

# Hören können – verstehen wollen – einander begegnen

Zum Gespräch mit einem zen-buddhistischen Philosophen

Josef Sudbrack, München

Während der Zürcher Gespräche<sup>1</sup> machte ein Beitrag des zen-buddhistischen Philosophen von Kyoto, Shizuteru Ueda<sup>2</sup>, großen Eindruck. Mit einem Beispiel leitete er seinen Gedankengang ein: „Zwei Japaner begegnen sich auf der Straße. Zunächst verbeugen sie sich voreinander, manchmal so tief wie (möglich) – ich betone das, um Ihre Aufmerksamkeit darauf zu lenken – in die Richtung der Grundlosigkeit. Erst von da aus sich wieder aufrichtend und zueinander gewendet folgt die Begrüßung ... Es geht ... erst einmal darum, sich selbst vor dem anderen zu einem ‚Nichts‘ zu machen – und das gegenseitig. Darüber hinaus geht es bei der gegenseitigen Verbeugung darum, das ‚Zwischen‘ – im Rahmen dessen die Begegnung stattfindet – als ‚grundlos‘ auszuweisen.“

Der japanische Gelehrte will damit den dialogischen Sinn des meditativen Versenkens in die „Un-Unterschiedenheit“, in die „Grundlosigkeit“, in die „Tiefe des Nichts“ aufzeigen: „In dem ‚Weder-Ich-noch-Du‘ hat jeder Gesprächspartner des ‚Ich-Du‘ im Gegenüber die absolute Un-Unterschiedenheit erfahren. Aufgrund dieser Ununterschiedenheit kann jeder jetzt im ‚offenen Zwischen‘ einmal die Ich-Du-Beziehung als sein eigenes Selbst erfahren, ein anderes Mal aber dieselbe Ich-Du-Beziehung selbstlos ganz dem Du überlassen.“

Ein Dialog, der zum gegenseitigen Verstehen führen will, fordert von den Partnern, daß sie ihre Festlegungen loslassen und sich in die nicht-festgelegte

---

<sup>1</sup> Ernesto Grassi, Hugo Schmale, *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Gespräch*, München 1982. Darin ist ein Teil der Gespräche wiedergegeben, „die unter dem Namen Zürcher Gespräche in Privathäusern in Zürich (M. von Castelberg) und Düsseldorf/Ascona (V. Langen) seit 1977 jährlich zweimal stattfinden. Das Ziel dieser Gespräche, die sich jeweils über ein verlängertes Wochenende erstrecken, ist die Vermittlung und Verbesserung interdisziplinärer und interkultureller Verständigung“ (aus dem Vorwort). Einige Namen aus der Liste der Teilnehmer mögen den Rang der Zusammenkünfte aufweisen: Prof. Dr. M. Boss, Prof. Dr. E. Castelli die Gattinara (†), Prof. Dr. E. Grassi, Prof. Dr. K. Nishitani, Prof. Dr. R. Panikkar, Prof. Dr. F. Ulrich, Prof. Dr. F. Weinreb.

<sup>2</sup> Seine in Deutschland verfaßte Arbeit *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (1965), bezeugt zur gleichen Zeit ein intensives und ehrliches Bemühen um ein Verständnis der christlichen Mystik wie ein fundamentales Mißverständnis; letzteres aber röhrt vielleicht sogar eher von der verschwommenen Theologie der deutschen Professoren her, die Sh. Ueda in der Arbeit unterstützten, als von der fremden Kultur, aus der er seine Arbeit anging. Vgl. dazu TheoPhil 42 (1967) 130–132.

Weite des „Zwischen“ einlassen. Wenn beide Partner sich hinter ihrer Meinung verschanzen, käme es zum Streitgespräch, aber nicht zum dialogischen Verstehen.<sup>3</sup> Nur in der Weite des Nicht-Festgelegten, des „Advaïta“ (Nicht-Dualität), des „Nirwana“ kann ein Verstehen im Wort erwachsen. Nur auf dem Grund des Nicht-Definierbaren erwächst die Begegnung im Wort.

Shizuteru Ueda vertritt, so gesehen, ein „dialektisches“ Verständnis der letzten Wirklichkeit: eine „Dialektik“ zwischen einem ungestalteten Grund, den man auch als Nichts bezeichnen kann, als Nicht-Festgelegtes, und der „wurthaften“ Eindeutigkeit der Aussage. Damit scheint er dem Patriarchen der zen-buddhistischen Philosophenschule von Kyoto, Kitarō Nishida<sup>4</sup>, näher zu stehen als Nishidas Nachfolger, Keiji Nishitani, mit seinem kürzlich auf Deutsch erschienenen Buch, „Was ist Religion?“<sup>5</sup>

Und damit kommt Shizuteru Ueda zugleich in die Nähe des christlichen Verständnisses von der geschaffenen, rational zu begreifenden Wirklichkeit, die im ewigen, übervernünftigen Geheimnis Gottes ruht. Für den Christen – und wohl für jeden Menschen, der in einen derartigen, oben beschriebenen Dialog hineingeht – taucht dabei die Frage auf: Weshalb darfst du deine Sicherheiten aufgeben und dich – vor dem Gespräch – so vorbehaltlos dem gestaltlosen Urgrund anvertrauen? Wieso verschlingt dieses „Nichts“ dich nicht völlig und lässt dich in Absurdität und Sinnlosigkeit versinken?

