

Hans Waldenfels

## **Absolutes Nichts – zwischen Licht und Finsternis Von der Ambivalenz des Nichts**

### **„Nichts“ – was ist das?**

Wer nichts hat, der hat nichts. Wer nichts ist, der ist nichts „Nichts“ klingt und ist rein negativ. Wer von sich „nichts“ sagt, dem fehlt offensichtlich etwas. Er verlangt nach etwas, er möchte etwas haben oder etwas sein, und wenn er hat und ist, möchte er am liebsten mehr davon. „Eas“ und „mehr“ erscheinen wie Gegenbegriffe zum „nichts“. Doch was ist es eigentlich – das Nichts? Ein Begriff, eine Realität?

Martin Heidegger (1889-1976) hat gefragt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“<sup>1</sup> Aus der christlichen Theologie kennen wir die Formulierung *creatio ex nihilo*, „Schöpfung aus dem Nichts“. Es sieht so aus, als ob das Nichts eine Art Materie sei, ist es aber nicht. Die Formulierung stammt nicht aus den alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten, sondern geht auf die Frühscholastik und ihre Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie zurück. Gegen eine dualistische Auffassung, dass die Welt aus dem Chaos, einer vorhandenen Materie, geistvoll in einen Kosmos verwandelt wurde, steht die radikale Rückführung der Welt auf einen Schöpfergott.

In beiden Fällen stellt sich die Frage: Was ist das Nichts? Hat es überhaupt einen Platz, wo von „ist“ gesprochen wird? Kommen unsere Sprachen hier nicht an ihre Grenze? Gilt hier nicht das bekannte Wort Ludwig Wittgensteins aus seinem *Tractatus logico-philosophicus*: „Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“?<sup>2</sup>

Nun wird aber über das Nichts gesprochen. Wie wir inzwischen wissen, ist die Diskussion über das Nichts längst nicht mehr auf die Philosophie, auf Nietzsche und Heidegger beschränkt. Die Theologie hat die Frage nach der Negativität wiederentdeckt. „Nichts“ ist ein Wort der Rheinischen, aber auch der Spanischen Mystik. Johannes vom Kreuz spricht von „*Nada*“ und ruft damit auf zum Eintauchen in die höchste Gottheit. Irgendwie stehen wir, wenn wir auf das Nichts stoßen, an einem Abgrund, wie ich es in der Festschrift für Heinz-Robert Schlette ausgedrückt habe<sup>3</sup>.

### **Das „Nichts“ im Fernen Osten**

---

<sup>1</sup> Vgl. *Martin Heidegger Was ist Metaphysik?*, zitiert nach: *Ders.*, Wegmarken. Frankfurt 1967, 211.

<sup>2</sup> Vgl. *Ludwig Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophisch Abhandlung, Nr. 7, zitiert nach der Ausgabe von *G.E.M. Anscombe / R. Rhees: Ludwig Wittgenstein*, Schriften I. Frankfurt 1969, 26-83.

Meine persönliche Beschäftigung mit dem Nichts geht konkret auf meine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Keiji Nishitani<sup>4</sup> und seinem Schülerkreis zurück. Ich nenne einige Namen, die im Hintergrund meiner weiteren Ausführungen stehen und die in meiner Studie *Absolutes Nichts* eine besondere Rolle spielen<sup>5</sup>. Masao Abe (1915-2006), Shizuteru Ueda (geb.1926), Eiko Hanaoka-Kawamura (geb. 1938). Es geht aber vor allem um den „Sensei“, den „Meister“. Er hat mir wie Ueda und Hanaoka-Kawamura den Sinn für die Verflochtenheit der Nichts-Frage mit abendländischem und asiatischem Denken eröffnet<sup>6</sup>.

In einem Aufsatz *Mein philosophischer Ausgangspunkt* gibt Nishitani Einblick in die Anfänge seines eigenen Denkens<sup>7</sup>:

„Ehe ich mein philosophisches Studium als Schüler Nishidas begann, hatten Nietzsche und Dostojewski, Emerson und Carlyle und auch die Bibel und Franz von Assisi für mich die stärkste Anziehungskraft. Unter den japanischen Dingen liebte ich am meisten Natsume Sōseki und Bücher wie die buddhistischen Gespräche von Hakuin und Takuan. In all diesen vielfältigen Interessen hat mich ständig, glaube ich, ein grundlegendes Anliegen beschäftigt. . . . Im Zentrum dieses Wirbels lauerte der Zweifel über das wahre Sein des Selbst, etwas wie der buddhistische ‚Große Zweifel‘ oder *taigi*. So begann ich bald dem Zen Beachtung zu schenken.“

Hier werden sie genannt, die Lehrer des Westens und des Ostens: der Philosoph Nietzsche, aber dann Literaten wie Dostojewski und Natsume Soseki, vor allem aber die religiösen Hintergründe, die Bibel und schon früh Franz von Assisi aus dem Christentum und Hakuin und Takuan aus dem japanischen Zen-Buddhismus.

Prägend waren für Nishitani aber sein philosophischer Lehrer, der Gründer der Kyōto-Schule Kitarō Nishida (1870-1945) und in

---

3 Vgl. *Hans Waldenfels*, Am Rande des Abgrunds, in *C. Heil / P. Petzel / K. Wenzel* (Hg.), Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz-Robert Schlettes. Ostfildern 2011, 223-233; Nachdruck in *Hans Waldenfels*, Rückwärts blickend vorwärts schauen. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft (Begegnung Bd. 25). Paderborn 2016, 82-94.

4 Vgl. *Hans Waldenfels*, In Erinnerung an „Sensei“ Keiji Nishitani (1900-1990), in *Ders.*, Rückwärts (A. 3) 317-322.

5 Das Buch ist 1976 erstmals in Freiburg erschienen, hatte drei Auflagen und wurde ins Englische, Japanische und Koreanische übersetzt. 2013 erschien eine durch ein Vorwort und ein neues Schlusskapitel erweiterte Neuausgabe in der Reihe: Begegnung Bd. 19 in Paderborn, die 2017 ins Rumänische übersetzt wurde. Wir zitieren das Buch nach der Neuauflage von 2013.

