

Religion und Negativität zwischen Ost und West

Christliche Selbstklärungen im Gespräch mit der buddhistischen Religionsphilosophie der Kyoto-Schule

1. Themen, Methoden und Ziele einer Begegnung von Christentum und Buddhismus

Kategoriale und religionstheologische Potentiale für eine gegenwärtiges Christentumsverständnis erwachsen nicht nur aus ideengeschichtlichen und sozialphilosophischen Konstellationen. Angesichts des Umstands, daß in einer durch Verkehr und Kommunikationstechnik zusammenwachsen- den Welt auch die verschiedenen Religionen näher zueinander rücken, avancieren auch Begegnungen von Religionskulturen mit unterschied- lichsten Herkunftsgeschichten zu Knotenpunkten der Vergewisserung, Modifikation oder gar synkretistischen Umformung religiöser Gehalte. So kommt es im Radius der forcierten Begegnungen von Christentum und fernöstlichem Buddhismus zu neuartigen Überlappungen.¹ Auftritte des Dalai Lama erfreuen sich gerade im Westen großer medialer Aufmerk- samkeit. Buddhistische Meditationspraktiken strahlen große Anziehungs- kraft auf christliche Kreise aus. Sie reichen bis in die Kernbereiche der kirchlichen Milieus. Während die frühe Buddhismus-Rezeption von Chris- tentumskritikern wie Schopenhauer und Nietzsche betrieben wurde, ge- winnen buddhistische Formen inzwischen auch bei Intellektuellen aus dem Umkreis des Christentums zunehmende Attraktivität. Dies gibt Anlaß, nach den inneren Motiven der christlichen Buddhismus-Rezeption zu fra- gen. Wie die Attraktivität des Buddhismus zeigt, dürften diese Motive mit inneren Problemen christlich-religiöser Identität und Kultur zu tun haben. Wer sich in ihrem Gefälle auf Begegnungen mit dem Buddhismus einläßt, steht zugleich vor der Herausforderung christlicher Selbstklärungen.

Im Hintergrund des gegenwärtigen Interesses am Buddhismus dürfte – neben manchem Drang zum Folkloristisch-Exotischen² – vor allem die Suche nach nichtkognitiven Frömmigkeitsformen sowie die Ausschau nach einer nichtdoktrinalen Religiosität stehen. Während die Suche nach

¹ Vgl. den geschichtlichen Überblick über die westliche und christliche Buddhismus- Rezeption M. v. Brück u. W. Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfronta- tion, Dialog, München 1997.

² Vgl. hierzu in kritischer und geschichtlicher Darstellung, wenn auch etwas abstän- diger Terminologie: E. Benz, ZEN in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus – Zen- Snobismus, Weilheim 1962.

neuen Frömmigkeitsformen – sie firmieren zumeist unter dem Titel ‚Spiritualität‘ – dadurch mitmotiviert ist, daß die traditionelle kirchliche Religiosität mit hohen Verstehens- und Verbindlichkeitszumutungen einhergeht, bildet vor allem ein tiefes Unbehagen am doktrinalen Gepräge des traditionellen Christentums den Hintergrund von stärker gedanklichen Bemühungen um den Buddhismus. Hierbei rücken zen-buddhistische Formen in den Vordergrund. Die lehrhafte Entfaltung des Christentums steht nicht nur in erheblichem Kontrast zu seinem Charakter als gelebter Religion, sondern sie geht zugleich mit einer metaphysischen Dualisierung von Gott und Welt einher, die zumeist durch eine autoritativ-hierarchische Ordnung von ‚oben‘ und ‚unten‘ mit paternalistischen Gnaden- und Gunstelementen überbrückt wird. Dies liegt quer zum modernen Autonomieprinzip, das sich tief in das gegenwärtige Lebensgefühl eingepreßt hat. Auch wenn das Christentum in seiner protestantischen Gestalt den fiduzialen Herzensglauben ins Zentrum der religiösen Lebensvollzüge stellt, erscheint für viele Zeitgenossen das Fürwahrhalten christlicher Lehrgehalte der Kern der christlichen Religion zu sein. Dies führt in Konflikte mit eigenem Denken und eigenen Überzeugungen. Insbesondere dualistisch-metaphysische Gemälde jenseitiger Welten lassen sich kaum mit diesseits-orientierter moderner Lebenserfahrung zusammenbringen. Daher gewinnen nichtdoktrinale Religionsformen mit existentiell-lebenspraktischer Ausrichtung an Attraktivität. Unter ihnen nehmen buddhistische Traditionen zweifellos einen prominenten Rang ein.

Selbstverständlich gibt es ‚den‘ Buddhismus ebenso wenig wie ‚das‘ Christentum. Die auf den historischen Gautama zurückreichende Weltreligion zeichnet eine nahezu unüberschaubare Vielgestaltigkeit von Schulen und Sekten auf. Darin dürfte sie der Ausdifferenzierung der sich auf Jesus von Nazareth berufenden Weltreligion in verschiedenste Konfessionen, Denominationen und Glaubensgemeinschaften in nichts nachstehen. Dementsprechend gibt es im Christentum wie im Buddhismus eine Fülle unterschiedlichster Frömmigkeitsformen, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Monastisch-asketische Formen stehen neben kultisch-rituellen mit gleichsam magischer Beschwörung des Allerheiligsten. Formen von Gnadenreligiosität existieren neben Innerlichkeitskulturen mit hoher moralischer Ausstrahlung. Beide Religionen haben komplexe Doktrinalsysteme mit entsprechenden Schulstreitigkeiten entwickelt, in beiden Religionen finden sich aber auch verschiedenste starke Gegenbewegungen im Zeichen religiöser Erfahrung. Dementsprechend lassen sich unterschiedlichste Berührungsflächen zwischen beiden Religionskulturen vorstellen, auch wenn sie historisch nicht abgeschieden sein mögen. Gleichwohl sind die Themen einer interreligiösen Begegnung nicht arbiträr. Dies rührt von dem Charakter beider Religionen als ‚Erlösungsreligi-

onen' her. Mag man auch gegen diese oftmals gebrauchte religionswissenschaftliche Klassifizierung gewichtige Einwände erheben – wie etwa den, daß auch das Christentum ein ‚Gesetz‘ kenne und der Buddhismus eine grundsätzliche Immanenzorientierung aufweise –, so berührt dies aber nicht den Sachverhalt, daß beide Religionen um eine *Dynamik des Übergangs* von einem ‚schlechten‘ oder ‚falschen‘ Zustand hin zu einem ‚guten‘ oder ‚wahren‘ kreisen. Im Christentum konzentriert sich diese Dynamik im Übergang vom ‚alten‘ zum ‚neuen‘ Menschen und in der Überwindung eines von Gott abgekehrten, in sich verstrickten und damit von Schuld, Not und Tod bedrohten Menschseins zugunsten eines mit Gott versöhnten, vom Absoluten bejahten Lebens. Im Buddhismus liegt der Erlösungscharakter in der praktischen Hebung des Nichtwissens über den Ursprung permanenten Leidens angesichts des menschlichen Begehrens, das durch sein Bestreben auf die äußerlichen Dinge bezogen ist und gleichwohl aufgrund seines Eingebundenseins in das ‚samsāra‘, den gleichförmigen Gesamtzusammenhang der Dinge, permanente Enttäuschungen erfährt; mit dieser Einsicht verbindet sich das ‚erleuchtende‘ Selbsterwachen als Verlöschen des Selbst solchen Strebens, um das Selbst im ‚Nirwana‘ unter Einkehr in seine Bodenlosigkeit zusammen mit der gleich-gültig gewordenen Ganzheit der Dinge zu gewinnen.

So verschiedenartig die jeweiligen Gestaltungen von Christentum und Buddhismus auch sein mögen: in keiner ist diese Dynamik ganz verschwunden. Die Akzente wandeln sich freilich. Im Theravada-Buddhismus dominiert die Negation der in den Kreislauf des samsāra eingebundenen Existenz und führt zum ‚hauslosen‘ monastischen Leben des Einzelnen nach dem Ideal des ‚arhat‘; im Mahāyāna-Buddhismus ist es zusammen mit dieser Negation noch um deren Verneinung zu tun, womit die Erlösung wieder in die Welt zurückführt und die im erleuchtenden Erwachen erreichte ‚Buddhaschaft‘ in dem ‚bodhisattva‘-Ideal aus Mitleid wieder zurückgestellt wird, bis alle zur Erleuchtung gelangt sind.³ Im ostkirchlichen Christentum kann die Erlösung in der kultischen Hingabe an

³ Vgl. die knappe, aus der in der Kyoto-Schule dominierenden Perspektive des Zen-Buddhismus formulierte Skizze von *Ueda Shizuteru*, Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus, in: Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hg. v. R. Pannikar u. W. Stolz, Freiburg/Basel/Wien 1985, 37-58; hier 45ff. – Im klösterlichen Leben des Zen-Buddhismus dokumentiert sich diese Rückkehr in die Welt in der positiv gewürdigten Lebensform der Arbeit (Samu). Sie steht als dritte Form im Zen-Buddhismus neben den Lebensformen der sitzenden Meditation (Zazen – v. a. aus der Sōtō-Schule stammend), und der Form des paradoxen Gesprächs zwischen Meister und Schüler (v. a. in der Rinzai-Schule gepflegt). In diesem Gespräch gibt der Meister dem Schüler durch semantisch zumeist sinnlose Sprüche bzw. Antworten (kōan) auf seine Fragen pragmatisch zu erkennen, daß der Weg zur Erleuchtung sein eigener sein müsse.

die in den Ikonen präsente Gottheit zelebriert werden; im westkirchlichen Christentum geht es stärker um die Aneignung der göttlichen Erlösungsnade, wobei diese teils in der Teilhabe an der gott-menschlichen Institution der Kirche, teils in der mit bußfertiger Selbstbeurteilung einhergehenden innerlichen Umkehr gesehen wird. Wie auch immer diese groben Typologisierungen zu verfeinern sein mögen: Die Dynamik eines das Selbst betreffenden Übergangs wird hierdurch nicht unterlaufen, scheint sie doch noch durch kultische, institutionelle oder doktrinale Überlagerungen hindurch. Dies zeigt, daß sie in westlichen wie östlichen Religionskulturen tief verankert ist. Offensichtlich gehört sie zum bewußten Leben in seiner religiösen Form hinzu.

