I. Eine Reise in den Widerspruch – oder eine typisch japanische Theologie

Was macht eine Studentin der Theologie, wenn ihr die innertheologischen Auseinandersetzungen um dialektisches Offenbarungsverständnis und natürliche Theologie, um exklusive Christologie und liberales Jesusbild über den Kopf zu wachsen drohen? Sie läßt sich faszinieren von den Gastvorlesungen eines japanischen Buddhisten, der bei Karl Barth studiert hat und sich taufen ließ, ohne doch ganz aufzuhören, Buddhist zu sein. Sie läßt sich Einladungen in japanische Gemeinden, an Universitäten, zu führenden Theologen und Buddhisten des Landes und nicht zuletzt in einen Sotozentempel in den nahen Bergen Odawaras vermitteln und bricht zu einer neunwöchigen Reise auf ins „Land des Widerspruchs".

Diese Studentin war ich, vor etlichen Jahren. Und meine erste Reise in den fernen Osten hat mich dann so fasziniert und überrumpelt, daß ich mich nach dem ersten Examen erneut, diesmal jedoch ausgerüstet mit Visum und Stipendium und dem guten Vorsatz, auch die japanische Sprache zu lernen, für vierzehn Monate auf den Weg machte. Auch seit dieser Zeit sind wieder vier Jahre vergangen; doch begleiten mich die menschlichen und theologischen Erfahrungen noch heute. Sie sind mir immer noch Anlaß genug, meine Unruhe über die herkömmliche Christologie in der deutschen Theologie mit den theologischen Versuchen zu konfrontieren, die ich in Japan kennengelernt habe, und die – nicht nur auf den ersten Blick – eine „kopernikanische Wende"[1] der bisher eurozentrischen Theologiegeschichte herbeizuführen scheinen. In ihrer Wichtigkeit sicher zu vergleichen mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas, der Minjung-Theologie in Korea oder der Schwarzen Theologie afrikanischer Länder, widmet sie sich der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialogs mit der ursprünglichen Landesreligion, dem Buddhismus bzw. Shintoismus.

Und wenn auch bisher mein erster Eindruck der Widersprüchlichkeit bestehengeblieben ist von einem Land, in dem das Interesse an Mikrowellenöfen und Videospielen genauso passioniert ist wie das Erlernen und Festhalten an der ursprünglich buddhistischen Kunst des Blumensteckens und des Bogenschießens; in dem deutsche Rockgruppen begeistert sind über die frenetische Aufnahme der Konzerte, aber die meisten Ehen immer noch von einem Heiratsvermittlungsinstitut angebahnt werden; in dem amerikanische Geschäftsleute Marktstrategien und High Tech genauso studieren wie die der westlichen Gesellschaft Müden einen Ruheplatz in der abgelegenen Ruhe und Natur und der buddhistischen Ästhetik des Nirwana finden, so scheint doch – für den von außen Kommenden sicher nicht sofort sichtbar – sich eine kulturelle Konstante seit undenklicher Zeit durch alle Wechselfälle der Geschichte zu ziehen. Man könnte sie wohl „das japanische Spezifikum" nennen; und dies ist untrennbar verbunden mit dem über Korea aus China ins Land gekommenen Buddhismus, auch wenn dieser seine spezifische Prägung dem japanischen Shintoismus und dem japanischen Hang zur Integration auch verschiedener Religionen verdankt.[2]

Widersprüchlichkeiten allerdings gibt es nun zwischen der in Japan üblichen Herangehensweise an den Dialog und dem, was bisher in Deutschland in dieser Hinsicht

an theologischer Reflexion geschehen ist. Einer der herausragenden japanischen Philosophen war der 1983 verstorbene K. Takizawa.

Wie viele andere japanische Geisteswissenschaftler läßt er in seiner Autobiographie sein wissenschaftliches Interesse an religiösen Fragen und am interreligiösen Dialog seinen Ursprung vom existentiellen Erleben des Absurden her nehmen. Als Zwölfjähriger sei er auf dem ganz normalen Heimweg von der Schule beim Anblick eines auf dem Feld arbeitenden Bauern von der Frage nach Grund und Ziel menschlicher Existenz nicht mehr losgelassen worden.