6 Abgesehen von dem in A. 5 genannten Buch sind meine Überlegungen in meinen Büchern: Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog. Mainz 1982 zu beachten, sodann der Teil II. Der uns fremde Buddhismus in: Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II (= Begegnung Bd. 5). Bonn 1997, 165-331.

7 Zitiert nach *Hans Waldenfels*, Nichts (A. 5) 72.

Deutschland Martin Heidegger. Nishida war nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Zen-Erfahrung ein Lehrer der „reinen Erfahrung“, sprach aber dann vom „absoluten Nichts“ auf eine Weise, dass es in seiner reinen Negativität aufsprang.

Es verwundert nicht, dass die persönliche Bekanntschaft mit Martin Heidegger zu einer Vertiefung des Nishitanischen Denkens führte. Nishitani wusste um die Stationen in Heideggers Biographie, um seine kurze Mitgliedschaft im Jesuitenorden, um sein anfängliches Studium der katholischen Theologie in Freiburg, dann seine Beziehung zu Bultmann und zur Marburger Theologie. Beide Denker trafen sich im Interesse an Nietzsche, ganz allgemein an der Sprache, aber nicht zuletzt auch an der Rheinischen Mystik. Nishitanis Überlegungen zum Nichts sind folglich vor einem sehr breit gefächerten Hintergrund geführt. Gegen Ende seines Lebens konnte er seine Einstellung zu Philosophie und Religion wie folgt beschreiben<sup>8</sup>:

„Ich bin mit keiner Religion, wie sie ist, zufrieden, und ich spüre auch die Grenzen der Philosophie. So habe ich mich nach langem Zögern entschieden und bin heute ein werdender Buddhist geworden. Einer der Hauptgründe für diese Entscheidung war – so merkwürdig es klingen mag –, dass ich den Glauben des Christentums nicht annehmen konnte und doch auch nicht in der Lage war, ihn abzulehnen. Was das Christentum angeht, so kann ich nicht mehr als ein werdender Christ werden. ... Wenn es um den Buddhismus geht, so kann ich den Buddhismus annehmen als ein werdend gewordener Buddhist ... und von diesem Standpunkt aus kann ich zur selben Zeit ein werdender (nicht gewordener) Christ sein. Insofern als ich Buddhist bin, kann ich kein gewordener Christ sein.“

Soviel ist damit klar: Es reicht nicht aus, die Frage des Nichts rein gefühlsmäßig aus unserem Alltagsempfinden anzugehen. Das Nichts ist nicht einfach der Gegensatz zu dem, was ist, und damit das Nicht-Seiende. Vielmehr zeigt sich, dass bei einer Ausweitung der Frage nach dem Nichts in den interkulturellen Raum sich weitere Perspektiven ergeben. Dazu gehört vor allem die Tatsache, dass es nicht ausreicht, das Nichts philosophisch zu reflektieren, sondern vielmehr müssen wir uns auch dem theologischen, besser: dem religiös-spirituellen Raum, genauer dem mit „Mystik“ angesprochenen Bereich zuwenden.

### **Mystik als Wahrnehmung der Wirklichkeit.**

„Mystik“ ist seinerseits ein ambivalenter religionswissenschaftlich-theologischer Begriff. Lange Zeit bezeichnete er weniger allgemein menschliche Erfahrungen als marginale Erfahrungen wie Visionen,

---

<sup>8</sup> Zitiert nach *Hans Waldenfels*, *Gottes Wort* (A. 6) 189; auch *Nichts* (A. 5) 239f.

Auditionen u.ä., die den meisten Menschen fremd sind. Karl Rahner hat zu seiner Zeit einen neuen Zugang zur Mystik eröffnet, indem er formulierte<sup>9</sup>:

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“

Nach Rahner betrifft „Mystik“ jeden religiösen Menschen in der Grundlegung seines Glaubensvollzugs, keineswegs nur Christen. Der Glaube ist aber dann nicht primär geprägt von intellektuellen Einsichten und Bekenntnisformeln, sondern von den ganz gewöhnlichen „Erfahrungen“, die der Mensch in seinem alltäglichen Leben macht.

„Erfahrung“ darf aber nicht einseitig verstanden werden. Der Begriff ist aktiv und passiv zu verstehen<sup>10</sup>. Wir „machen“ Erfahrungen aktiv, indem wir z.B. experimentieren. Wir machen aber auch passiv „Erfahrungen“, die sich einfach ereignen, die an uns geschehen, uns in unserem Leben widerfahren. In diesem Sinne erleben wir glückliche Stunden, doch vielleicht noch mehr Leid, stehen wir vor Unwegsamkeiten, an Abgründen, fühlen wir uns einsam, verlassen und leer. Weil wir leibhafte Wesen sind, wollen alle diese Erfahrungen, die positiven und die negativen, sich äußern, sie drängen in die Sprache, und so kommt es zu Äußerungen der Freude und des Dankes, zu Schreien und Klagen, zu Äußerungen der Verzweiflung.

Stärker als die wissenschaftliche Theologie haben solche Erfahrungen auch tiefe Spuren im Leben von Papst Franziskus hinterlassen, so dass es ihm leichtfällt, von Mystik zu reden<sup>11</sup>. Mit Johann Baptist Metz können wir bei ihm von einer „Mystik der offenen Augen“ sprechen<sup>12</sup>. In einer Zeit, in der Kritik an ihm sich gerade auch in Deutschland zeigt, tut man gut daran, auf das zu achten, was er zu den menschlichen Erfahrungen spirituell und pastoral zu sagen weiß.

---

<sup>9</sup> Karl Rahner, Schriften zur Theologie VII 22f. (= Sämtliche Werke 23, 39f.), dazu Hans Waldenfels, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft. Paderborn 2008, 85f.

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlicher Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn 2005, 160-167.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hans Waldenfels, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen. Paderborn 2014, 37-51.

<sup>12</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht. Hg. von Johann Reikerstorfer. Freiburg 2011.