Mit der Kritik an einer doktrinalen Religiosität und der inneren Transzendenzdynamik des Übergangs zwischen gegensätzlichen subjektiven Zuständen sind zwei Themenfelder markiert, von denen ein Gespräch von christlichem mit buddhistischem Denken einen fruchtbaren Ausgang nehmen kann. Methodisch sei hierfür der Fokus auf die Religionsphilosophie der sogenannten Kyoto-Schule⁴ gerichtet – also diejenige Tradition fern-östlichen Denkens, die in Verbindung mit der Modernisierung Japans im ausgehenden 19. Jahrhundert europäische und amerikanische Philosophie rezipierte, um vor diesem Hintergrund im 20. Jahrhundert zu einer Ausformulierung zentraler buddhistischer Intuitionen im Medium einer eigenständigen Philosophie bzw. Religionsphilosophie zu gelangen. Im Hintergrund dieses in die Philosophie ‚gedolmetschten‘ Buddhismus stehen die Traditionen des japanischen Buddhismus. Während bei Nishida Kitaro⁵, Nishitani Keji und Ueda Shizuteru der Zen-Buddhismus dominiert, repräsentiert Tanabe Hajime auch Amida-buddhistische Impulse. Der aus der Sōtō- und Rinsai-Schule hervorgegangene Zen-Buddhismus favorisiert als Weg zum Selbst-Erwachen das Eingehen in die innere Leere (kū) ohne Bezug auf ein transzendentes Gegenüber in Gestalt einer Buddha-Gottheit.

⁴ Es ist im Folgenden nicht intendiert, die Kyoto-Schule in philosophiehistorischer Hinsicht zu behandeln. Es werden, unter Konzentration auf Nishida Kitaro (1870-1945), Nishitani Keji (1900-1990), Ueda Shizuteru (*1926) und, gleichsam als ‚anderer Strang‘ der Schule, Tanabe Hajime (1885-1962) statt dessen einige religionsphilosophische Grundmotive herausgearbeitet, die für christliche Selbstklärungen von besonderer Bedeutung sind. Als Gesamtwürdigungen der Kyoto-Schule vgl. *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. 1976; *F. Buri*, *Der Buddha-Christus als Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Bern/Stuttgart 1982; *Ohashi Ryosuke*, *Einführung*, in: *Die Philosophie der Kyoto-Schule – Texte und Einführung*, hg. v. dems., Freiburg/München 1990, 11-45.

⁵ Asiatische Autoren werden im folgenden immer mit vorangestelltem Familiennamen genannt; ausgenommen hiervon sind lediglich Nachweise in den Fußnoten aus Werken, die gemeinsam von Personen aus dem westlichen und östlichen Kulturkreis herausgegeben oder übersetzt sind.

Er gilt darum als der ‚schwerere Weg‘. Demgegenüber stellt der Amida-Buddhismus der Jōdo-Shin-Shu-Schule die Erleuchtung als endgültiges Eingehen in das ‚reine Land‘ vor, in das man durch Amidas Gnade hinübergeführt wird. Da die religiöse Praxis sich auf das rituell-verinnerlichte ‚An-Buddha-Denken‘ (nembutsu) konzentriert, erscheint dieser ‚Weg‘ als der ‚leichtere‘.⁶ Natürlich werden in der Kyoto-Philosophie die jeweiligen buddhistischen Intuitionen in eine gedankliche Form überführt. Dies steht zu der insbesondere im Zen-Buddhismus vorherrschenden nichtdoktrinalen, sondern auf den Lebensvollzug ausgerichteten Grundtendenz in einer strukturellen Spannung.⁷ Diese Spannung wird in der Kyoto-Philosophie lebhaft wahrgenommen. Dies geht mit Reflexionen auf die Möglichkeitsbedingungen einer buddhistischen Philosophie überhaupt einher.⁸ Die Antwort auf diese Frage liegt in einer Philosophie, die „denkende[s] Nicht-Denken“ sein will.⁹

⁶ Vgl. als knappe Einführung in die verschiedenen Schulen japanischer Philosophie L. Brüll, *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt 1989; eine differenzierte Übersicht über die Schulen und Sekten bietet Takakusu Junjirō, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, ed. by Wing-Tsit Chan and Ch. A. Moore, Honolulu, Hawaii 1956.

⁷ Diese Spannung zu doktrinalem Denken ist keineswegs überall im Buddhismus verbreitet; sie ist insbesondere ein wesentliches Merkmal des Zen. Schon deshalb dürfen der Zen-Buddhismus und erst recht nicht seine philosophische Fassung mit ‚dem‘ Buddhismus gleichgesetzt werden. Doch gerade aufgrund dieser Spannung ist das v. a. vom Zen-Buddhismus geprägte Kyoto-Denken für christliche Religionsphilosophie interessant.

⁸ Zen-Buddhistische Philosophie ist mit dem grundlegenden Einwand konfrontiert, daß das Wesen des Selbsterwachens – ‚satori‘ –, das gelegentlich auch mit einer herkunftslosen Erleuchtung parallelisiert wird, gerade allem Denken entgegengesetzt sei (vgl. zur Übersetzung: Yagi Seiichi und U. Luz [Hgg.], *Gott in Japan*, Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, München 1973, 137, Anm. 1). Insbesondere in der Zen-Schule wird wiederholt betont, daß das erleuchtende Erwachen nur als unmittelbare Erfahrung zu fassen sei und folglich alles Verstehen allein durch eigene Meditationspraxis möglich sei. So zutreffend dieser Einwand von der Binnenperspektive des Zen auch ist, so sehr muß sich aber auch ein gedanklicher Zugang öffnen lassen. Denn anderenfalls sieht sich der Zen-Buddhismus dem Mißverständnis ausgesetzt, daß die Erleuchtung psychologistisch als bloß ‚subjektives‘, mithin arbiträres Erlebnis oder gar als therapeutische Technik zur Stärkung des Selbst genommen wird. Gegen solche Mißverständnisse, die in der im Westen modischen Zen-Rezeption verbreitet sind, wird in der Kyoto-Philosophie laufend Einspruch erhoben.

⁹ Ueda Shizuteru, *Das denkende Nicht-Denken, „Zen und Philosophie“* bei Nishida unter besonderer Berücksichtigung seiner Frühphilosophie der reinen Erfahrung, in: *Denkender Glaube* (FS C. H. Ratschow), hg. v. O. Kaiser, Berlin/New York 1976, 331-341. – Einen Hinweis auf die Struktur des ‚denkenden Nicht-Denkens‘ enthält bereits der indirekte Weg zur Erleuchtung, wie in der ‚Lehre‘ des Meisters gegenüber dem Schüler mittels paradox-sinnloser Sprüche (kōan) beschritten wird. Freilich kennt auch die sich in negativer Form explizierende Philosophie keine durchgängige Sinnvernei-

Doch gerade die religionsphilosophische Form dieses buddhistischen Denkens erleichtert wegen des gemeinsamen Mediums den Austausch mit christlichem Denken. Die philosophischen Bezugsgrößen überschneiden sich vielfach, und auf beiden Seiten werden religiöse Vorstellungen und Praktiken durch die Transformation in Gedanken entmythologisiert. Dies ermöglicht von christlicher Seite aus eine solche Begegnung mit buddhistischen Gehalten, bei der die Begegnung mit dem Anderen zur kritischen Klärung des Eigenen beiträgt. Dies unterscheidet religionsphilosophische Selbstklärungen im Gespräch mit dem Anderen von religionswissenschaftlichen Beschreibungen.¹⁰ Denn insbesondere die Form des Denkens läßt Ähnlichkeiten und Unterschiede *begreifbar* werden. Unterschiede ohne Einsicht verschwimmen, und Ähnlichkeiten werden ohne klare Markierung unfaßbar. In beiden Hinsichten ist die Form des Gedankens unverzichtbar – sofern freilich *im* Gedanken mitgedacht wird, was selbst *nicht* in der Form des begrifflichen Denkens aufgeht. Das Ziel solchen Religionsgrenzen überschreitenden Denkens ist es, sowohl innere Ambivalenzen und Spannungen der eigenen Religion im Lichte der anderen aufzuklären als auch unaufhebbare Differenzen in kritischer Unterscheidung zu markieren. In diesem Sinne soll das Gespräch mit der buddhistischen Religionsphilosophie einer *differenzhermeneutischen Selbstverständigung* christlicher, genauer protestantischer Religionsphilosophie dienen. In diese Selbstverständigung reicht die Position der anderen, buddhistischen Religionsphilosophie insofern selbst hinein, als noch eine klare Markierung der eigenen religiösen Position durch Differenzen gegenüber der anderen auf diese bezogen ist. Darum bleibt eine Hermeneutik der Differenz dem Anderen nicht äußerlich. Zugleich vermeidet sie die in Abstraktionen endende Illusion, sich auf einen standpunktlosen Standpunkt des Überblicks aus der Vogelschau aufzuschwingen. Differenzhermeneutik weiß um die unaufhebbare Perspektivität menschlichen Erkennens. Darüber hinaus zeigt eine differenzhermeneutische Besinnung auf das Eigene im Lichte des Anderen überraschende Konvergenzen, die auf unterschwellige Gemeinsamkeiten in der jeweiligen religions-kulturellen Logik verweisen.¹¹ Sie zeigt aber auch, daß es wenig sinnvoll ist, einige religiöse Ge-

nung auf der semantischen Ebene, wie dies um der Pragmatik der je eigenen Erleuchtung willen im kōan-Lehrgespräch der Fall ist. Dann wäre sie keine Philosophie mehr.

¹⁰ Diese sollen damit keineswegs diskreditiert werden – schon angesichts des Umstands, daß buddhistische Gehalte gegen die existentielle Grundtendenz des Buddhismus extrem mythologisch-traditionale Formen annehmen können. Sie sind ein weites Feld für die Religionsgeschichte und -wissenschaft. Für die Religionsphilosophie sind sie weniger ergiebig, wenn nicht gar hinderlich.

