der Kirche als dem sich realisierenden Leib Christi und nimmt in ihr die Gestaltwerdung Christi wahr (Gal 4,19).<sup>56</sup>

Die *Rückfrage* an das Christentum könnte in diesem Zusammenhang so zu formulieren sein, ob der christliche Einsatz für die Welt deren Elend nicht eher vermehrt denn gemindert hat, und ob sich dahinter nicht wieder ein letztlich egozentrierter Bemächtigungswille verbirgt.

## V

„Die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde. Daher kennen wir von jetzt an niemand mehr ‚nach dem Fleisch‘; auch wenn wir Christus ‚nach dem Fleisch‘ erkannt haben, so erkennen wir ihn jetzt nicht mehr so. Daher: ist jemand in Christus, so ereignet sich hier neue Schöpfung; ‚das

<sup>54</sup> So ausdrücklich Nishitani, *Religion*, 298: „Das Feld der Leere befindet sich genau dort, wo alles Seiende „in der Welt“ sein gelassen wird.“

<sup>55</sup> Vgl. die Anfragen von *U.Luz* an Yagi, in: H.Waldenfels (Hg.), *Theologen der Dritten Welt*, München 1982, 177f.

<sup>56</sup> Yagi, *Paulus und Shinran*, 37f, vermißt den Gedanken der Gemeinde, das Gemeinschaftliche, im Buddhismus. Demgegenüber erkennt er die Integration in das gemeinsame Feld im Leib Christi und nicht (nur) bei Individuen (Front-Struktur, 81ff).

Alte ist vergangen; siehe, Neues ist geworden. '... Als Mitarbeiter Gottes ermahnen wir euch auch, daß ihr seine Gnade nicht vergeblich empfangt. Denn es heißt: ‚Zeit der Gnade habe ich dich erhört; am Tag des Heils habe ich dich errettet‘. Siehe, jetzt ist die Zeit der Gnade; siehe, jetzt ist der Tag des Heils!' ( aus 2Kor 5,14–6,2)

Zum Abschluß versuchen wir, inspiriert vom ostasiatischen Kreisen um das Geheimnis von Leere und Fülle, diesem weiteren Paulustext Gehör zu schenken, der die zuvor entfaltete Gegenwart des Lebens mitten im Tod (4,7–18) in geschichtliche Konkretionen überführen will. Paulus geht wieder von einer *christologischen* Reflexion aus (V.14f) und bestimmt das Sein der Glaubenden als exzentrisches Sein, hinausversetzt aus sich selbst in einen Raum, in dem die Relation zu Christus maßgeblich ist. Diese Versetzung gründet in der *Liebe*, die den Gottessohn in das Nichts des Todes führte. Sie setzt eine neue Weise des *Erkennens* frei, die sich nicht mehr am Vorfindlichen orientiert, sondern die Welt im Osterlicht wahrnimmt (V.16).<sup>57</sup> Paulus kann in 2Kor 4,6 geradezu von einer *Erleuchtungserfahrung* sprechen, worin die Herzen erleuchtet werden aufgrund der Schau der Herrlichkeit Gottes auf Christi Antlitz.<sup>58</sup> In dieser Erleuchtung ereignet sich *neue Schöpfung* aus dem Nichts (5,17; vgl. 4,6), wie im Rückgriff auf Deuterjesaja erhellt, auf jenen Propheten also, der ein fundamentales Heilshandeln Gottes in der Geschichte angekündigt hat – ein Heilshandeln, das nur mit der Welterschöpfung vergleichbar ist.<sup>59</sup> Vom Osterereignis her ausstrahlend drängt neue Schöpfung fort und fort in die Gegenwart, wo es zur Scheidung von Altem und Neuem kommt (V.17) – wahrnehmbar freilich nur in der Weise des Erkennens nicht „nach dem Fleisch“, sondern, so dürfen wir ergänzen, „nach dem Geist“. Nun bleibt aber das göttliche Geheimnis von Tod und Leben Christi nicht im mystischen Schweigen und im dunklen Rätselwort geborgen<sup>60</sup>, sondern will als

<sup>57</sup> Formal benennt V.16a einen allgemeinen Sachverhalt („niemanden mehr nach dem Fleisch kennen“), 16b hingegen einen Einzelfall („Jesus nicht mehr nach dem Fleisch kennen“). Der Verweis auf Christus hat aber eine begründende Funktion: An der Gestalt Christi kommt eine bestimmte Weise der Wahrnehmung zu Ende; Christus ist ein Modellfall für das Erkennen.

<sup>58</sup> Die Passagen 3,18 (Verwandlung in Herrlichkeit); 4,6 (Erleuchtung); 4,7ff und 5,17 (Neuschöpfung) interpretieren sich gegenseitig. Von 5,17 her ergibt sich auch wieder eine Brücke zu Gal 6,14f und 2,19f. – Zu 2Kor 4,6 vgl. *H.-J.Klauck*, Erleuchtung und Verkündigung, in: *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg 1989, 246–272; *Yagi*, Paulus und Shinran, 46.