Wie gesagt: Erfahrungen drängen zu Äußerungen. Diese können sprachlich oder non-verbal, also nicht-sprachlicher Art sein. Sind sie sprachlicher Art, sind sie aber kaum wissenschaftlicher Art. Papst Franziskus zeigt eine gewisse Sympathie für den französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925-1986), der in seiner *Mystischen Fabel* der Sprache der Erfahrenen nachgegangen ist<sup>13</sup>. Im Wort „Fabel“ steckt das lateinische Wort *fari*, das uns aus der Sprachlosigkeit des *infans*, des unmündigen Kindes geläufig ist. De Certeau sucht angesichts der Entzauberungsthese Max Webers und den Beschäftigungen mit der säkularen, von Gott befreiten Welt, - einer Welt also, in der Gott zumindest abwesend zu sein scheint, jedenfalls nicht mehr vorkommt, - Gott auf dem Weg der Versprachlichung „mystisch“ genannter Erfahrungen zu entdecken. Dabei findet er Ansatzpunkte bei Narren und deren Narrheiten, also bei Randfiguren der Geschichte, die in einer Zeit rationaler Selbstsicherheiten und bei der Arroganz vieler hochgebildeter Intellektueller höchstens marginal wahrgenommen werden.

Inzwischen gibt es vom polnischen Philosophen Leszek Kolakowski<sup>14</sup> über de Certeau zum Berliner Kommunikationswissenschaftler Norbert Bolz<sup>15</sup> u.a. längst eine neue Phalanx Suchend-Erkennender. De Certeau ist davon überzeugt, dass sich in einer Zeit, in der sich viele für die Transzendenz verschließen, über die Mystiker Wege zu einer neuen Sprache erschließen lassen, in denen das Unsagbare zu Gehör kommt. Er erläutert das an zahlreichen Gestalten des 16./17. Jahrhunderts.

Im Hinblick auf die Kyōto-Schule sind vor allem die vielfältigen Arbeiten des Schweizer Literaturwissenschaftlers Alois Maria Haas bedeutsam, der im Hinblick auf den Fernen Osten viel von Shizuteru Ueda gelernt hat<sup>16</sup>.

Wenn wir aus der Perspektive der Mystik das Nichts in den Blick nehmen, geht es, zumal wenn wir uns nicht auf die abendländische Sprachwelt beschränken, weniger um den Gegensatz von Sein und Nicht-Sein als um „Stichworte“ wie Leere, das Abgründige, die Weite, Finsternis und Licht. Wir sprechen bewusst nicht von „Begriffen“, da es bei den genannten Stichworten um mehr als um „Begriffe“ geht. Vielfach verbinden sich mit ihnen bildhafte Vorstellungen, obwohl sie Bildloses zu

---

13 Vgl. *Michel de Certeau*, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Frankfurt 2010; vgl. dazu *Hans Waldenfels*, Rückwärts (A. 3) 35-38.

14 Vgl. *Leszek Kolakowski*, *Der Priester und der Narr*, in *Ders.*, *Der Mensch ohne Alternative*. München 1967, 224-252; *Ders.*, *Falls es keinen Gott gibt*. München – Zürich 1982.

15 Vgl. *Norbert Bolz*, *Das Wissen der Religion*. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen. Freiburg 2008.

16 Vgl. vor allem *Alois Maria Haas*, *Gottleiden – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt 1989; *Mystik als Aussage*. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt 1996; *Mystik im Kontext*. München 2004.

bezeichnen suchen und Versuche sind, das, was sich dem im Begriff Begriffenen entzieht, zu beschreiben und so letztlich Annäherungen an das Unbegreifliche sind<sup>17</sup>. So gehört zur Leere die Fülle und das Vollkommene, zum Abgründigen, das was Halt schenkt, zur Finsternis, wie gesagt das Licht, zur Trockenheit das lebenspendende Wasser, zur Enge der Erde die Weite des Himmels. Das zeigt sich, wenn wir bewusst auch den Buddhismus in die Betrachtung einbeziehen.

### **Blick Richtung Buddhismus**

Die Auseinandersetzung mit europäischem Denken war für Keiji Nishitani ein Grund, sich noch entschiedener seinem heimatlichen religiösen Wurzelgrund zuzuwenden; das aber war der Buddhismus in der Form des Zen-Buddhismus. Diese Hinkehr zum Buddhismus zeigt sich bei ihm nicht zuletzt darin, dass an die Stelle der Rede vom absoluten Nichts (jap. *zettai mu*) immer mehr die Rede von der „Leere“ (jap. *kū*) tritt.

Um die „Leere“ zu verstehen, müsste man sich auf die Geschichte des Buddhismus einlassen, der inzwischen auch in Zentral-Europa zu wirken beginnt<sup>18</sup>. Nur wird das leider in Ländern, in denen der Islam als Bedrohung der europäischen Kultur und ihres weltweiten Führungsanspruchs empfunden wird und tiefgreifende Ängste erzeugt, kaum wahrgenommen. Teilweise hat das auch damit zu tun, dass die christlichen Kirchen sich vor allem als gesellschaftlich privilegierte Organisationen in der Krise befinden, während der Buddhismus mit relativ schwachen organisatorischen Strukturen in einer mehr und mehr medienbeherrschten Welt weniger in Erscheinung tritt. Dafür sind aber die praxisorientierten Angebote auf ihre Weise hintergründig längst wirksam.

Vielleicht ist es hilfreich, wenn ich hier einige Punkte einfüge, die ich in der Neuauflage meines Buches *Absolutes Nichts* benannt habe:

*Erstens*: Die Zeit, in der man den Buddhismus nicht zu den Religionen zählte, sondern als Philosophie oder praxisbezogenes ethisches System zu verstehen suchte, ist vorüber. Der Buddhismus gehört als Heil versprechender Weg, der grundsätzlich ohne Rücksicht auf soziale Herkunft, Geschlecht, Rasse und Nation allen Menschen offen steht, zu den Weltreligionen. Wichtig ist dabei, dass wir die Religion weniger als eine Organisation verstehen, sondern als einen Weg, den es zu gehen gilt. Auch die Kirchen täten gut daran, sich weniger als privilegierte Organisationen zu verstehen, sondern als spirituelle Wege und folglich „Religion“ durch „Religiosität“ und „Spiritualität“ zu ersetzen. Tatsächlich

---

17 Vgl. dazu mein Buch: *An der Grenze des Denkbaren, Meditation - Ost und West*. München 1988..

18 Vgl. *Werner Höbsch*, *Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland* (Begegnung Bd. 20). Paderborn 2013. .

wird in der heutigen Gesellschaft fast inflationär von „Spiritualität“ gesprochen. Das wirkt auf das Verständnis von Religion zurück.