¹¹ In Umkehrung einer Formulierung von *Tanabe Hajime* wähnt man sich als ein die eigene Religion kritisch erkundender Christ gelegentlich auch zugleich als ‚werdender Buddhist‘, was freilich mit einem geschärften Bewußtsein für die eigene, christliche

halte oder Frömmigkeitsformen zu importieren, um die morsch gewordenen Stützen der eigenen Religion auszuflicken. Die Wahrnehmung der anderen Religion muß zur Selbstklärung der eigenen weiträumiger angesetzt werden und jeweilige Lebensanschauungen und Hintergrundmetaphysiken mitreflektieren.

Dies betrifft schon das Grundanliegen der Kyoto-Philosophie: Keine religiösen Gehalte als bloß doktrinale in objektivistisch-gegenständlicher Form zu explizieren, sondern sie sämtlich in Vollzugsformen und Existenzverhältnisse zu übersetzen. Natürlich ist eine solche Tendenz auch im Christentum wirksam geworden, und zwar nicht erst mit Rudolf Bultmanns Kritik ‚mythologischer‘ Objektivationen. Gedanklich schärfer ist diese Kritik bereits im sogenannten deutschen Idealismus artikuliert worden, vor allem im Denken Fichtes im Umkreis des Atheismusstreits. Es nimmt darum auch nicht Wunder, daß für die Kyoto-Philosophie die deutsche philosophische Klassik zu den Kernbeständen der mit tiefer innerer Affinität rezipierten europäischen Denktraditionen gehört; an ihre Bedeutung reichen nur der Pragmatismus und die Lebensphilosophie, später dann auch die Phänomenologie und der Existentialismus sowie abendländische Mystik-Traditionen heran. Freilich provoziert die Umschmelzung aller Gehalte in Formen des Denk- und Lebensvollzugs auch fundamentale Fragen, so etwa die nach dem Verbleib von *Relationalität* und *Reflexivität*. Mit ihr geht die Frage nach den Differenzen von *Eigenheit* und *Andersheit* einher, die nur auf dem Wege eines unterscheidenden Beziehens, mithin auf relational-reflexivem Wege aufgefaßt werden können. In buddhistischer Sicht hingegen sind nach der Erleuchtung alle Dinge, zu denen auch personales Dasein gehört, sämtlich in *unmittelbarer ‚Soheit‘* sie selbst. „Die Wiesen sind grün, die Blumen sind rot“ – durch dieses im Zen geflügelte Wort sieht Nishida „the true intention of Mahāyāna-Buddhism“ ausgedrückt.¹² „Die Blumen blühen, wie sie von sich selbst her blühen; der Fluß fließt, wie er von sich selbst her fließt“ – so lautet ein vor allem von Ueda häufig zitierter Vers aus einer bedeutenden alten Zen-Geschichte, mit der der Zustand nach dem erleuchtenden Erwachen im Nichts be-

Religionskultur verbunden ist. Diese Formulierung Tanabes stammt aus dem Vorwort seines nicht übersetzten Buches ‚Dialektik des Christentums‘, 1948, wie die Einleitung in den Beitrag Tanabes zu der Anthologie ‚Gott in Japan‘ zu berichten weiß (vgl. a.a.O., 113). Ähnliches hat in etwas abgeschwächter Form Nishitani von sich gesagt, vgl. *Nishitani Keiji*, Was ist Religion?, vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung v. D. Fischer-Barnicol, Frankfurt a.M. 1982, 29f. (Zitat in der Einleitung von Fischer-Barnicol).

¹² Nishida Kitaro's Fundamental Problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical World, translated by D. A. Dilworth, Tokyo 1970, II, 3: The Forms of Culture of the Classical Periods of East and West seen from a Metaphysical Perspective, 252.

geschrieben wird.¹³ Umfassende Gleich-Gültigkeit von allem geht paradoxerweise mit Gleichgültigkeit einher. In christlicher Perspektive ist hingegen die Anerkennung von Andersheit dadurch konstituiert, daß das Andere ebenso in Entsprechung zum Eigenen gedacht wird wie in Differenz dazu: Das Andere besitzt danach die gleiche Struktur des Selbstseins oder auch der Freiheit wie das Eigene als Selbst – aber diese Struktur ist eben am Orte des Anderen, welcher nur durch Abhebung vom Ort des Selbst bestimmt werden kann. Das Selbst und das Andere sind *als sie selbst* gerade *durch reflexive Unterscheidungen verbunden*.

Mit solchen Figuren ist ein weiteres Thema für ein interreligiöses Gespräch berührt: die Dialektik des Negativen, die mit allen dynamischen Prozessen der Transzendierung von Zuständen einhergeht. Wenn Vorgänge der Umkehr für Religion im Westen wie im Osten fundamental sind, dann ist hiermit eine Grundstruktur der Verneinung des zu verlassenden Zustands, aber auch der negativen Bestimmung dieses Zustands durch seine Verortung gegenüber dem zu gewinnenden Zustand verbunden. Diese Formen von Negativität gilt es zu klären, und zwar in Verbindung mit dem aktualistischen Ansatz des religiösen Denkens. Danach ist es im Buddhismus nicht um eine Bestimmung oder Beschreibung der Zustände und ihrer Bedingungen zu tun, sondern um die *Übergangsdynamik als solche*. In sie wird das, dessen Negativität im Übergang verneint wird, hineingenommen. Genau darum kann der Heilsweg in Verneinung und Entleerung bestehen. Hierin wird das Hineingebundensein in das All der Dinge, gleichsam als philosophische Fassung des ‚samsāra-Prinzips‘, verneint. Die mit ihm einhergehende, zu verneinende Struktur besteht in einem Bezogensein des Selbst auf etwas anderes, das als intentionales Korrelat vom innerlichen Selbst unterschieden ist, sei es als Gegenstand des Wissens, sei es als Zweck des Handelns. Wird das intentional in die Welt hineingebundene Selbst durch Entleerung auf sich zurückgeworfen, so richtet sich ineins damit eine Verneinung auch auf es selbst, insofern es seiner durch Intentionalität bestimmten solipsistischen Egoität entkleidet wird: Es findet sich in seinem unfaßbaren, leeren Vollzug unmittelbar mit dem All der Dinge verbunden, die entstehen und vergehen. Es ist Teil dieses Gesamtzusammenhanges, allerdings kein bloß getriebenes. Vielmehr ist es als ‚selbstloses Selbst‘ zugleich höchste Aktivität: Es geht ganz in seiner *Tathandlung* auf. Zu ihr gehören auch die hierin als Werkzeuge

¹³ Vgl. Ueda Shizuteru, Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart, in: Eranos 1981, Jahrbuch 50, Frankfurt a.M., 223-272; hier 232. Vgl. dazu die Übersetzung der ganzen Geschichte: Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte, erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu, mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert, übersetzt von Kōichi Tsujimura und Hartmut Buchner, Pfullingen ⁵1985.

gebrauchten Dinge oder die hiermit verbundenen intersubjektiven Lebensverhältnisse.¹⁴ Allerdings läßt sich nicht mehr sagen, daß es *seine* Tat-handlung ist. Genau darum ist in solch ‚absoluter Negativität‘ zugleich die Einheit des Ganzen gegeben. Wird für die Philosophie der Kyoto-Schule solch ‚absolute Negativität‘ gleichsam zum religionsphilosophischen Letztbegriff, so steht dies vor dem Hintergrund des Nirwana-Gedankens, der in paradoxer Weise mit dem des samsāra eins wird. Alles steht im Kreislauf von Geburt und Tod, Werden und Vergehen, wobei der Fokus von Vergangenheit und Zukunft im Jetzt liegt. Das Jetzt bündelt die Gehalte der anderen Zeitmodi in deren Verneinung. Doch als in seiner Verlaufsstruktur beständig zergehendes Jetzt ist aber ebenso: nichts. Das Nichts verbindet darum mit dem Gesamt von allem. Darum wird durch das absolute Nichts die All-Einheit gewonnen. „Samsāra sive nirvana“ – so lautet denn auch eine Spitzenformel von Nishitani¹⁵ für die durch Negativität ermöglichte Einheit von Leere und Fülle auf dem Boden des reinen Selbst.

Vielfach ist betont worden, das Hauptproblem für den Dialog zwischen östlicher und westlicher Religionsphilosophie sei, daß im Christentum das Absolute als Sein, im Buddhismus hingegen als Nichts gedacht sei.¹⁶ Auch wenn sich im Blick auf die Geschichte des christlichen Denkens gewiß nicht bestreiten läßt, daß es sich vielfach in substanzmetaphysischen Formen expliziert hat, ist diese Sicht zumindest hinsichtlich der modernen

¹⁴ „Es kommt alles auf das Wie des Vollzugs der Alltagstätigkeiten an. Es geht dabei darum, sich selbst ganz zu sammeln und das gesammelte Selbst restlos in die jeweilige Tätigkeit aufzugeben“ (Ueda, Sein – Nichts – Weltverantwortung, a.a.O., 48).

¹⁵ Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., 278 u. ö. Der gleiche Gedanke findet sich schon bei Nishida Kitaro, Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview, translated by David A. Dilworth, Honolulu, Hawaii, 1987, 87: „Eternal Life is gained at the point where birth and death (samsara) and no-birth and no-death (nirvana) are realized as one“. Im Hintergrund dieses Gedankens steht das Prajanaparamita-Sutra, das in der auf Nāgārjuna zurückgehenden ‚Madhyamika-Schule‘, auch ‚Schule des mittleren Weges‘ genannt, von zentraler Bedeutung ist. Leere (sunyāta) bedeutet hier das wechselseitige Entstehen und Vergehen aller Dinge, einen durch die Entleerung von unterscheidend-identifizierender Intentionalität eröffneten Gesamtzusammenhang der Wechselseitigkeit. Oder mit Nāgārjuna: „The co-arising of all things / I call emptiness. / Or, [I call it] a conventional designation.“ Zit. nach Paul L. Swanson, Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji. An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought, in: The Eastern Buddhist, New Series, Vol. XXIX No. 1 (1996), 99-108; hier 100. Swanson sieht das Denken der Kyoto-Schule nahe an klassisch-buddhistischen Formen des ‚mittleren Weges‘ und weist die Kritik zurück, die Kyoto-Schule sei stärker vom Gespräch mit westlicher Philosophie beeinflusst als von buddhistischer Religion.