<sup>59</sup> Jes 43,18f: „Gedenket nicht mehr der früheren Dinge, und des Vergangenen achtet nicht. Siehe, nun schaffe ich Neues; schon sproßt es, gewahrt ihr es nicht?“ Auch in 6,2 wird Dtjes (49,8) laut. – Zum ganzen vgl. *U.Mell*, *Neue Schöpfung*, Berlin 1989 (BZNW 56), 327–388 (Übers. von 5,17a: „Deshalb, wenn jemand in Christus lebt, so ist entscheidend eine neue Schöpfung“, 353). Von *A.Schweitzer*, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954<sup>2</sup>, 113, stammt ein schönes Bild: Die unvergängliche Welt ist im Begriffe, „in aufeinanderfolgenden Stößen aus dem Ozean der Vergänglichkeit aufzusteigen“; mit Christus und seinen Erwählten ist bereits ein Teil sichtbar geworden.

<sup>60</sup> Auch in diesem Punkt steht das Urchristentum dem Amida-Buddhismus näher als dem Zen. *A.Omine*, *Language and Transcendence*, in: *The Pure Land* (N.S.) 3, 1986, 141–156 zeigt, wie die Mystik (Plotin, Eckehart, Zen) eher dazu neigt, die

Wort von der Versöhnung (V.18f) in der Öffentlichkeit, in der Weite der Welt laut werden (vgl 2Kor 4,13). Paulus stellt sich als Gesandter Christi vor (5,20–6,2), der den Versöhnungsdienst ausübt.

Dieses Wort erklingt im „Jetzt“ (6,2; vgl. 5,17). Das „Jetzt“ ist nicht nur ein längst verflossener Zeitpunkt der urchristlichen Verkündigung, sondern wandert in jeden Augenblick ein. Die Gegenwart wird zum Ort schöpferischer Wirksamkeit Gottes. Die trivialste und elementarste Erfahrung, die Menschen überhaupt machen können, die Erfahrung von immer neuer Gegenwart, wird in der Wahrnehmung „nach der Weise des Geistes“ zu einem Ort der Gottese Erfahrung. Der scheinbar kontinuierliche Zeitfluß wird radikal unterbrochen; Vergangenheit und Zukunft treten auseinander. Es ist ein *Erwachen* zum Geheimnis des Entstehens und Zurücksinkens der Gegenwart aus dem Nichts – ein Geheimnis, das sich in jedem Herzschlag, in jedem Atemzug unbemerkt kundtut. In der Wahrnehmung „nach der Weise des Geistes“ wird im Kommen und Sich-Entziehen von Zeit Gottes Schaffen aus dem Nichts erfahrbar – ein Schaffen, dem das Universum nicht nur sein anfängliches Entstehen, sondern immer von neuem auch seinen Bestand und seine Evolution verdankt.<sup>61</sup> Aber in unserem Zusammenhang ist noch mehr zu sagen, geht es doch nicht einfach um die *creatio continua*, sondern um eschatologisches Schöpfungsgeschehen. Der Augenblick wird in der Wahrnehmung „nach der Weise des Geistes“ transparent für das große „Jetzt“ Gottes, für sein vollendendes Wirken, das aus seiner Zukunft ständig neu in unsere Gegenwart drängt und den „inneren Menschen täglich erneuert“.

Ich möchte mit einem Bild schließen. Noch mitten im Winter treiben die japanischen Pflaumenbäume aus ihren verkrümmten ungestalteten Zweigen wunderschöne Blüten. Für Buddhisten sind sie ein Sinnbild für die beseligende Erfahrung der Erleuchtung mitten im harten entbehrungsreichen Leben des Zen-Klosters, wo Kälte und Hitze, Insekten und Schmerzen den Alltag prägen. Christen mögen darin ein Gleichnis des Gottesreichs wahrnehmen, des Auferstehungslebens, das sich inmitten der alten Weltzeit verheißungsvoll zu regen beginnt.

Sprache zugunsten des Unsagbaren zu übersteigen, während sich nach Shinran der Amida-Buddha gerade in seinem Namen wesenhaft mitteilt und in den Gläubenden, die seinen Namen anrufen, Resonanz findet. Die Nähe insbesondere zu Johannes ist außerordentlich bemerkenswert.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu die eindringlichen Reflexionen von *K.Løgstrup*, *Schöpfung und Vernichtung*, dt. Übers. Tübingen 1990, 25–30. Anders als Løgstrup würde ich „das Entstehen der Zeit“ nicht „im Aufstand gegen ihr Entspringen aus der Vernichtung“ orten, sondern in der Erfahrung von immer neuer Erschaffung (deren notwendige Kehrseite die Vernichtung ist). Dann wird der „Aufstand“ gegen das Vergehen zur „Ausstreckung“ auf Zukunft hin (im Sinne der *epektasis* Gregors von Nyssa, vgl. Phil 3,13). Ähnlich *Ch. Link*, *Schöpfung*, Gütersloh 1991 (HST 7/2), II, 449–451.