*Zweitens:* Inhaltlich war das Verständnis von Religion lange mit der Vorstellung Gottes oder personifizierter Gottheiten verbunden. Wo solche Vorstellungen fehlten, konnte es sich folglich nicht um Religion handeln. So nannte Helmut von Glasenapp den Buddhismus in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts paradoxerweise noch eine „atheistische Religion“. Wo immer aber ein Unverfügbares anerkannt wird, über das nicht wieder sprachlich oder anderweitig verfügt werden kann, und wo dieses mit dem menschlichen Heil und der Vollendung des Menschen zu tun hat, ist es nicht mehr zulässig, den Begriff „Religion“ einfach zu vermeiden.

*Drittens:* Unbestritten spielt die verneinende Sprache im interreligiösen Bereich heute wieder eine verstärkte Rolle. Die negative Theologie, selbst eine negative Philosophie findet Beachtung, wo der Mensch an die Grenzen seiner Möglichkeiten stößt. Das „nicht“ und darin das Nichts, die Leere, die Sinnlosigkeit werden existentiell zur Erfahrung. Die Beschäftigung mit der Negativität kann sich aber nicht in theoretisch-spekulativen Erörterungen und Sicherungen bietenden Unterscheidungen erschöpfen, sondern ruft nach praktischer Bewältigung.

*Viertens:* In einer Zeit, in der das positive Faktenwissen quantitativ in jedem Augenblick wächst, öffnet sich bei vielen Suchenden und Fragenden erneut der Sinn für die Kultur des Wahrnehmens. der Ästhetik im ursprünglichen Sinne, für Sehen und Hören, auch für das Schmecken und Riechen, für die Achtsamkeit, für das Lassen, in diesem Sinne für das Nicht-Tun und die Kultur des Schweigens. Man spricht von Meditation und Kontemplation und ahnt, dass der rastlos tätige und sich allein den technischen Möglichkeiten anvertrauende Mensch, der nicht mehr umfassend wahrnimmt und nicht auf die Verbindung von Leib, Seele und Geist sowie auf den Zusammenhang von Vernunft/Verstand, Wille und Gefühl achtet, irgendwie ein halbiertes Mensch ist und ein verkürztes Leben führt<sup>19</sup>. Entsprechend viele Menschen der westlichen Welt suchen in Asien, seinen Kulturen, Religionen und Lebensgestaltungen die in der Breite des Volkes verloren gegangene Aufmerksamkeit für das ganze Menschsein wieder.

## **Das Mu-Kōan**

An dieser Stelle bietet es sich an, Richtung Zen-Übung zu schauen. Denn Zen-Übenden begegnet das Nichts in einer der grundlegenden Übungen, die Zen-Meister ihnen vorschlagen. Es geht um ein sogenanntes Kōan, eine kurze Erzählung, die in ihrer Paradoxität zum

---

<sup>19</sup> Vgl. *Hans Waldenfels*, Halbiertes Menschsein?. In *Ders.*, Rückwärts A. 3) 95-108.

Nicht-Denken und damit auf den Weg der Erleuchtung führen soll: das Mu-Kōan aus der Sammlung des chinesischen Meisters Wumen (1184-1260), jap. *Mumonkan*<sup>20</sup>:

„Ein Mönch fragte Joshu (chin. Chao-chou) in allem Ernst: ‚Hat ein Hund die Buddha-Natur oder nicht?‘ Joshu sagte: ‚MU.‘“

Wu-mens Kommentar dazu lautet:

„Dann lass deinen ganzen Körper mit seinen 360 Knochen und Gelenken und seinen 84 000 Poren zu einem Klumpen des Zweifels werden und versenke dich mit aller Kraft in dieses ‚MU‘! Dahinein konzentriere dich ohne Unterlass bei Tag und bei Nacht! Doch verstehe es nicht als ‚nichts‘, auch nicht als ‚seiend‘ oder ‚nichtseiend‘! Wie eine in Hast verschluckte, rotglühende Eisenkugel muss es sein, die du versuchst, wieder zu erbrechen – aber vergeblich. Alle illusorischen Gedanken und Gefühle, die du bislang gehätschelt hast, musst du austilgen. Nach geraumer Zeit solchen Übens wird MU zur Reife kommen. Und Innen und Außen werden auf natürliche Weise eins sein. Du wirst dich fühlen wie ein Stummer, der einen Traum gehabt hat. Sprachlos kennst du ihn nur für dich selbst.

Letztlich wird MU dann aufbrechen, den Himmel in Erstaunen setzen und die Erde erschüttern. Es wird sein als hättest du das große Schwert des Generals Kan an dich gerissen. Triffst du einen Buddha, wirst du ihn töten. Begegnest du einem Patriarchen, wirst du ihn töten. Selbst an der Scheide von Leben und Tod wirst du dich der großen Freiheit erfreuen. In den sechs Bereichen des Daseins und vier Weisen des Geborenwerdens wirst du im Samadhi unschuldigen Spielens verweilen.“

Das japanische MU, das hier unübersetzt bleibt, wird im Deutschen meistens mit „nichts“ wiedergegeben. Es ist aber kein Begriff, über den es nachzudenken gilt. Vielmehr soll das Wiederholen des MU dazu führen, dass der Übende in einen Zustand des Nicht-Denken, nicht des Nichts-Denken gelangt (der Japaner unterscheidet hier sprachlich sehr genau zwischen *fu-shiryō*, das, worüber man nicht denken kann, und *hi-shiryō*, Denken, das kein Denken ist<sup>21</sup>). Im Sinne der Schwert-Metapher wäre MU besser als operatives Nein zu übersetzen: „nicht-“.

Wie weit sich hier der Horizont weitert, ließe sich leicht am Reichtum der japanischen Sprachverbindungen im Umfeld von *mu* und *kū* aufzeigen, was hier nicht geschehen kann<sup>22</sup>. Wir begnügen uns damit, auf den

20 Zitiert nach *Mumonkan Die torlose Schranke: Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung*. Kommentiert von *Yamada Koun Roshi*. München 1989, 29f.