¹⁶ Vgl. etwa Nishida Kitaro, The Forms of Culture of the Classical Periods, in: Fundamental Problems of Philosophy, a.a.O., 237ff.; Tanabe Hajime, Philosophy as Meta-noetics, translated by Takeuchi Yoshinori, Berkeley, Ca, passim; Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., passim; Buri, a.a.O., 37ff.

Transformationen im Christentum korrekturbedürftig. Denn sie fußt auf einem Verständnis des Christentums als einer kosmologischen Schöpfungsreligion. Danach ist Gott ‚Sein‘, um die Welt ‚aus nichts‘ zu schaffen und gegenüber einer ständigen Bedrohung durch das Nichts zu erhalten.¹⁷ In Verbindung mit diesem kosmologischen Motiv sei Gott daher ontologisch, besser ontotheologisch als reines Sein zu fassen. In der Konsequenz dieser Gedankenfigur liegt ein metaphysischer Dualismus von Gott und Welt. Die Dualität von Gott und Welt kann danach einzig durch gütige göttliche Akte mit supranaturalen Eingriffskausalität überbrückt werden. Fraglos hat ein solcher substanzmetaphysischer Supranaturalismus in der Christentumsgeschichte tiefe Spuren hinterlassen. Doch spätestens mit der neuzeitlichen Differenzierung von Religion und naturwissenschaftlicher Kosmologie und der Verlagerung des Schlüssels zur Welt in das menschliche Subjekt, das im Erkennen und Handeln die Welt konstituiert, wird Gott selbst in der Fluchtlinie eines inneren Grundes von Subjektivität verortet.¹⁸ Genau damit wird der Gottesgedanke unter den Bedingungen der Lebensvollzüge von menschlicher Subjektivität thematisch. Folglich steht er in einem inneren Zusammenhang mit den Prozessen der endlichen, diskursiven Subjektivität. Und damit hat er teil an den immanenten Negationsstrukturen dieser Subjektivität – und transzendiert sie zugleich zu einem rational faßbaren negativen Letztbegriff.

Prozesse der endlichen, diskursiven Subjektivität bewegen sich stets in Differenzrelationen. Selbst und Welt, Subjekt und Objekt etwa sind solche Differenzrelationen in theoretischer Hinsicht, Sollen und Sein, Freiheit und Gegebenheit in praktischer Hinsicht. Das Ich steht in seinem Sich-Setzen zugleich in korrelativer Bezogenheit zum Nicht-Ich. Damit entsteht eine dialektische Dynamik zwischen Verschiedenem. Um sie zu begreifen, ist ein Ort zu denken nötig, an dem dieses Verschiedene geeint ist. Ohne Disjunktionsfundament gibt es nichts Differentes. Differentes ist nur in Bezogenheit auf das jeweils Andere in dessen Identität different. Soll dieser Sachverhalt gedanklich durchdrungen werden, so wird es erforderlich, eine Einheit des Differenten zu denken, die den dynamischen Differenzrelationen *als Bezugsprinzip* sowohl *immanent* ist – wie sie *als Einheit* ihnen zugleich auch *transzendent* sein muß. Denn *in* ihnen gerät sie unweigerlich in den Sog von deren Differenz. Doch als transzendente ist sie durch

¹⁷ Diese Figur wirkt auch noch in Paul Tillichs Konzeption von Gott nach, derzufolge das göttliche Sein das Nichts ‚überwindet‘ – so sehr Tillich das Verhältnis von Sein und Nichts auch zu dynamisieren sucht. Nur vor diesem Hintergrund ist Tillichs Überlegung zu verstehen, die Systematische Theologie nach seiner Begegnung mit buddhistischem Denken in der Gestalt von Hisamatsu Shin-ichi ‚eigentlich neu schreiben zu müssen‘.

¹⁸ Dies ist die philosophisch-theologische Konsequenz von Kants ‚kopernikanischer Wende‘. Sie wird von Nishida unterbelichtet.

das endlichkeits- und differenzgeprägte Denken *nicht unmittelbar und positiv* zu fassen. Darum bilden sich in der Fluchtlinie eines solchen differenztheoretischen Denkens Formen *negativer Theologie*. Die Religionsphilosophien des Idealismus haben sie variantenreich ausgebildet. Kants Gott ist die nicht wißbare Einheit von Freiheit und Ganzheit, Fichtes durch einen absoluten ‚Hiat‘ projiziertes Absolutes vereint die Unmittelbarkeit eines selbsthaften Freiheitsvollzugs mit der zu seiner Bestimmung erforderlichen Reflexivität, und Schelling und Schleiermacher setzten das Absolute als Indifferenz von Denken und Sein an. Noch Hegels Absolutes als Geist vereinigt Geist und Natur, Beisichsein und Anderssein, dabei freilich die negativ-theologische Transzendenz-Einheit in innere prozessuale Differenzen des Geistes überführend. Jene absolute, gleichwohl Negativität in sich befassende Einheit wird in variantenreichen Formen thematisch. Zu ihnen gehört stets das paradoxe Moment, aus guter Einsicht *als* Einheit *nicht unmittelbar* habhaft zu sein – so sehr die endlichen Lebensvollzüge in solch absoluter Einheit gehalten sind. Zugänglich wird diese Einheit nur durch negationsgesättigte Dialektiken eines ‚Aufstiegs‘ zum Absoluten, die eine rationale ‚Selbstverneinung‘ des Endlichen impliziert. Genau dafür steht negative Theologie, gleichsam als spekulative Rationalisierung mystischer Anliegen. Für eine solche, der Dynamik des seiner selbst bewußten subjektiven Lebens entspringende negative Theologie dürfte der Austausch mit dem buddhistischen Gedanken des absoluten Nichts anregend sein – gerade angesichts der Differenz, daß hier eine *endlichkeitsgesättigte Reflexionsdialektik* der Subjektivität die Feder führt, während dort die Vertiefung des Selbst bis hin zur *Leere* durch eine *Steigerung seines Unmittelbarkeitscharakters* geschieht. Fraglich ist bei solchen Vorgängen des Transzendierens, wie der Wiedergewinn des Lebens im Hier und Jetzt mit seiner ganzen Fülle geschieht.

Religionstheoretisch bedeutsamer als die eher spekulativ getönten Fragen einer gleichsam rational-mystischen negativen Theologie im Ausgang von Erkennen und Handeln sind die Probleme, die sich aus den religiösen Strategien der zumindest momentanen Verneinung des Selbst in seiner Selbsterhaltungsstruktur ergeben. Vom christlichen Sünden- und Schuldbewußtsein und seinem Selbstumgang durch Buße und Umkehr her lassen sich Linien zu der ‚unstrategischen‘ Strategie des buddhistischen Verlöschtens des leidentlichen, weil mit intentionalen Erwartungen und Absichten auf die Welt der Dinge gerichteten Selbst ziehen. Dabei liegt der Vergleichspunkt nicht in der Norm, in deren Verfehlung sich das christliche Sünden- und Schuldbewußtsein aufbaut. Diese Norm ist, wie etwa in den Bußkämpfen des jungen Luther angesichts der Frage nach dem gnädigen Gott sichtbar, in hohem Maße von jeweiligen religionskulturellen Umständen abhängig. Ebenso wenig geht es um das Ziel, die Überwindung

von Sünde und Schuld in einem wie auch immer mit Gott geeinten Leben. Diese Vorstellungen sind buddhistischem Denken fremd, wie schon das ganze semantische Feld des Sündenbegriffs mit seinen fundamental- und moraltheologischen Konnotationen. Interessant ist vielmehr die Wahrnehmung von überwindungsbedürftigen Zuständen des Selbst und die Verneinung als Form der Überwindung. In diesem Sinne steht das christliche Sündenbewußtsein für eine Dialektik der erweiterten Selbsterkenntnis. Sie geht mit gestuften *Prozessen der Selbstbeurteilung* angesichts von Normverfehlungen einher. Und sie führt zur *momentanen Verneinung des Selbst*: eben zum ‚Wissen, selbst nichts zu sein‘, um an Luther anzuspiesen. Auch auf buddhistischer Seite geht erweiterte Selbsterkenntnis, ja geradezu ein ‚Erwachen des Selbst‘ mit Aufhellung des Nichtwissens um die Herkunft des Leidens im unausweichlichen Lebensverlauf von Geburt und Tod einher. Und sie führt auf einen Weg zur Erleuchtung durch Entleerung. Allerdings geschieht dies nicht über Vorgänge der Selbstbeurteilung, die das Selbst immer stärker in *Distanz zu sich* bringen, bis es diese Selbstdistanz durch Verneinung zugunsten einer Manifestation potenziert *Andersheit*, nämlich durch Manifestation des Gottes, der wider seine vergeltende ‚Gerechtigkeit‘ gnädig ist, überwindet. Auf buddhistischer Seite verbindet sich mit der Aufhellung des Nichtwissens hingegen eine *Konzentration auf das Selbst*, das gerade alle Distanz, wie sie durch sein erwartungsvolles oder strebendes Ausgerichtetsein auf die Dinge aufgenommen ist, in der Leere verneint. Eben mit der Einsicht, daß es als Selbst nicht aus sich selbst existiert, gelangt es zum erleuchtenden Selbsterwachen. Wiederum erhebt sich die Frage nach der Rückkehr in das diesseitig-endliche Leben. Während in der lutherischen Theologie hier der Fokus auf dem gerade als Sünder Gerechtfertigten liegt, der sein Leben in den diesseitig-weltlichen Formen der Familie und des Berufes führt, kennt der philosophische Buddhismus aus Kyoto wohl die Existenz im dialektisch-Widersprüchlichen und auch ein Ethos der Erleuchtungs-Weitergabe im ethisch rationalisierten bodhisattva-Gedanken. Aber die Ethik der Gestaltung der geschichtlichen Welt bleibt angesichts des Unmittelbarkeits-Prinzips und des Primats des fast dem Ewigen gleichenden Jetzt unterbelichtet. Um geschichtliche Vorgänge denken und gestalten zu können, ist ein Bewußtsein von Kontingenz, ohne die nichts neu oder anders sein kann, erforderlich. Auf buddhistischer Seite dominiert demgegenüber die Konzentration auf die gleichförmige innere Haltung. Das im Erwachen zu sich selbstlos werdenden Selbst wird zum Generalschlüssel einer universalen Ethik, die sich wenig in die konfliktträchtigen Niederungen der politisch-rechtlichen Institutionen verliert.¹⁹ Im Christentum ist die Ethik mit

¹⁹ Wenn sie es gleichwohl tut, kann es leicht zu romantisierenden Verklärungen politisch-sozialer Größen und ihrer Repräsentationsgestalten führen, so etwa von Japan und

dem Problem belastet, daß ihr Eingehen auf die bleibende Widersprüchlichkeit der geschichtlichen Welt vielfach durch eschatologische Harmoniesehnsüchte und soziale Einheitsvisionen gehemmt ist. In ihnen vergißt sich die rechtfertigungstheologische Einsicht in die Dialektik des Negativen. Sie wird zu einem teleologisch zu überwindenden Moment herabgestuft.