Die folgenden Jahre waren vom Ringen um philosophische Erkenntnis, von langen Phasen der Krankheit, schließlich vom Abbruch des Jurastudiums bestimmt. An letzterem war es vor allem die auch im Westen gebräuchliche Logik, die ihm nach eigenen Aussagen ein tieferes Interesse unmöglich machte, den eigentlichen wahren Grund der Existenz eher verschleierte als aufdeckte. Mit den Gedankengängen des (Zen) Buddhismus als Japaner von Jugend vertraut, schien ihm hier eher der Schlüssel für seine Fragen zu liegen. Er begann das Studium der Philosophie bei dem bekannten K. Nishida, dessen Anliegen es sein ganzes Leben lang war, auf dem Hintergrund westlicher, besonders Hegelscher Geschichtsphilosophie die buddhistischen Grundlehren menschlicher Existenz und der dialektischen Einheit von Absolutem und Einzelnem (Buddha-Gesetz und Menschen-Gesetz, Dhārmā und Prajñā oder der sogenannten Dratitiyā-samutpada) japanischen und westlichen Lesern gleichermaßen näherzubringen.

Von Takizawa um Rat befragt, wohin er sich bei einem zweijährigen Studium in Deutschland wenden solle, legte Nishida, von den damals lehrenden deutschen Philosophen enttäuscht, ihm nahe, bei Karl Barth zu studieren, was Takizawa tat.[3] Sein späterer Entschluß, sich in der japanischen Heimatgemeinde taufen zu lassen, ist wohl für zweierlei Zeichen:

1. Dafür, einen wie tiefen Eindruck die Barthsche Theologie auf ihn machte und einen wie hervorragenden Platz sie in seinem späteren theologischen System einnimmt. 2. Dafür, ein wie eigenständiger und dem japanisch-buddhistischen Hintergrund verpflichteter Denker Takizawa immer geblieben ist, von dessen Christologie sich sein gesamtes theologisches System letztlich ableiten läßt. Eine Christologie, die sich, wie wir im folgenden noch sehen werden, unbedingt entfernt von jeglicher Vergöttlichung menschlicher Existenz und menschlichen Handelns – einbegriffen aller menschlichen Zeichen, auch der Sakramente.[4]

Wieder nach Japan heimgekehrt, begann Takizawa dann – als einer der ersten überhaupt – eine Theorie des konstruktiven kritischen Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus zu entwickeln. Das Wichtigste, was er dabei von seinem Lehrer Nishida übernommen hat, ist dessen Erkenntnis von der „absolut widersprüchlichen Identität"; daß kein Gott ist als unabhängiges Gegenüber der Menschen, kein jenseitiges Objekt des Glaubens. So ist auch nach zen-buddhistischer Auffassung das Dharmagesetz, das Buddha Buddha sein läßt, von ihrer Geburt an in allen Menschen gegenwärtig. Ob wir es wissen oder nicht, wir – das heißt unser eigentliches und mit allen anderen Lebewesen verbundenes Selbst – sind Buddha bzw. haben Buddha-Natur. Zu dieser Tatsache gilt es – und sei es durch mehrere Wiedergeburten hindurch – (wieder und wieder) zu erwachen. Auch wenn der Zen-Buddhismus dabei darauf besteht, daß die Buddha-Natur unserem wahren Selbst, nicht unserem

egoistischen Ich gebührt, sieht Takizawa darin doch die Vergottung des Menschen, die als absoluter Monismus eine unüberbrückbare Gefahr in sich birgt.[5] Dagegen setzt er seine von Karl Barth gelernte These des Immanuel. Wobei für ihn Immanuel nicht das fleischgewordene Gotteswort, sondern das im Grunde jedes Menschen bestehende Urverhältnis bedeutet. Im Gegensatz zu Nishida übernimmt er von Barth die These der absoluten Unumkehrbarkeit zwischen Gott und den Menschen.

In der Verknüpfung beider, Nishidas und Barths, gelangt er schließlich zu seiner These von der untrennbaren und unumkehrbaren Einheit zwischen Gott und Mensch.

Von diesem Gottesverständnis her muß dann auch Takizawas Christologie verstanden werden. Und an diesem Punkt vor allem setzt auch seine Kritik an Karl Barth an, den er in seiner Christologie noch dem orthodox-dogmatischen und arroganten kirchlichen Selbstverständnis verhaftet sieht. Ist für Takizawa die Gefahr beim Buddhismus die Vergottung des Menschen, der Monismus, so ist es beim Christentum die Verobjektivierung Gottes und Vergöttlichung einer einzigen historischen Figur.[6]