In der Vertiefung des Vertrauens, mit dem einer sich diesem gestaltlosen Urgrund des Un-Unterschiedenseins anheim geben darf, findet das Christentum die Erfahrung der Offenbarung: Weil er tragend und güätig ist; weil er alles das – und noch mehr – besitzt, was das Kind bei der Mutter sucht; das, worauf mein Freund baut, der sich mir eröffnet hat, das, was mich selbst bewegt, wenn ich mich bei einem anderen ausweine oder mich in meiner Freude einfach hin so gebe, wie ich bin. Die Grundlosigkeit heißt in ihrer letzten Tiefe „Du“.

Und dieses „Du“, dem ich mich anvertrauen darf, ist keine Maske für noch Tieferes, sondern ist selbst letzter Seinsgrund; nur deshalb kann ich, der Dialogpartner, meine eigenen Sicherheiten ihm vorbehaltlos anvertrauen. Je wichtiger das Gespräch ist, je existentieller die Fragen sind, die von beiden Partnern gestellt werden, um so vertrauenswürdiger muß der Grund sein, in dem sich beide begegnen, auf den hin beide sich loslassen.

<sup>3</sup> Man darf dem geborenen Japaner, der in Deutschland doktoriert hat, seine „heideggernde“ Sprache verzeihen – besonders auch, weil manche mit dem Buddhismus liebäugelnde Christen einen ähnlichen „Jargon der Uneigentlichkeit“ benutzen.

<sup>4</sup> Neben der deutschen Übersetzung von R. Schinzinger, *Die Intelligible Welt*, 1943, können englische Übersetzungen einen Eindruck vermitteln: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three philosophical Essays*, Honolulu 1960; *Fundamental Problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical World*, 1970.

<sup>5</sup> In Kürze wird in dieser Zeitschrift eine Besprechung dieses wichtigen Buchs durch Prof. P. Hans Waldenfels SJ erscheinen.

Es ist denkbar, daß man in anderen Epochen oder in weniger wichtigen Fragen das Loslassen auf den gemeinsamen Grund, auf das „Zwischen“ hin nicht bis in die letzte Tiefe eines vertrauenswürdigen „Du“ zurückgeführt hat; daß man sich der Gestaltlosigkeit des Nirvana, der Nicht-Unterschiedenheit des Advaïta überlassen konnte, ohne darin deren Du-Tiefe zu erspüren. Doch in unserer hochindustriellen und durchrationalisierten Gesellschaft – gleich, ob im kapitalistischen oder im sozialistischen Stil – wird dies immer unmöglich. Die Alternative wird immer deutlicher: Man kann sich entweder zur „zynischen Vernunft“ bekennen, von der Peter Sloterdijk in seinem Bestseller<sup>6</sup> schreibt: „Handeln wider besseres Wissen“, „eine abgeklärte Negativität, die für sich selbst kaum Hoffnung, allenfalls ein wenig Ironie und Mitleid aufbringt“; zu einer „zynischen Vernunft“ also, die mit einem distanzierenden, sarkastischen Witz die Sinnlosigkeit von allem menschlichen Bemühen aufzeigt, aber dann doch weitermacht, weil sie keine bessere Alternative kennt. Oder man wagt das Urvertrauen auf den Grund hin, der in der Mitte ein Ur-Glauben an Gottes Du ist, an ein Du, das nicht be-grenzt, sondern be-freit.

Natürlich kann dieser Ur-Glaube ständig neu von der Vernunft zerrissen werden – wie es z.B. Torwesten auf buddhistisch-hinduistischer Basis tut<sup>7</sup>; man kann das Du Gottes als anthropomorph, d.h. als nach eigenem, menschlichem Bild entworfen, verketzern. Aber nur jener Ur-Glaube, der bis ins Letzte auf Vertrauen ruht, wird die Fesseln der menschlichen Selbstbefangenheit und Vernunftbesessenheit sprengen. Mit diesem Schritt über die bloße Ratio und die sinnlose Leere hinaus in den vertrauenswürdigen Grund unserer Existenz überschreiten wir auch dasjenige, was eine innerweltliche Psychologie mit „Heilung“ formuliert; die Brücke wird errichtet zu dem „Heil“, wohin eine vom Glauben durchlebte Psychologie leiten möchte.