Nach diesen streiflichtartigen Überlegungen sei nun das Denken der Kyoto-Philosophie genauer beleuchtet – natürlich nur exemplarisch. Abschließend werden die Überlegungen aus christlicher Perspektive wieder aufgenommen.

2. Das zum Selbstvergessen erwachende Selbst und die Dynamik des Nichts

(1) Als zentrales Thema von Religion beschreibt Nishitani die „wirkliche Gewährwerdung der Wirklichkeit“.²⁰ Gewährwerden wird dabei mit ‚realisieren‘ in der Bedeutung von ‚aktualisieren‘ oder ‚verwirklichen‘ gleichgesetzt,²¹ weniger hingegen von ‚verstehen‘. Der positive Akzent bedeutet, daß die Wirklichkeit in ihrem Gewährwerden zur Verwirklichung gelangt – oder daß das Gewahren der Wirklichkeit ihre Verwirklichung ist. Die Abgrenzung meint indes, daß dieser Vorgang nicht durch gedankliche Operationen des Verstehens zustande kommt. Verwirklichen durch Gewährwerden ist mithin ein *dynamisches Geschehen*, in dem die – cum grano salis: objektive – Wirklichkeit von ihrer – ebenfalls cum grano salis: subjektiven – Erfahrung untrennbar wird. Wirklichkeit und Erfahrung verflechten sich zu einem Gesamtzusammenhang, dessen Ort seine *Geschehensaktualität* selbst ist. In diesem Sinne expliziert bereits die Erstlingschrift von Nishida ein Konzept von reiner Erfahrung. Im Unterschied zu einer auf das Verhältnis von Subjekt und Gegenstand abstellenden Erfahrungsstruktur beinhaltet Nishidas reine Erfahrung die Aufhebung von Gegenständlichkeit, weil die Gegenstände immer nur zusammen mit der Erfahrung gegeben sind bzw. als *Gegenstände* in deren Vollzug durch die Struktur des vergegenständlichenden Bewußtseins allererst konstituiert

seinem Tenno im Nationalismus vor und während des zweiten Weltkrieges. Vgl. hierzu die differenzierten Überlegungen von J. v. Bragt, *Kyoto Philosophy – Intrinsically Nationalistic?*, in: *Rude Awakening. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, ed. by J. W. Heisig & J. C. Maraldo, Honolulu, Hawaii 1995, 233-254.

²⁰ Vgl. Nishitani, *Was ist Religion?*, a.a.O., 44ff.

²¹ Nishitani verweist auf das Bedeutungsspektrum des englischen Verbs ‚to realize‘.

werden.²² Hinter dem Konzept der Aufhebung von Gegenständlichkeit durch die reine Erfahrung steht eine gleichsam lebens- bzw. existenzphilosophische Grundintuition. Weil ‚Wirklichkeit‘ die Dynamik des Lebens in seiner gleich bleibenden Veränderlichkeit ist, sind ‚Erfahrung‘ und ‚Gegenstand‘ immer schon ineinander verflochten – und vice versa. Es gibt keinen Erfahrungsgegenstand außerhalb des Erfahrungsgeschehens. *Wirklichkeit ist Verwirklichung durch Gewahrwerden.*

Die kategorialen Grundbegriffe der buddhistischen Kyoto-Philosophie suchen die Struktur dynamischer Vollzüge zu ‚realisieren‘. Sie stellen auf eine *Vollzugslogik* ab. Will man diese in einer klassischen, freilich selbst kritikbedürftigen Terminologie beschreiben, so ließe sich das Geschehen des Vollzugs geradezu als ihr ‚Wesen‘ fassen.²³ Allerdings krankt diese Beschreibung daran, das Vollzugsgeschehen in eine in sich ruhende, statische Größe zu verwandeln. Wenngleich diese Tendenz auf der Ebene der Letztbegriffe eines solchen Dynamik-Denkens Platz greifen mag, so sticht zunächst der Unmittelbarkeitscharakter hervor. „Pure experience is identical with direct experience“, so Nishida, und in solch ‚reiner‘ Erfahrung „there is not yet a subject or an object, and knowing and its object are completely unified“. Gleichwohl ist hier keine bloße Einerleiheit. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung bedeutet zugleich, daß es verschiedene Erfahrungen verschiedener Dinge, „just as they are“, gibt. „All experiences are distinct and in each case they are simple and original“.²⁴ Die Dynamik des Erfahrungsgeschehens weist eine Unmittelbarkeit ihres Vollzugs auf. In sie gehen die in ihm enthaltenen Momente ein. Dieser Unmittelbarkeit tut die Verschiedenheit der Vollzüge und ihrer Momente keinen Abbruch. In ihrer Unmittelbarkeit neben- und nacheinander stehend, eint sie die ihnen je eigene innere Dynamik. Zu ihr gehören Übergänge zwischen verschiedenen Vollzügen hinzu. Entscheidend ist dabei, daß diese Übergänge ihrerseits in der Unmittelbarkeit ihres Geschehens gefaßt werden – nicht aber von substantialisierten Polen aus, zwischen denen sie sich ereignen.

²² Vgl. *Nishida Kitaro*, *An Inquiry into the Good*, transl. by M. Abe and Ch. Ives, New Haven/London 1990. In dieser Grundstruktur liegt eine große Nähe zum Pragmatismus von William James beschlossen.

²³ Es ist daher nicht verwunderlich, daß das Denken Martin Heideggers in der Kyoto-Schule eine hohe Wertschätzung genossen hat. Allerdings ist der Charakter des sich in seinen eigenen, durch Anfang und Ende markierten Grenzen erfassenden Daseins, kontingent zu sein und diese Kontingenz ‚entschlossen‘ zu übernehmen, in der Kyoto-Rezeption nicht ganz scharf gesehen. Es dominiert das Motiv des Daseins ‚aus dem Grunde‘ des Nichts, worin sich die mit Kontingenz zu vergleichende Grundlosigkeit in eine Ontologie des Seins ‚aus einem Grunde‘, wenngleich dieser nunmehr als Nichts erscheint, verschiebt.

²⁴ *Nishida*, *An Inquiry into the Good*, a.a.O., 3f.; 8; 5. Zum Konzept der reinen Erfahrung des frühen Nishida vgl. *Ueda*, *Das denkende Nicht-Denken*, a.a.O.

Wie auch immer die Konzepte der Wirklichkeit und der Erfahrung im Einzelnen gestaltet sein mögen, hinter ihnen steht eine grundlegende Kritik an jedweden Substantialisierungen. Sie gehen mit Dualisierungen einher, die die Vollzugsunmittelbarkeit sprengen und deshalb zu verneinen sind. Weder Subjekte, noch Objekte haben danach eine fixe Selbständigkeit, von der her ihre Relation nachträglich zu konzipieren wäre. Sie gehen ganz in ihren Relationen auf, ohne noch Relate jenseits der Relationen zu sein. Von daher wird die häufig in der Kyoto-Philosophie zu findende Kritik an Dualisierungen und Vergegenständlichungen nachvollziehbar. Das cartesianische Ego, das als *res cogitans* der *res extensa* gegenübersteht, mechanistische Verhältnisbestimmungen von Ursache und Wirkung, das Selbstbewußtsein als ein ‚Inneres‘ mit ihm entgegenstehenden Gegenständen als ‚Äußeres‘, Intersubjektivität als Verhältnis fürsichseiender Personen: An solchen und ähnlichen Relationen, die von der Differenz ihrer Relate her gedacht werden, entzündet sich grundlegende Kritik.²⁵ In dieser Kritik tritt das *Nichts* als Grundthema der Kyoto-Philosophie hervor. Es eint in seiner alle Dualität verneinenden Dynamik das, was zunächst getrennt zu sein schien. Dies geschieht durch Verneinung aller Duale.

(2) Gleichwohl entsteht aus der Verneinung keine abstrakte Indifferenz, gleichsam als ontologisches Letztprinzip. Wenngleich das Nichts gleichermaßen Selbst und Welt in der Negation ihrer Gegensätzlichkeit verbindet, ist es kein bloßes Einerlei *über* ihnen. Vielmehr ist dieses Nichts *im Horizont des Selbst* exponiert. Das Selbst ist ein Schlüsselthema buddhistischen Denkens. Wie es in seiner vergegenständlichenden Bewußtseinsstruktur die unvermeidliche Quelle aller Dualisierungen ist, so ist von ihm her auch deren Verneinung zu realisieren. Dies ist der Weg des ‚Erwachens des Selbst‘, das mit einer ‚Entleerung‘ zur Selbst-Losigkeit einhergeht. Er führt in die *konzentrierte Innerlichkeit* eines reinen, von aller Intentionalität gereinigten Selbstvollzugs, in dem schließlich auch das ‚Selbst‘ dieses Vollzugs nicht mehr vom reinen Vollzug unterscheidbar ist.²⁶ Im leeren Selbstvollzug wird noch das Selbst, das ihn vollzieht, in seiner Struktur als Selbst verneint. Durch äußerste Konzentration auf die Selbstzentriertheit, d.h. durch Zurücklassen aller intentionalen Korrelate im reinen und leeren Selbstvollzug verliert sich auch das Selbst in seinem reflexiven Rückbezug – womit es nicht länger als subjektives Konstituti-

²⁵ Vgl. Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., 44ff.