Der historische Jesus ist Mensch, ganz und gar, unterscheidet sich durch nichts von uns anderen. Wohl ist er der einzige (außer Gotama?), der für das Urfaktum Immanuel in vollem Maße erwacht ist, der ohne Sünde lebte. Dies tat er aber nicht als Mensch, sondern weil Gottes Logos die Menschgestalt durch den historischen Jesus annahm. Und das wieder ist eine Möglichkeit, die als Möglichkeit uns allen gilt. In diesem Sinne können wir von Jesus als Zeichen, niemals jedoch als Heilsmittler reden. Ein Punkt, in dem Takizawa große Ähnlichkeit aufweist mit der amida-buddhistischen Vorstellung vom ewigen Buddha, der als Amida-Buddha im Menschen Dhārmākara vollkommene Gestalt annimmt und durch ein Gelübde die Menschen erlöst.

Auffällig ist, daß Takizawa für seine Darlegungen – anders als Yagi – sich vornehmlich christlicher Terminologie bedient. Und so legt sich auch sonst die These nahe, daß er bei aller Betonung der Untrennbarkeit Gottes und des Menschen die Unumkehrbarkeit dieses Verhältnisses als das Wichtigste hervorhebt und dadurch letztlich doch einen Absolutheitsanspruch des Christentums impliziert, wenn Christus als Gottes Sohn der Immanuel ist.

Yagi ist im Laufe seines Lebens zum Schüler Takizawas geworden. Anders als Takizawa wurde er in einer christlichen Familie geboren und erzogen, fand aber nach eigenen Aussagen im Laufe einer längeren Krankheit über der Lektüre des Römerbriefes zu seinem eigenen Bekehrungserlebnis. Erst beim theologischen Studium in Deutschland, von seinen Freunden und Studienkollegen nach dem Buddhismus befragt, kam Yagi nach einem Besuch bei W. Gundert, der sich damals mit der Übersetzung des Bi Yän Lu beschäftigte, auf der Rückfahrt von Kassel nach Göttingen auch zur „buddhistischen Bekehrung", als ihm beim Blick aus dem Abteilfenster über das offene Feld der buddhistische Kōan „offene Weite – nichts von heilig" klar wurde.[7] Nach dem Studium bei Bultmann und Käsemann versuchte Yagi daraufhin, eine neutestamentliche Hermeneutik zu entwickeln, bei der er den Glauben aus einer rein immanent-existentialen Prüfung erheben wollte.[8]

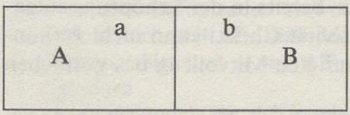
Daraufhin entwickelte sich ein Streit zwischen Takizawa und Yagi, der immer mehr zu Yagis Annäherung an einen mehr ontologischen Standpunkt und die These

der Unumkehrbarkeit heranführte. Später schalteten sich in diese Debatte des buddhistisch-christlichen Dialogs auch namhafte Buddhisten wie S. Hisamatsu und der in den USA lebende M. Abe ein.[9]

Vielleicht ist es erlaubt, in einer zusammenfassenden Charakterisierung dieses Streites Takizawa einen buddhistischen Christen, Yagi einen christlichen Buddhisten (und damit Japaner) zu nennen. Letzterer jedenfalls bemüht sich nach wie vor, einen zwischen Takizawa und Abe vermittelnden Standpunkt einzunehmen.[10] Hier noch Grenzen zu ziehen ist sehr schwierig. In der Beurteilung der Person Jesu sind sich Yagi und Takizawa vollkommen einig. In der Verbindung von Christologie und Anthropologie jedoch ist es bei Yagi weniger „das Urfaktum Immanuel" als vielmehr der „Christus en emoi" des Galaterbriefes, der seinen Standpunkt beschreibt und auf den er immer wieder zurückkommt. Dabei ist der „Christus en emoi" lediglich ein anderer Ausdruck für die wahre Buddha-Natur, zu der wir erst erwachen müssen und damit unserem alten Ego (der Welt als Schein) absterben. Insgesamt ist dies ein Zeichen dafür, daß Yagi letztlich dem Buddhismus nähersteht als Takizawa, weil er in seiner Ontologie die Identität des sich absolut Widersprechenden mehr betont als die Unumkehrbarkeit.[11]

Aus allen theologischen Besonderheiten in Yagis Lehre sei hier noch verwiesen auf die „Frontenlehre", die sich erst in den letzten Jahren entwickelt hat.[12]