21 Vgl. *Hans Waldenfels*, Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis, in *Ders. Gottes Wort* (A. 6) 239-264, v.a. 252; vgl. ebd. 235-238.

22 Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, Nichts (A. 5) 96f.



Zusammenhang von Nichts (jap. *mu*) und Leere (jap. *kū*) hinzuweisen. Das sino-japanische Wort *kū* hat die Grundbedeutungen „Öffnung, leerer Himmel, Horizont, Weite und Leere“, dann auch „Leere, Vakuum, Leersein“ - räumlich und moralisch. Gleiches gilt für die japanische Lesart von *kū sora*: Himmel, Himmelsgewölbe, Luft.

### **Mu – anātman - śūnyatā**

In seinem Ursprung ist der Buddhismus bekanntlich eine Gegenbewegung gegen den in seiner indischen Heimat verbreiteten Hinduismus. Wer sich daher mit ihm auseinandersetzen will, kommt nicht umhin, sich auf die Kosmologie, darin die Anthropologie, aber auch die Götterwelt des Hinduismus einzulassen, um zu verstehen, wie der Buddhismus sich in Praxis und Reflexion davon abgesetzt hat. Das kann hier nicht geschehen. Doch so viel muss klar sein: Die Gründergestalt, der Buddha, verkörpert in seiner Existenz auf einzigartige Weise das große Nein, die Negation, aber eine Negation, ein Nein, das in der Erleuchtung aufgeht. Denn nur als der Erleuchtete ist der Buddha die erste der drei Kostbarkeiten, zu denen sich der Buddhist bekennt<sup>23</sup>.

Historisch ist Siddhartha Gautama Shakyamuni ein im 6. vorchristlichen Jahrhundert am Fuße des Himalaya im Nordosten Indiens geborener Fürstensohn, der Frau und Kind verlässt und die radikale Hauslosigkeit wählt. Mit seiner Erleuchtung erwacht er zur vollen Wirklichkeit wird er der Buddha, dessen Existenz dann reines Mitleiden und Leuchten für die unerleuchtete leidgeprüfte Welt ist. Als solcher personifiziert er das radikale Loslassen in die Ichlosigkeit.

Ohne auf die subtilen Überlegungen einzugehen, die sich in der Geschichte des Buddhismus und seiner „Fahrzeuge“ entwickelt haben, begnügen wir uns mit dem Hinweis auf einen Grundbegriff, der einen Schlüssel zum Verständnis des Buddha-Weges darstellt: das Sanskrit-Wort *an-ātman*. Es verneint *ātman*, an dessen Übersetzung sich die westliche Wissenschaft bis heute abarbeitet. *Ātman* ist einer der indischen Grundbegriffe, deren Übersetzungen von „Substanz“ über „Seele“ zu „Selbst“ und „Ich“ reichen; das Wort umgreift folglich anthropologisch die menschliche Person. Alle vorgeschlagenen Übersetzungen von *anātman* betreffen als Entsprechungen der Verneinung von *ātman* folglich im abendländischen Raum Philosophie und Psychologie und damit das Verständnis des Menschen.

Die japanische Übersetzung von *anātman* lautet *muga*, *mu* = nicht + *ga* = ich, selbst. Der Begriff lässt im Deutschen eine doppelte Übersetzung zu. Spekulativ bietet sich die Übersetzung „Nicht-Selbst“, „Nicht-Ich“ an.

<sup>23</sup> Vgl. dazu ausführlicher in *Hans Waldenfels*, *Faszination des Buddhismus*. Zum christlich-buddhistischen Dialog. Mainz 1982, 11-24.

Doch für den praktisch-ethischen Vollzug von *muga* kommt genauso „Selbst-Losigkeit“ in Betracht. In dem japanischen Begriff begegnen sich somit die meditative Praxis bzw. das menschliche Verhalten und das reflektierende philosophische Denken.

Keiji Nishitani hat, wie gesagt, die erneute Kehre zur meditativen Praxis in seinem späteren Leben nicht zuletzt darin zum Ausdruck gebracht, dass er das „absolute Nichts“ (jap. *zettai mu*) weithin durch „Leere“ (jap. *kū*) ersetzt hat. *Kū* geht in seinem Ursprung letztlich auf das Sanskrit-Wort *śūnyatā* zurück, das seinerseits vor allem mit einem indischen Weisen im Übergang vom 2. zum 3. nachchristlichen Jahrhundert in Verbindung gebracht wird: mit Nāgarjunā<sup>24</sup>. Karl Jaspers zählt ihn zu den großen Philosophen der Weltgeschichte. Doch Nāgarjunā war zugleich ein Mann der meditativen Praxis, der die „Leere“ nicht nur spekulativ bedacht und beschrieben hat, sondern der sie vor allem gelebt hat. Im Sinne des heutigen Verständnisses von Mystik ist er als Mystiker anzusprechen.

Ohne auf seine Lehren näher einzugehen, kann man seinen Standpunkt mit den Worten Frederick Strengs, der sich nachdrücklich mit Leben und Werk des großen indischen Weisen befasst hat, so zusammenfassen<sup>25</sup>:

„Leere ist nicht-substanzhaft und nicht-wahrnehmbar. So wie ‚Nicht-Substanzialität‘ keine Nicht-Existenz besagt, sondern verneint, dass Dinge in sich wirklich sind, so bedeutet ‚Nicht-Wahrnehmbarkeit‘ nicht einen Zustand des Unbewusstseins; eher dient sie dazu, die Neigung zu hemmen, Phänomenen dadurch Substanz zu verleihen, dass man ihnen Begriffe beilegt. Daher ist die ‚Leere‘ selbst leer sowohl im ontologischen wie im epistemologischen Sinne: ‚sie‘ ist leer von jeglichem selbstgenügsamem Sein und jenseits der beiden Bestimmungen ‚leer‘ und ‚nicht-leer‘.“

Streng bringt damit auf eigene Weise die Ambivalenz dessen zum Ausdruck, was wir als „absolutes Nichts“ bezeichnen. Will man es verstehen, muss man sich nochmals von ihm lösen. Es geht um das Sagen des Unsagbaren, selbst um ein Leer-werden von der Leere, um die „Erfahrung der Nicht-Erfahrung“<sup>26</sup>.