²⁶ Diese Struktur ist vergleichbar mit dem Fichteschen Gedanken, daß das Auge gerade im Vollzug seines Sehens sein Sehen nicht sehen kann und mithin in sein Sehen ‚eingesetzt‘ ist. Für Nishitani ist im Sehen „schlechthin zugleich eine wesenhafte ‚Blindheit‘ enthalten ... Diese liegt genau dort, wo das Sehen Sehen-selbst ist, ... wo der Akt des Sehens entspringt“ (Was ist Religion?, a.a.O., 244).

onsprinzip der ihm gegenüberstehenden Dinge im Fürsich-Verhältnis ‚ist‘. Daher erscheinen mit dem selbstlosen Selbst zugleich die Dinge ‚wie sie sind‘. „To learn the Buddhist Way is to learn about oneself. To learn about oneself is to forget oneself. To forget oneself is to perceive oneself as all things. To realize this is to cast off the body and mind of self and others. When you have reached this stage you will be detached even from enlightenment but will practice it continually without thinking about it“ – so heißt es im klassischen ‚genjōkōan‘ aus dem ‚Shōbōgenzō‘ des mittelalterlichen Begründers der Sōtō-Schule des Zen, Dōgen, das in der Kyoto-Schule gern zitiert wird.²⁷ Verneinung ist der Weg zur Erleuchtung.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß in der Kyoto-Schule Negativitätsphänomene aller Art große Aufmerksamkeit finden. Auch westliches Negationsdenken wird aufmerksam rezipiert, stellt es doch geradezu eine Strukturparallele zum Weg zur Erleuchtung durch das Nichts dar. So wird der skeptische Zweifel im Kontext westlichen Denkens mit dem ‚Großen Zweifel‘ und dem ‚Großen Tod‘ aus zen-buddhistischem Kontext verbunden.²⁸ Ähnlich wird der westliche Nihilismus als Verneinung aller Werte und mithin aller Zielsetzungen des Lebens von dem buddhistischen Weg der ‚Leere‘ her verstanden. Freilich werden die Endpunkte solchen Denkens in buddhistisches Licht getaucht. Skepsis und Nihilismus führen über die Verneinung ins Nichts, die Leere. Und „Leere in diesem Sinn ist nichts anderes als der Geist der Nicht-Unterscheidung“. ²⁹ Er dokumentiert sich im Blick auf Zielorientierungen als Leben „ohne ... Antwort auf Wozu und Warum“. ³⁰ Allerdings wird nicht schon die Frage nach einer solchen Antwort auf Wozu und Warum abgetan. Insofern sie angesichts der Infragestellung des Menschen durch den unentrinnbaren Kreislauf von Geburt und Tod, von Schicksal und Versagung aufbricht, ist diese Frage vielmehr eine existentielle Vergegenwärtigung des Ausgangspunktes zum heilsamen Weg der Verneinung zur Leere. Darin geht sie parallel zu theoretischer Skepsis an aller vermeintlichen Erkenntnis und zu praktischem Zweifel an allen vermeintlich richtigen Zwecksetzungen. In der existentiellen, lebenspraktischen Grunddimension laufen Denken und Wollen zusammen, und auch Religion als innerlich-konzentrierte Vergegenwärtigung des durch Verneinungen orientierten Weges ins Nichts ist von dieser Grundstruktur geleitet. Dies zeigt sich etwa daran, daß es nach Dōgen nicht nötig ist, daß Buddhas, wenn sie

²⁷ *Dōgen Zenji*, *Shōbōgenzō* (The Eye and Treasury of the True Law), Vol. I, translated by Kosen Nishiyama, Tokyo ⁴1984, 1.

²⁸ Vgl. *Nishitani*, Was ist Religion?, a.a.O., 66ff.

²⁹ A.a.O., 285.

³⁰ *Ueda*, Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus, a.a.O., 54; vgl. *Nishitani*, Was ist Religion?, a.a.O., 380.

Buddhas werden, sich als Buddhas wissen. Folglich geht die wahre Kenntnis Buddhas, das wahre Buddha-Werden, im Zen-Buddhismus damit einher, Buddha und die Patriarchen ‚schweigen‘ zu lassen oder gar zu ‚töten‘.³¹ Jede Vergegenwärtigung des religiösen Gehalts von ‚Buddha‘ und den Patriarchen in lehrhafter Form führt in die zu verneinende Gegenständlichkeit.

So plausibel die strategielose Strategie der Verneinung und Entleerung auch ist, wenn sie ihren Ausgangspunkt in der von Dualen geprägten Sphäre des mit seiner Intentionalität verstrickten und sich hiergegen zugleich substantialisierenden Bewußtseins nimmt,³² so wenig ist hiermit schon die für den Mahāyāna-Buddhismus charakteristische ‚Rückkehr‘ in die von Vielfältigkeit geprägte Welt einsichtig gemacht. Hierfür ist eine *Ordnung* anzunehmen nötig, in der das Selbst und die Dinge bzw. das eigene Selbst und das der anderen stehen. Anderenfalls endet der Weg der Leere im puren Nichts eines gehaltlosen Vollzugs. Diese Ordnung wird durch Hintergrundannahmen von einer gleichsam metaphysischen Qualität verkörpert. Zu ihnen gehört das buddhistische Grundprinzip der wechselseitigen Abhängigkeit alles Seienden (*paticca-samuppāda* [Pali]; *pratitya-samutpāda* [Sanskrit]). Danach ist nichts nur für sich. Alles ist durcheinander determiniert. Und in jedem ‚spiegelt‘ sich der Gesamtzusammenhang, in dem alles mit allem steht. Nicht von ungefähr übte Leibniz’ Monadologie Faszination auf die Kyoto-Denker aus, vor allem auf Nishida. Vom *samsāra* aus lassen sich Linien zur Welt der das Ganze jeweils in unterschiedlicher Perspektive repräsentierenden Monaden ziehen. Allerdings muß Perspektivität von jedweden Fürsichsein, von dem her sie als ‚diese‘ konzipiert ist, gelöst werden. Und das metaphysische Ordnungsprinzip muß selbst noch einer begrifflichen Gestalt enthoben und in der Vollzugslogik dynamisiert werden.

³¹ Vgl. *Takeuchi Yoshinori*, Das Schweigen des Buddha. Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus. In: *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, a.a.O., 419-440; *Hisamatsu Shin-ichi*, Satori (Selbsterwachen). Zum postmodernen Menschenbild, in: *Gott in Japan*, a.a.O., 127-138; hier 136; *ders.*, Eine Erläuterung des Lin-chi-(=Rinzai)-Zen, in: *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, a.a.O., 232-235; hier 234. – Dies ‚Töten des Buddha‘ bzw. der ‚Patriarchen‘ gilt natürlich nur für gedanklich zugespitzte Beschreibungen des Verhältnisses zu Buddha und den Patriarchen aus dem Bereich des intellektualisierten Zen-Buddhismus, nicht jedoch für andere buddhistische Schulen und Sekten. Hier herrscht eine schillernde Kultpraxis mit gegenständlichen Buddhas aller Art als Gegenüber.

³² „In diesem Ich-bin-ich, in diesem selbstsubstantialisierenden Sich-Selbst-Ergreifen, sieht der Buddhismus den Unheilsgrund im Menschen, für den Menschen und auch für alles Seiende.“ *Ueda Shizuteru*, Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten, a.a.O., 239.

Nach Nishitanis ‚samsāra sive nirvāna‘ ist das Nirwana selbst als samsāra zu realisieren. Die zum Leiden führende Verfolgung durch das karma, rationalisiert als unausweichliche „Selbst-Aneignung der Konsequenzen des eigenen“ in den Gesamtzusammenhang der Welt verwickelten „Tuns“, führt in eine „unendliche Endlichkeit“ des zwischen Geburt und Tod aufgespannten Lebens.³³ Deren Unendlichkeit besteht darin, auch im Tod nicht enden zu können, weil der Tod selbst das Leben ist. Leben ist Leben zum Tod, gerade weil es in seiner Selbstzentriertheit den Tod fliehen will. Die Loslösung von dieser samsāra-Welt, das Nirwana, ist folglich als eine Loslösung vom Selbst in die Leere verstanden. Sie bringt das Selbst zugleich in eine „alles als eines umfassende Selbst-Gewahrnis“, in der der Tod zum Leben wird.³⁴ Denn in solcher „Nicht-Dualität von Leben und Tod“ wird die Negativität der in das samsāra Existenz ihrerseits in Negativität gezogen.³⁵ Diese im Kern *reflexive Logizität* drückt sich in der existentiellen Lebenspraxis in dem Paradox aus, daß das sich in die Umstände schickende Leben in der Abkehr von Begierde und Streben zugleich die „grundsätzliche Umkehr vom ‚wesenhaften‘ Tod zum wesenhaften ‚Leben‘ ist“.³⁶ Metaphorisch gesprochen, ist die ‚Auferstehung‘ *Schicksalsakzeptanz in Befreiung von Sorge und Suche nach Sinn und Ziel*.³⁷ In ähnlicher Weise ist die innere Logik des Prinzips der Leere gedacht. „Sūnyāta ist ... das Prinzip der Gleichheit“; indem „keine Unterschiede fortbestehen sollen“,³⁸ kann nur alles in Einheit sein. Daß darin freilich nicht alles verschwimmt, sondern so, wie es ist, erscheint, setzt voraus, daß die Leere sich *gegen sich selbst* kehrt. „Die Leere ist ursprünglich sich-selbst-entleerend.“³⁹ Und das „Eins“ der unterschiedslosen Einheit ist so, „wie es ist, das absolute ‚Zwei‘“.⁴⁰ An diesem höchsten Punkt wird das buddhistische Denken der alle Reflexion negierenden Negativität *selbstreflexiv*. Die Leere der Leere, das Eins als Nichts seiner selbst: in solchen Figuren schlägt die sich auf sich beziehende Negativität in Affirmation um. Dies geht nur, weil in der Leere eine rückbezügliche Selbstanwendung verortet wird. Sosehr das buddhistische Denken an diesem letzten Punkt Reflexivität lokalisiert, so sehr soll diese – im Unterschied zu einer intellektuellen Anschauung, die für Nishitani noch reflexi-

³³ Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., 267.

³⁴ A.a.O., 275 (Hervorh. im Orig.).

³⁵ A.a.O., 107.

³⁶ A.a.O., 277.