Je mehr eine solche Psychologie, die dem Menschen nicht nur gesundheitliche Erleichterungen, sondern eine Ahnung von dem Heil Gottes bringen will, sich auf den letzten Existenzgrund des Menschen hin öffnet, desto tiefer begibt sie sich in das Kraftfeld des göttlichen Du hinein. Sie erfährt dasselbe wie Teresa von Avila, als sie aus dem Ruhen in einer „es-haften“ Gegenwart Gottes hineingerufen wurde in die Begegnung mit Jesus. Und dies geschieht auch, wenn sich hinter der eher „es-haften“ Un-Unterschiedenheit des Zen-Buddhismus Gottes „du-gestalte“ Wirklichkeit offenbart.

Dieser letzte Seinsgrund weist sich in der biblischen Offenbarung als Geist Gottes, als Heiliger Geist aus. Er „erfüllt den Erdkreis“, wie das Buch der Weisheit (1,7) lehrt, und „umschließt mich von allen Seiten“ (Ps 139,5). Im Neuen Testament enthüllt Jesus das Wesen dieses Geistes als Gesandten aus

<sup>6</sup> Kritik der zynischen Vernunft, Bd. I u. II, Frankfurt 1983. Das glänzend geschriebene, aber oftmals die Tatsachen journalistisch überspielende Buch ist eine Schlußbilanz der Aufklärung.

<sup>7</sup> Vgl. den Literaturbericht in diesem Heft.

der Weisheit und der Liebe des Vaters: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren ... Frieden hinterlasse ich euch.“ (Joh 14,26f) Und immer deutlicher wurde es der meditierenden Kirche, daß es für diesen Heiligen Geist Gottes kein höheres Wort gibt als das „Du“, das als „offenes Zwischen“ (Ueda) gleichursprünglich mit Vater und Sohn das Gespräch ihrer Liebe darstellt. Ob nicht jedes Miteinandersprechen, das den Namen „Gespräch“ verdient, von diesem ewigen Geheimnis des einen Gottes getragen wird?

Wir dürfen sicherlich – aus diesem Urglauben an Gott und an Gottes Geist – darauf setzen, daß in solchen Gesprächen, wie sie Shizuteru Ueda charakterisiert, die Menschen sich im Geist Gottes begegnen; wir dürfen darauf bauen, daß ein so verstandenes „Nirwana“, „Advaīta“ in letzter Tiefe die verhüllte Offenbarung von Gottes Liebe ist.

Das Gespräch mit den Welt-Kulturen und -Religionen ist also nicht nur deshalb notwendig, weil wir Christi Auftrag vernehmen; es ist in sich selbst schon als Bereitstellung des Miteinander-sprechens eine Weise vertrauenden Glaubens an Gottes größere Wahrheit, die meine eigene, enge Einsicht übersteigt; in sich selbst schon ist der Dialog eine – wenn auch verhüllte – Offenbarung von Gottes Geist. Dieser lebt überall dort, wo ein Mensch seine eigene Vorläufigkeit positiv-vertrauend übersteigt, wo er zu hören beginnt. Wo Menschen im Dialog aufeinander hören, suchen sie letztlich nach Gott.

Zum Schluß noch eine Frage zur Selbstreflexion, die ja nach Ignatius von Loyola jedes Gespräch mit Gott, also sicher auch das Gespräch mit einer so tiefen Weltanschauung wie dem Zen-Buddhismus umgreifen soll: Haben unsere Überlegungen nun einfach den fremden Gedankengang und die dahinterliegende Erfahrung christlich „vereinnahmt“? Aber muß man die Frage nicht umgekehrt stellen: Darf ein Mensch, der aus einer Überzeugung lebt, bei einem solchen Gespräch seine Überzeugung beiseite lassen? Prof. Ueda zeigt in seinem Eckhartbuch, daß dies unehrlich wäre: Er macht nämlich den deutschen Mystiker zum „anonymen Buddhisten“. Und von seinem Standpunkt aus hat er Recht..

Wer verkündet, daß es genüge, Buddhisten zum besseren Buddhismus, Christen zum besseren Christentum, also auch Atheisten zum besseren Atheismus zu führen, nimmt seine eigene Existenz und auch die des Gesprächspartners nicht ernst genug. Als Christ lebe ich aus der Zuversicht, daß in Jesus sich Gott einmalig für alle uns geschenkt hat. Und wenn ich mich im Glaubensgespräch aus diesem Vertrauen hinausbewegen würde, wäre ich nicht mehr ich selbst, sondern nur noch ein kühler Denkapparat, dem die Existenz – die eigene und damit auch die fremde – gleichgültig wäre. Gespräche um den Glauben darf man nur aus seiner Mitte herausführen, nicht aber aus sogenannt tollerant, in Wirklichkeit unmenschlichen Positionen.