### **Śūnyatā und Kenose**

Śūnyatā, die Leere, hat aber zugleich eine ganz neue Bedeutung erlangt, wo es in das Gespräch mit dem Christentum eingebracht wird.

<sup>24</sup> Vgl. zu Nāgārjuna und seiner Lehre *Hans Waldenfels*, *Nichts* (A.5) 32-44.

<sup>25</sup> *Frederick J. Streng*, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*. Nashville, NY 1967, 80 (eigene Übersetzung).

<sup>26</sup> Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, *Gottes Wort* (A. 6) 233-238.

Denn im Christentum die „Leere“ keineswegs unbekannt<sup>27</sup>. Sie ist vielmehr ein zentraler *meeting-point* im interkulturell-interreligiösen Dialog. Dafür steht eine Stelle im Philipperbrief 2, 5-8:

„Solche Gesinnung habt untereinander, wie sie auch in Christus Jesus war. Er, der in Gottesgestalt war, erachtete das Gottgleichsein nicht wie ein Beutestück, sondern er entäußerte sich (griech. *ekenōsen heauton*), nahm Knechtsgestalt an und war den Menschen gleich. In seiner äußeren Erscheinung als ein Mensch erfunden, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tode am Kreuz.“

Was hier mit „Entäußerung“ wiedergegeben ist, lautet wörtlich: „Er machte sich selbst leer“, „er entleerte sich selbst.“ Damit kommt die Stelle der Sicht des japanischen Zen-Meisters sehr nahe.

Nishitani verbindet die christliche Kenose mit der nicht-unterscheidenden Liebe Gottes, wie sie in der Bergpredigt zur Sprache kommt, wo wir aufgefordert werden, unsere Feinde zu lieben, wie Gott seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,44f.). In seinem Werk *Was ist Religion* schreibt Nishitani<sup>28</sup>:

„Was ist die nicht-unterscheidende Liebe (oder *agapē*), die auch den Feind liebt? Sie ist, kurz zu sagen, das ‚Sich-Leer-machen‘. Im Falle Christi heißt dies, Menschen anzunehmen und mehr noch, zum Knecht zu werden – und zwar in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Der Ursprung seines ‚Sich-Leer-Machens‘ (*ekkenōsis*) ist in Gott. Es ist Gottes Liebe, die sogar dem Sünder vergeben will, der sich gegen ihn gewandt hat. Diese vergebende Liebe ist Ausdruck der ‚Vollkommenheit‘ Gottes, der Gute und Böse gleichermaßen umfängt. Daher kann man sagen, dass das, was mit ‚Sich-Leer-gemacht-Haben‘ gemeint ist, in Gott selbst beschlossen ist. In Christus wurde die *ekkenōsis* darin Wirklichkeit, dass er, der die Gestalt Gottes hatte, die Gestalt des Knechtes annahm; in Gott ist sie schon in seiner ursprünglichen Vollkommenheit gegeben. Das heißt: Die Tatsache, dass Gott Gott ist, enthält wesentlich sein ‚Sich-leer-Gemacht-haben‘. Im Falle Christi ist es eine Tat, die er vollbracht hat. Im Fall Gottes ist es seine ursprüngliche Natur. Was *ekkenōsis* für den Sohn ist, ist *kenōsis* für den Vater. Im Osten würden wir von *anātman* oder *muga* sprechen.“

## Zwischen Reflexion und Praxis

<sup>27</sup> Vgl. dazu ebd. 204-220: auch *Alexander Hoffmann*, *Kenosis* im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Bonn 2008.

<sup>28</sup> *Keiji Nishitani*, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982,

Hier ergibt sich eine Vielzahl von Fragen, von denen viele immer noch auf eine Antwort warten. Man kann fragen, ob die westliche Philosophie nicht viel zu lange viel zu viel gewusst hat, wo sie doch mit Thomas von Aquin hätte bekennen müssen:

„Dies ist das Äußerste menschlicher Gotteserkenntnis: zu wissen, dass wir Gott nicht wissen.“ (*De Pot.* 7,5 ad 14)

Oder:

„Wir können nicht fassen, was Gott ist, wohl aber, was er nicht ist und auf welche Weise die anderen Wesen sich von ihm unterscheiden.“ (*Contra Gentiles* I,30)

Oder:

„Die Tatsache, dass wir von Gott wissen, was er nicht ist, steht in der göttlichen Wissenschaft an der Stelle der Erkenntnis, was er ist; denn wie eine Sache sich der anderen unterscheidet durch das, was sie ist, (so geschieht es hier) dadurch, dass man weiß, was sie nicht ist.“ (*In Boeth. de Trin.* 2,2 ad 2)<sup>29</sup>

Bei Nishitani gehört zur Frage nach dem Nichts auch die Frage nach der Person. Dabei vertritt er auf der einen Seite wie wenige asiatische Denker, dass das Person-Sein eine der höchsten Aussagen über den Menschen und seine Würde und Größe darstellt. So sagt er<sup>30</sup>:

„Mensch als Person (jap. *jinkaku*) ist zweifellos die höchste Idee vom Menschen, die bisher konzipiert wurde. Dies gilt auch für die Idee von Gott als ‚Person‘. Seit in der Neuzeit die Subjektivität mit ihrem Selbst-Bewusstsein in den Vordergrund getreten ist, ist die Idee des Menschen als eines personalen Wesens etwas Selbstverständliches geworden.“

Er fragt aber dann weiter:

„Ist aber die bislang vorherrschende Weise, über ‚Person‘ nachzudenken, die wirklich einzig mögliche?“

Die Frage ist, ob das Verständnis von Person, das hinter Descartes‘ betonter individueller Egozentrik in seinem *Cogito, ergo sum*, „Ich denke, also bin ich“, steht, das einzig mögliche ist. Das aber muss man verneinen. Den Asiaten ist diese Sicht weithin fremd. Ihre Sicht vom Menschen und allem Lebendigen ist vielmehr geprägt durch ein starkes Gefühl des „*In-Between*“, also der Interrelationalität, des Auf-einander-bezogen-Seins, des Lebens in und mit allen Lebewesen in der Welt<sup>31</sup>.