³⁷ Mit einem von Nishitani herangezogenen Bild aus christlichem Kontext ähnelt der „sinn-lose“ Charakter des wahren ‚Lebens“ der Kritik der Sorge aus der Bergpredigt (Mt 6,34), a.a.O., 284.

³⁸ Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., 177.

³⁹ A.a.O., 170.

⁴⁰ A.a.O., 184.

onsverhaftet ist – gerade kein reflexives Wissen sein.⁴¹ Dies ist nur möglich, weil die Leere mit dem ‚Sein‘, also dem All der Dinge in ihrer ‚Wirklichkeit‘, identisch ist. Darum kann die Leere in allem ‚sein‘; darum kann das sich in die Leere begebende Selbst selbst Leere ‚sein‘, also im reinen selbstlosen Vollzug seiner selbst das in Ununterschiedenheit Gehaltene und zugleich von Ununterschiedenheit Unterschiedene wiederum enthalten. Im „Sein ineins mit Leere“ sind alle Dinge in „wechselseitiger Durchdringung“ (e-goteki).⁴²

In der Logizität des Lebensvollzugs liest sich diese Durchdringung *zum einen* als Relationalität, deren Dynamik ihre Relate in sich begreift. In diesem Sinne beschreibt Nishitani die „absolute Selbstheit“ durch die Wendung „weder ich noch ein anderer Mensch“. ⁴³ Für Ueda entfaltet sich das selbstlose Selbst „zum ‚Zwischen‘ des Ich-Du“; die jeweiligen Personen werden vom interpersonalen ‚Zwischen‘ her verstanden, in dem sie in einem Wechselverhältnis von Abhängigkeit und Selbständigkeit stehen.⁴⁴ Der Mensch versteht sich jeweils schon „aus der Beziehung, in der er sich von vornherein vorfindet. Er versteht sich immer schon als ‚Partner des Partners‘“. ⁴⁵ Damit ist freilich „der Andere im Gegenüber kein Anderer“ mehr.⁴⁶ In der Dynamik des selbstlosen Selbst als interpersonales ‚Zwischen‘ verschwindet die Alterität des Anderen ebenso, wie sie gesetzt ist. Er ist seinerseits selbstloses Selbst. In entsprechender Weise ist die neu erscheinende ‚Soheit‘ der naturalen Dinge auch nichts anderes als ein Ort, an dem das selbstlose Selbst seiner innewird. „Das Blühen der Blumen, das Fließen des Flusses ist dann nichts anderes als Spielen der selbstlosen Freiheit des Selbst“. ⁴⁷ Dies ist freilich nicht im Sinne von Kants Begriff des Schönen gedacht, das die Gemütskräfte in ein freies Spiel bringt, sondern im Sinne der Logizität des Selbst- und Soseins, das ganz in seinem Vollzug, der immer mit den Vollzügen von Anderem verflochten ist, aufgeht.⁴⁸

⁴¹ Vgl. a.a.O., 246.

⁴² A.a.O., 376; vgl. 238ff.

⁴³ A.a.O., 139.

⁴⁴ Ueda Shizuteru, Un-Grund und Interpersonalität. Zum Problem des Persongedankens im Zen-Buddhismus, in: Religionen, Geschichte, Ökumene. In memoriam Ernst Benz, hg. v. R. Flasche u. E. Geldbach, Leiden 1981, 205-215; hier 207; vgl. 209ff.

⁴⁵ Ueda, Leere und Fülle. Shūnyāta im Mahāyāna-Buddhismus, in: Eranos 1976, Jahrbuch Bd. 45, Leiden 1980, 135-163; hier 162.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ueda, Un-Grund und Interpersonalität, a.a.O., 207.

⁴⁸ Will man die von Ueda häufig herangezogene Bildergeschichte vom Ochsen und seinem Hirten in einem nicht-buddhistischen Sinne deuten, so wäre das neunte Bild, in dem der Wiedereintritt in die Welt, der auf das im achten Bild durch einen leeren Kreis symbolisierte Nichts folgt, durch eine Gebirgs- und Baumlandschaft dargestellt wird, im Sinne des Kantischen Naturschönen zu verstehen, das im freien Spiel der Erkenntnis-

Daher wird die Durchdringung von Sein und Leere *zum anderen* in den Lebens- und Handlungsvollzügen selbst gesehen. Die elementaren Vitalfunktionen und das alltägliche Tun sind danach bereits das ‚Absolute‘.⁴⁹ Dieser Gedanke wird vor dem Hintergrund verständlich, daß das ‚Heil‘ nicht als zu erreichendes Ziel gefaßt ist, sondern als ‚Weg‘ (dō). Soziologisch gesprochen, wird es mit der Perfektionierung einer fein ziselierten Rolle verbunden. In diesem Sinne ist schon das tätige Alltagsleben ein ‚Weg‘, gleichsam als Säkularisierung des monastischen Arbeitsideals (samu). Mehr noch sind aber die einer kunstvollen Übung entsprechenden ‚Wege‘ wie der ‚Tee-Weg‘ (sa-dō), der ‚Blumen-Weg‘ (ka-dō), der ‚Schreib-Weg‘ (sho-dō) die Formen, in denen sich die Dynamik des im negierten Nichts selbstlosen Selbst entfaltet. Auf diesen jeweiligen Wegen geht das Selbst ganz in seinem Tun auf. Werden hierdurch „Religion, Kunst und Ethik auf eigene Weise integriert“,⁵⁰ so fragt sich freilich, wie die Ordnung dieser Wege beschaffen ist. Hier greift kein gleichsam logisch vorgeordneter ‚Weg der Wege‘; vielmehr sind die ‚Wege‘ in der Durchdringung des Nichts miteinander verbunden. Dies mag ein hohes *Gleichheitsideal* implizieren. Allerdings ist damit die *Frage nach der Ordnung* nicht obsolet. Denn sie wird schon deshalb virulent, weil die verschiedenen Wege keineswegs nur in harmonischem Gleichmaß sind. Zu den Wegen gehört auch der ‚Schwert-Weg‘ (ken-dō),⁵¹ der Weg des kämpferisch-vernichtenden Eingehens auf den Gegner – unbeschadet des in Geltung stehenden Mitleids-Ideals des Buddhismus. Überdies kennen die Wege wohl die Ideale der Vervollkommnung, nicht aber die der kritisch reflektierenden Selbstbeurteilung. Wer in der Tathandlung seines ‚Weges‘ ganz aufgeht, kann nicht zugleich in kritischer Distanz dazu sein.

kräfte ohne Begriff als zweckfrei-schön beurteilt wird. Das ästhetische Urteil im komplexen Zusammenspiel seiner Momente wäre demnach die Alternative zum unmittelbaren Erscheinen der Naturdinge in ihrer ‚Soheit‘. Das zehnte Bild würde dann den Bogen zu einer Ethik der Intersubjektivität schlagen. Die in ihm dargestellte alltägliche Marktszene mit zwei höchst unterschiedlichen Figuren wäre dann im Sinne einer Logik der Anerkennung verschiedener Personen zu interpretieren, deren Selbst nicht in ihrer Beziehung verschwindet.

⁴⁹ Vgl. Nishitani, Was ist Religion?, a.a.O., 84.

⁵⁰ Ueda, Sein – Nichts – Weltverantwortung, a.a.O., 48.

⁵¹ Wenngleich dieser aus dem mittelalterlichen Typus des Krieger-Mönchtums hervorgegangene und später in der Entwicklung der Kampfkünste verfeinerte Weg in philosophischen Texten zumeist nicht im Vordergrund steht und auch eine immanent-buddhistische Kritik erfahren kann, wird er doch auch mit den anderen zusammengestellt (vgl. Ueda, Das denkende Nicht-Denken, a.a.O., 331f.). Unbeschadet der historischen Hintergründe des ken-dō in einer zwischen Religion und Politik nicht trennenden Feudalgesellschaft und der Eigendynamik seiner Idealisierung läßt sich schwer bestreiten, daß sich dieser Weg im zen-buddhistischen Vollkommenheitsideal, das zugleich eines der Askese ist, mit anderen Wegen berührt.

Dies steht einem Bemühen entgegen, den eigenen ‚Weg‘ von innen durch kritische Selbstbegrenzung und -relativierung mit anderen ‚Wegen‘ zu koordinieren. Da das Nichts auch in seiner Negation wenig Anhaltspunkte zur Generierung einer solchen Ordnung bietet, können sich hier die geltenden ‚Sitten‘ mit all ihren Hierarchien und Verbindlichkeiten in den Vordergrund schieben, ohne allzu große Anforderungen an rationaler Rechtfertigung zu stellen. Faktisch steht im Hintergrund des buddhistischen Denkens der ‚Wege‘ ein selbstverständlich genommenes konfuzianisches Ethos, das das individuelle Verhalten dem Allgemeinen und seinen autoritativen Repräsentanten zuordnet.⁵² Ebenso ist ein Nebeneinander des Verschiedensten, auch sich Widersprechenden möglich, das ohne gravierende Inkonsistenzprobleme in ruhigem Gleichmut hingenommen wird.⁵³

(3) Gleichwohl ist das Thema der Bestimmung des Verschiedenen von Anfang an in der Kyoto-Schule präsent. In philosophischer Durchdringung der zen-buddhistischen Lebenspraxis führt das Thema einer prozeßhaften Ordnung der Welt schon bei Nishida zu dem Gedanken von der Welt als einer dynamischen Einheit von Gegensätzen, die sich wechselseitig bestimmen. In diesem Sinne faßt Nishidas Spätphilosophie die Welt als dialektisches Universal.⁵⁴ In ihm vollzieht sich auf dem Boden des ‚absoluten Nichts‘ ein Prozeß wechselseitigen Bestimmens des Allgemeinen und des Individuellen durch ein Wechselverhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität hindurch. Auf diese Weise durchdringt das Allgemeine das Individuelle, und das Individuelle realisiert das Allgemeine. Hierdurch baut sich eine Gegensätze umfassende geschichtliche Welt auf. Dies wird jedoch nicht so gedacht, als käme eine irgendwo, und sei es in einem unerschwelligen Absoluten vorgegebene Ordnung zur sukzessiven Entfaltung. Vielmehr denkt Nishida das Bestimmungsgeschehen über eine Fülle von Verneinungsvorgängen von vermeintlich Vorgegebenem, und zwar im Ausgang von subjektiven Lebensvollzügen. Hierdurch kommt alles in dem, was es ist, zugleich in einen Widerspruch mit sich. Die naturalen Dinge werden durch Prädikate im Urteil bestimmt, wodurch sie in Wider-

⁵² Es dürfte im Hintergrund der auch von reflektierten Denkern der Kyoto-Schule betriebenen Affirmation des japanischen Nationalismus sowie des quasi sakralen Repräsentanten Japans, des Tenno, stehen. Vgl. zu den politischen Zweideutigkeiten der Kyoto-Schule die den verschiedenen Kyoto-Denkern gewidmeten Beiträge des Sammelbandes: *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*, a.a.O. – Freilich ist in diesem Zusammenhang auch die politisch verzweckende Rezeption der deutschen klassischen Philosophie im 20. Jahrhundert zu gewärtigen.