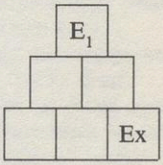
Grundlage dafür ist die aus dem Buddhismus übernommene Feldtheorie, die davon ausgeht, daß alles Seiende miteinander in Verbindung steht und abhängig voneinander ist wie die Pole eines elektrischen Feldes. Das Feld, das also die Seienden in dieser Weise „integriert", wird mit dem Dhārmā verglichen. Yagi erweitert nun diese wechselseitige Abhängigkeit durch das Bild der Front, das er von Nishitani übernimmt. Er geht dabei von folgendem aus:



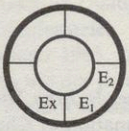
Zwei Zimmer, a und b, haben die gemeinsame Wand AB, durch die sie sich wechselseitig so ineinander abbilden, daß das Gesetz der herkömmlichen Logik: „es gibt nichts, was A und nicht A ist" durchbrochen wird. AB ist notwendiger Bestandteil von a und b. Als Pol nun ist jedes einzelne Seiende auf ein anderes angewiesen. So ergänzen sie sich und bilden sich unendlich ineinander fort, aber nur, wenn folgendes Bild[13] entsteht:

nicht:

und nicht:



sondern:



Leitlinien für eine Theologie des Dialogs

Mit vielen Schriften und Heften des ÖRK in Genf[14] weiß sich dieser japanische Dialog einig dadurch, daß er versucht, was auch Theologen in Europa verstärkt zu fordern beginnen: eine theologische Durchdringung des im praktischen Leben und ethischen Miteinander schon hier und da stattfindenden Dialogs. Dabei mag es für

diejenigen in unserem Land, die mit ersten theologischen Vorschlägen zu diesem Thema an die Öffentlichkeit treten und dabei mehr Kritik und Unverständnis als hilfreiches Interesse erfahren, ein Trost sein, daß etwa auch Takizawa und Yagi in Japan sowohl unter Buddhisten als auch unter christlichen Kollegen auf Widerstand stoßen. So ist etwa Yagi gezwungen, seinen Lebensunterhalt außer durch seine Veröffentlichungen durch eine Professur für deutsche Sprache an der Technischen Universität Tokyo zu verdienen, da die christlich orientierten Hochschulen seine Theologie strikt ablehnen. Dennoch denke ich, daß in den theologischen Entwürfen sowohl Takizawas als auch Yagis nicht nur ernsthafte Anfragen an unsere herkömmliche Theologie beziehungsweise Christologie, sondern auch Ansätze für einen ernsthaften Dialog der Religionen stecken.

So ist im gesamten asiatischen Kontext eine Christologie, die vom gekreuzigten *Gott* sprechen kann, ein Hindernis für die Verbreitung des Christentums geworden.

Der *Mensch,* der aus Mitleid und Erbarmen für alles, was lebt, bereit ist, auch den Weg des Leidens in letzter Konsequenz zu gehen, ist hingegen eine Vorstellung, die es auch im Buddhismus und Hinduismus gibt und über die eine erste Brücke eines Dialogs leicht herzustellen wäre. Aber genau wie ein Dialog ohne ernsthafte Suche nach Gemeinsamem nicht zustande kommt, ist auch ein Dialog vergebens, der nicht *unterscheidet;* der nicht Unterschiede – auch wenn sie schmerzen mögen – in aller Konsequenz zur Kenntnis nimmt. Das Verschweigen von Unterschieden verleugnet nicht nur den eigenen Standpunkt, sondern nimmt auch den Gesprächspartner nicht ernst. So beginnt wahrhaftiger Dialog auch da, wo wahrhaftiger Glaube beginnt: unter dem Kreuz. Eine Theologie des Dialogs der Religionen ist Kreuzestheologie. Sie ist Theologie des Leidens an allem, was Gottes Schöpfung entzweit. Sie ist aber gleichzeitig Theologie, die bereits um Auferstehung und Erlösung weiß. Genauso aber wie Gottes Gnade reines Geschenk ohne unser Zutun ist, genauso wird die letztliche Erlösung aller Menschen, wie sie bereits in der Schöpfung intendiert ist, ohne unser Zutun geschehen. Die Exklusivität Christi kann nicht verkündigt werden. Sie mag sich bewahrheiten im verkündigten Mitvollzug des göttlichen Gnadenswillens. [15]

Nur dann kann es geschehen, daß uns die Fremdheit zur Heimat wird; daß sich eine Reise in den Widerspruch auflöst und wir zu Hause sind in der Welt. [16]

Sybille Fritsch-Oppermann

ANMERKUNGEN

1 So der amerikanische Religionsphilosoph und Schüler Whiteheads *John Hick;* vgl. dazu J. B. Cobb, Jr., Beyond Dialogue – Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Philadelphia 1982.