---

29 Zum Umgang mit der Gott-Frage *Hans Waldenfels*, Gott . Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Leipzig <sup>2</sup>1997; Zitate: 100f.

30 *Keiji Nishitani*, Religion (A. 26) 130.

31 Vgl. meine Dharmaram Lectures in Bangalore 2011: *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue*. Dharmaram Papers. Bangalore 2011.

Von Hans Fischer-Barnicol wissen wir, dass das bekannte Wort des Paulus im Galaterbrief 2,20: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ für Nishitani zum Kōan geworden ist. Er erzählt, wie Nishitani die ihm befreundeten Theologen in Basel und Marburg gefragt habe<sup>32</sup>:

„Bei Paulus finde ich einen Ausspruch, den ich – vom Zen-Buddhismus her – nur allzu gut zu verstehen glaube; er sagt da, er habe den Tod erlitten... ‚Nicht ich lebe, Christus lebt in mir.‘ Das leuchtet mir ein – nur darf ich Sie fragen: Wer spricht da?“

Auf diese Frage sind die europäisch-christlichen Gelehrten Nishitani die Antwort schuldig geblieben.

Wichtiger als die theoretischen Reflexionen, zu der auch die Frage nach dem Nirvāna gehört<sup>33</sup>, ist aber, dass die Frage nach Nichts und Leere ganz wesentlich nach Lebenspraxis ruft. Dann aber zeigt sich, dass das Nichts in seiner Radikalität sich nicht in reiner Negativität erschöpft. Das zeigte sich schon, als wir bei den verschiedenen sprachlichen Formulierungen immer wieder auf gleichsam bildlose Bildelemente gestoßen sind: die Weite des Himmels, die Luft, den uneinholbaren Horizont. Die unaussprechbare Erfahrung, die das Leben des Buddha bestimmt hat, seine Erleuchtung, sein Erwachen, laden aber dazu ein, abschließend von einer Grundgestalt der Ambivalenz des Nichts zu sprechen, dem Paradox von Finsternis und Licht.

### „Licht des Nichts“

Von Bernhard Welte (1900-1983), dem Freiburger Religionsphilosophen und Freund Martin Heideggers – er hat bekanntlich dessen Grabrede gehalten -, gibt es ein kleines Buch mit dem *Titel Das Licht des Nichts*<sup>34</sup>. Das erinnert an Formulierungen wie „*mysterium tremendum et fascinans*“ (Rudolf Otto), „Seliges Geheimnis“ (Karl Rahner) oder „Jenseits des Wortes“ (Hans Urs von Balthasar). Die Rede vom „Licht des Nichts“ aber ist ein Geschenk des Philosophen Wilhelm Weischedel (1905-1975), das dieser kurz vor seinem Tod in folgenden Zeilen niedergeschrieben hat:

„In dunklem Bechergrund  
Erscheint das Nicht des Lichts.  
Der Gottheit dunkler Schein  
Ist so: Das Licht des Nichts.“

Die Dinge passen zusammen: Im durchschnittlichen Bewusstsein des Menschen, zumal angesichts des Todes, ist das Nichts Dunkelheit, Kälte, Abweisung. Erleuchtete wie der Buddha aber lehren: Das „Nichts“

32 Vgl. *Hans Fischer-Barnicol*, Fragen aus Fernost. Eine Begegnung mit dem japanischen Philosophen Nishitani, in *Hochland* 58 (1966) 210.

33 Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, Gottes Wort (A. 6) 282-331.

34 Vgl. *Bernhard Welte*, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1980, 54...

führt ins „Licht“, zur „Erleuchtung“. Dass auch im Hinblick auf die Taufe lange von Erleuchtung gesprochen wurde, ist freilich dem durchschnittlichen Christen längst nicht mehr bekannt (was natürlich auch mit der Kindertaufe zu tun hat). „Erwachen“ zur Erleuchtung aber besagt: Erwachen zum „geschenkte Licht“, Nicht-Verfügen, Über-sich-verfügen-Lassen.

Bernhard Welte fordert in diesem Sinne dazu auf<sup>35</sup>:

„Vertraue dich an, betritt das Bodenlose und Schweigende des Nichts, und glaube: Es trägt: Seine lautlose Macht ist größer, seine Konkurrenz größer gegenüber allem, was sonst groß und mächtig erscheint.“

Was Welte hier eher leise anspricht, ist nichts Anderes als, was der Philosoph Joseph Pieper das „unaustrinkbare Licht“ genannt hat<sup>36</sup>. Und die Nishitani-Schülerin Eiko Hanaoka-Kawamura, die wie ihr Lehrer Zen übt und zugleich getaufte Christin ist – sie wurde bei Helmut Thielicke (1908-1986) in Hamburg promoviert -, übersetzt das absolute Nichts und die Leere mit „absoluter unendlicher Offenheit“<sup>37</sup>. In der Finsternis kommt das Licht durch die Erleuchtung zum Durchbruch. „Durchbruch“ aber ist zugleich ein Wort Meister Eckhards.

Wir leben wirklich in der Ambivalenz zwischen Finsternis und Licht, zwischen Zweifel und Hoffnung. Die Hoffnung aber bleibt innerirdisch, solange uns das „unaustrinkbare Licht“ nicht ausgeht.

## **Auf dem Marktplatz der Welt**

Marktplätze haben ihren eigenen Reiz, auch ihre eigenen Antworten. Nietzsche sucht auf dem Marktplatz zur Mittagszeit mit einer Laterne nach Gott, findet ihn nicht; er schreit sein „Gott ist tot!“ in die Welt.

Auch die berühmte Geschichte *Der Hirt und der Ochs*, in der der japanische ZenMeister Ōtsu Übende in 10 Stationen zum Ziel begleitet, endet auf dem Markt der Welt. Die drei Lobgesänge der 10. Station lauten<sup>38</sup>:

kommt er herein auf den Markt.

<sup>35</sup> Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*. Freiburg 1975, 138.

<sup>36</sup> Vgl. *Joseph Pieper, Werke in acht Bänden*. Bd. 2, Hamburg 2001, 112-152.

<sup>37</sup> Vgl. *Eiko Hanaoka-Kawamura*, *Zen and Christianity. From the Standpoint of Absolute Nothingness*. Kyoto 2008; dazu *Hans Waldenfels, Nichts (A. 5) 243-246*.

<sup>38</sup> Zitiert nach *Koichi Tsujimura / Hartmut Buchner* (Hg.), *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*. Pfullingen <sup>2</sup>1973, 49f.; vgl. dazu *Hans Waldenfels, Gottes Wort (A. 6) 224-228; ders., Nichts (A. 5) 134-137*.

Das Gesicht mit Erde beschmiert,  
der Kopf mit Asche über und über bestreut.  
Seine Wangen überströmt von mächtigem Lachen.  
Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen,  
lässt er jäh die dürren Bäume erblühen.

Freundschaftlich kommt dieser Kerl  
aus einem fremden Geschlecht.  
Bald zeigt sein Gesicht deutlich die Züge des Pferdes, bald des  
Esels.  
Schwingt er einmal den eisernen Stab  
schnell wie der Wind –  
Öffnen sich jäh geräumig und weit Türe und Tor.

Gerad ins Gesicht springt aus dem Ärmel heraus  
der eiserne Stab.  
Bald spricht er hunnisch, bald chinesisches,  
mit mächtigem Lachen auf seinen Wangen.  
Wenn es ein Mensch versteht,  
einem Selbst zu begegnen  
und unbekannt ihm zu bleiben –  
Wird sich weit das Tor zum Palast öffnen.“

Hier begegnet uns in dem Mann auf dem Markt einer der großen Narren,  
der aus dem großen Nein in die Welt kommt und das große Ja  
mitleidsvoll in die leidvolle Welt hineinruft.

War nicht auch Franz von Assisi ein solcher Narr, wenn er sich auf dem Markt von Assisi seiner Kleider entledigte und sie seinem Vater vor die Füße warf und so gleichsam alles losließ?

Interessanterweise endet Keiji Nishitanis Buch *Was ist Religion?* nicht bei Buddha, sondern bei Franz von Assisi. Dieser musste sich wegen eines Augenleidens einer Brennkur unterziehen. Ehe er den glühenden Stab anlegte, machte er über ihn das Zeichen des Kreuzes mit dem Ergebnis, dass das Feuer ihm keine Schmerzen zufügte. Nishitani kommentiert das so<sup>39</sup>:

„Franziskus schlug das Kreuz, um seinen geliebten Bruder Feuer um seine Liebe zu bitten. Der Ort dieser Liebe aber ist, wo er sich selbst leer macht und sich dem Feuer mitteilt, wo das Feuer sich selbst leer macht (d.h. wo es aufhört, Feuer zu sein) und sich ihm mitteilt. Als Franziskus das Kreuzzeichen über dem glühenden Feuer machte, war dieser Ort erschlossen. Und tatsächlich fügte ihm das Feuer keinerlei Schmerzen zu. ...

Das erinnert an das Zen-Wort: ‚Wenn du den tätigen Geist in seiner Zugespitztheit zunichtewerden lässt, ist selbst das lodernde Feuer kühl.‘ ...

Der Heilige und das Feuer traten an der Stelle zusammen, wo das Feuer nicht Feuer und er kein Selbst war. So ist das Feuer wirklich als Bruder begegnet. Bei dieser Art ‚Kommunion‘ war das Feuer in seinem ureigenen Grund, dort, wo ‚Feuer das Feuer nicht verbrennt‘ und ‚Feuer deshalb Feuer ist, weil es nicht Feuer ist‘. Und auch Franziskus war dort wahrhaft in seinem ureigenen Grund als ein ‚Selbst, das ‚Selbst, das nicht Selbst ist‘. Als Franziskus das Feuer mit dem Zeichen des Kreuzes segnete, als er Feuer, Wasser und Wind, Sonne und Mond und

alle anderen Dinge Brüder und Schwestern nannte, ereignete sich da nicht eine Kommunion auf dieser Ebene?“

### **Die Frage „Nichts – was ist das?“**

Wir haben gefragt: „Nichts“ – was ist das? Macht die Frage Sinn, oder ist sie am Ende doch sinnlos? Wir sind sprachbegabte Wesen, und so steht jede mögliche Frage im Raum, und der Frage nach Sinn können wir letztendlich doch nicht ausweichen.

---

<sup>39</sup> Keiji Nishitani, *Religion* (A. 26) 422f.



Bei unserer Frage nach dem Nichts zeigt sich, dass, wo man „Nein“ sagt, das „Ja“ im Hintergrund steht und erscheint und dass, wo man von Dunkelheit und Finsternis spricht, es keinen Sinn machen würde, wenn man keine Ahnung vom Licht hätte. Licht aber ist, auch wenn wir heute über künstliches Licht verfügen, keine menschliche Erfindung. Licht geht uns allen – zumindest hoffe ich das – auch auf, wenn wir uns auf das Nichts einlassen. Jedenfalls eröffnen sich dem, der sich auf das Nichts einlässt, Horizonte und Perspektiven; er erfährt Weite und Tiefe..

Wer sich auf nichts – das Nichts – einlässt, muss am Ende auch das Denken lassen, er muss sich radikal, bis in die Wurzeln hinein, loslassen. Wer sich aber loslässt, so radikal und total, wie er kann, findet zur Gelassenheit, wie die Mystiker sagen. Er ist dann im wahrsten Sinne des Wortes, also auch moralisch-ethisch, selbst-los.

Das trifft sich christlich mit zwei Worten Jesu: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12), und: „Ihr seid das Licht der Welt“ Mt 5,14). Die Buddhisten auf dem Hie-San bei Kyōto sagen: „Wer nur eine Ecke dieser Welt erleuchtet, ist ein Schatz für das ganze Land.“<sup>40</sup> So heißt das letzte Wort nicht „nichts“, sondern Licht, Erleuchtung.

Ich schließe mit den Worten, die schon Bernhard Welte uns mit auf den Weg gegeben hat:

„Vertraue dich an, betritt das Bodenlose und Schweigende des Nichts, und glaube: Es trägt: Seine lautlose Macht ist größer, seine Konkurrenz größer gegenüber allem, was sonst groß und mächtig erscheint.“

---

<sup>40</sup> Vgl. *Hans Waldenfels*, *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, 16