2 Vgl. u.a.: H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu 1966.

3 Vgl. K. Takizawa, Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Gott in Japan, hrsg. von S. Yagi und U. Luz, München 1973. Für weitere deutschsprachige Aufsätze Takizawas vgl. K. Takizawa, Das Heil im Heute – Texte einer japanischen Theologie, hrsg. und mit einem einführenden Vorwort von T. Sundermeier, Göttingen 1987;

ders., Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum, hrsg. und mit einem einführenden Vorwort von H. E. Hamer, Frankfurt 1980; in diesen beiden Aufsatzsammlungen finden sich auch Verzeichnisse aller bisher erschienenen Veröffentlichungen von und über K. Takizawa.

4 K. Takizawa, Was hindert mich noch, mich taufen zu lassen?, in: Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, hrsg. von E. Wolf u.a., Zürich 1956, Seite 911–925.

5 Obwohl auch viele westliche Religionswissenschaften den Mahayana-Buddhismus monistisch nennen, wird das von Zenbuddhisten (etwa S. Hisamabu oder M. Abe) strikt zurückgewiesen. Überhaupt muß bei allen Ausführungen über den Buddhismus vor Augen bleiben, daß es auch innerhalb desselben viele verschiedenen Richtungen gibt.

6 Vgl. Anm. [3].

7 Bi-Yän-Lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand, übersetzt von W. Gundert, Frankfurt 1983.

8 Vgl. S. Yagi, Was hindert uns, das Neue Testament zu verstehen? in: Probleme japanischer und deutscher Missionstheologie, hrsg. von F. Hahn, Deutsche Ostasienmission, Heidelberg 1972, Seite 63–94.

9 Der inzwischen verstorbene S. Hisamatsu war Zenbuddhist und einer der Schüler von K. Nishida in Kyoto.

10 Vgl. dazu: A Report of the First Conference of Tozai Shukyo Koryu Sakkai (Japan Chapter of East-West Religions Project), Buddhist – Christian Studies, University of Hawaii, vol. 3, 1983, Seite 119–156.

11 Vgl. S. Yagi, Buddhistischer Atheismus und christlicher Gott, in: Gott in Japan, hrsg. von S. Yagi und U. Luz, München 1973. Auch Yagi kommt letztlich dazu, Gott als objektive Größe wieder einzuführen. Für ihn ist das der Gott von Sein und Nicht-Sein, Sinn und Nicht-Sinn, der nicht getrennt von „Christus in mir" zu denken, aber *auch dessen* Grund ist. I. G. zu Takizawa hält er dennoch an der Umkehrbarkeit fest. Seine Theologie ist, wenn überhaupt, theozentrisch, nicht christozentrisch wie die Yagis.

12 Vgl. S. Yagi, Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken mit einem einführenden Vorwort von U. Luz, München 1988. Im Anhang des Buches befindet sich auch eine Liste der auf Deutsch oder Englisch erschienenen Aufsätze Yagis.

13 Yagi setzt hier statt A und B E_{1-x} für „einzelne Lebewesen/Individuen".

14 Vgl. dazu
   a) W. Ariarajah, der sich in seinem Buch „The Bible and People of Other Faiths", WCC, Genf 1985, besonders mit der schöpfungstheologischen Begründung interreligiösen Dialogs auseinandersetzt;
   b) S. Samartha, Courage for Dialogue – Ecumenical Issues in Interreligious Relationships, WCC, Genf 1981: Auf den Seiten 64 ff weist er darauf hin, daß der Heilige Geist der Wegweiser zu Gottes rettender Tat auch außerhalb Jesu Christi sein kann;
   c) und allgemein zum Dialogthema: die Zeitschrift „Current Dialogue", herausgegeben von Unit of Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, WCC, Genf.

15 Vgl. T. Sundermeier, Das Kreuz als Befreiung, Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika, Kaiser 1985. Sundermeier geht hier u. a. der Frage nach, in welchem Maße wir im Dialog, so wie der japanische Schriftsteller S. Endo, auch zuweilen das „Kreuz" noch des Kreuzes fordern müssen, um ganz frei von *unseren* religiösen Dogmen und Idealen und offen für Gottes je neues Wirken unter den Menschen zu werden.

16 Vgl. R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Freiburg (Schweiz) 1974.