⁵³ Vgl. Hierzu *Shimomura Toratarō*, Mentalität und Logik der Japaner, in: *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, a.a.O., 369-385.

⁵⁴ Vgl. *Nishida*, *Fundamental Problems of Philosophy*, a.a.O., 163ff: *The World as a Dialectical Universal*.

spruch mit ihrer dinglichen Unmittelbarkeit, wie sie die grammatische Subjektsposition im Urteilssatz verkörpert, geraten. Und Individuen bestimmen sich in Abhebung von anderen Individuen, womit sie schon auf Andere bezogen sind und damit in Widerspruch zu ihrer puren Selbstheit treten. Sie haben ihre ‚Existenz‘ als Individuen von Anderen.⁵⁵ Gerade in solchen Vorgängen der Selbstbestimmung durch Verneinung baut sich das Allgemeine auf. Seine Selbstbestimmung bringt es freilich seinerseits auch mit sich in einen Widerspruch, insofern es sich nur durch die Vorgänge des individuellen Selbstbestimmens bestimmt. Die Welt als sich selbst bestimmendes, dialektisches Universal vereint in ihrer Dynamik Gegensätzliches. Die Einheit, in der das jeweils Gegensätzliche verbunden ist, ist gemäß der dialektischen Dynamik des Widersprüchlichen das Nichts. Es wird zum letzten Ort der Verbindung des Widersprüchlichen – und verneint eodem actu auch sich selbst. Damit ist die schillernde Welt des Widersprüchlichen zugleich in Geltung gesetzt: Das Absolute als Nichts ist ebenso ihre Verneinung wie letztgültige Bejahung. Das Gesamte der sich wechselseitig erzeugenden wie verschlingenden Widersprüche ist letzte Realität, gerade weil sie im Nichts, das den Ort gleichsam platonischer Ideen besetzt, zusammengehalten wird. *Absolute Dynamik* berührt sich mit absoluter, immer schon hingenommener *Gleichförmigkeit*. In sie wird alles Fürsichsein hineingezogen.

Gleichwohl ist das fürsichseiende Selbst ein entscheidender Schlüssel zu diesem System des absoluten Nichts. Wie die frühere ‚intelligible Welt‘ Nishidas⁵⁶ in immer neuen Kreisen dartut, kommen Negationen von Gegensätzlichem stets durch Akte des Selbst zustande. Immer ist es sein Vollzug als ‚Noesis‘, das den noematischen Gehalt konstituiert und damit zugleich in sich aufnimmt. Damit entsteht eine innere dialektische Gegensatzeinheit im Selbst, durch die es seinen vormaligen ‚Standpunkt‘ auf einen ‚tieferen‘, umfassenderen hin transzendiert. „Das Noema muß in die Noesis eintauchen, und die Objektwelt muß ganz und gar *subjektiviert* werden.“⁵⁷ Dieser in aufsteigender Linie sich mehrfach abspielende Vorgang führt das Selbst über sich hinaus und reichert es mit noematischen Gehalten an. Zugleich sucht sich das Selbst auf diesen Stufen der intelligiblen Welt durch intellektuelle Selbstanschauungen reiner inne zu werden. Ganz in Kantischem Sinne wird Gegenständlichkeit in theoretischer Hinsicht durch das ‚Ich-denke‘ konstituiert; dabei wird der Gehalt sinnlicher Rezeptivität im Akt des Erkenntnisurteils, der prädikativen Synthesis,

⁵⁵ Vgl. Nishida, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, in: Die Philosophie der Kyoto-Schule, a.a.O., 54-118; hier 117.

⁵⁶ Nishida Kitaro, Die intelligible Welt, in: Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen, übersetzt v. R. Schinzingler, Berlin 1943, 55-123.

⁵⁷ A.a.O., 94 (Hervorh. im Orig.).

in das mit dem Ich-Vollzug identische Urteilsgeschehen hineingenommen. Dabei erfaßt das Selbst seine eigenen Akte als Grund allen Wissens. Mehr noch eignet sich in praktischer Hinsicht das Ich die Gehalte seiner Zwecke und Ziele an, insofern es sie realisiert. Gleichwohl sieht es sich nur auf einem unendlichen Annäherungsweg zum moralischen Ideal. In ästhetischer Hinsicht sind alle Gehalte in das subjektive Gefühl gezogen, in dessen reinen Vollzug alle Gegenständlichkeit ununterscheidbar eingeht. Allerdings bleibt auch das Gefühl partikular. Die ästhetische Anschauung muß zur intellektuellen werden. In ihr ‚spiegelt‘ sich das Ganze im Selbst. Damit ist es *als Selbst* – schon *nicht mehr nur es selbst*. Die innere Logik dieser Struktur wird schließlich mit den platonischen Ideen des Wahren, Guten und Schönen verglichen. Ihr Ort ist freilich kein Jenseits. Vielmehr repräsentieren sie auf noematische Weise – mithin als Metaphysik –, daß die ganze noetische Logik des sich anreichernden und transzendierenden Selbstvollzugs eine innere Geschlossenheit und Folgerichtigkeit aufweist. Sie ist die ‚intelligible Welt‘, neben der es keine andere gibt. Nur muß ihre metaphysische Fassung ihrerseits noch auf die aktuelle Noesis des Selbst hin überschritten werden. Dies gelingt nur, indem das Selbst als „das die Akte in sich Umschließende“ sich als pure Freiheit tätigt.⁵⁸ Indem das Selbst die reine Freiheit seiner selbst ist, setzt es sich jedoch den Ideen entgegen. Diesen Widerspruch wahrzunehmen und sich von ihm durch ‚Selbstverneinung‘ zu befreien ist, Religion. Allerdings kann diese Verneinung nicht strategisch sein. „Wenn man tief in sich selbst reflektiert, Reflexion auf Reflexion häuft, bis das Reflektieren selbst abgenutzt ist, dann erst wird das wahre Selbst sichtbar.“⁵⁹ Wenn das Selbst „keinen Weg der Buße mehr weiß“, kann es sich auf etwas Umgreifenderes hin überschreiten: den „Ort des absoluten *Nichts*“.⁶⁰ „Im religiösen Bewußtsein fallen Leib und Seele von uns ab, und wir vereinigen uns mit dem absoluten Nichts. Da gibt es weder Wahr noch Falsch, weder Gut noch Böse. Der religiöse Wert ist der Wert der Wertverneinung.“⁶¹ Gemeint ist natürlich ein noematischer, gegenständlicher Wert als Extrakt des moralischen Bewußtseins bzw. der Idee des Guten. Doch Religion ist nicht Gültigkeitsbewußtsein der Ideen. Religion meint den reinen, sich darum verneinenden Selbstvollzug: Sie ist „der Wert der *Existenz*“ als solcher.⁶² „Das religiöse Ideal besteht darin, zu einem Wesen zu werden, das sich selbst verneint, das sieht, ohne daß da ein Sehendes wäre, das hört ohne daß da ein

⁵⁸ A.a.O., 110.

⁵⁹ A.a.O., 113.

⁶⁰ Ebd. (Hervorh. im Orig.).

⁶¹ Ebd.

⁶² A.a.O., 114 (Hervorh. im Orig.).

Hörendes wäre. Das ist *Erlösung*.⁶³ Im absoluten Nichts ist alles, und alles ist wie es ist – wenn es nur ist. In ihm ist *reine Unmittelbarkeit des intentionslosen Selbstvollzugs*. Reflexionen oder gar Ideen haben am Orte des Nichts keinen Ort.⁶⁴ Der Gehalt des religiösen Bewußtseins ist das reine *Erlebnis ohne Erlebtes*. Darum kann es wohl ein Absolutes geben – eben das Nichts – aber keinen Gott, ebenso wenig wie ein Ich.

Wenn das Absolute das Nichts ist, dann muß es auch das *Nichts seiner selbst* sein. Damit geht es bestimmend in die Welt des Relativen ein. Genau diesen Gedanken expliziert Nishidas Spätphilosophie.⁶⁵ Sie entfernt sich damit freilich von dem Motiv des existentiellen ‚Seins‘ im puren, unterscheidungslos-akthaften Nichts. Es wird in ein ontologisch gefasstes absolutes Nichts und seine Selbstnegation transformiert. Hinter dieser Wendung von der – cum grano salis – buddhistischen Subjektivitätstheorie hin zur – ebenso cum grano salis – buddhistischen Ontotheologie steht das Motiv, ein subjektivistisches oder psychologisches Mißverständnis des subjektlosen Geschehens des Selbst als eines bloß arbiträren zu vermeiden. In der späten Logik des ‚Ortes‘ wird darum dessen Vollzug über verschiedene Stufen von dessen Perspektive abgehoben und letztlich durch die ‚Expression‘ des ortlosen Orts des absoluten Nichts besetzt. In dieser Logik kehren zunächst die Stufen des theoretischen, praktischen und ästhetischen Weltverhältnisses bis hin zur Ideenlehre wieder. Das Verständnis von Religion wird zur Wahrnehmung subjektiv-existentiell unausweichlicher Widersprüche zugespitzt, in deren Folge sich das Selbst in seiner ‚bodenlosen Tiefe‘ transzendiert. Die Unbedingtheit des moralischen Wollens und die Endlichkeit des personalen Lebens etwa markiert einen solchen Widerspruch. Doch anders als in der früheren Philosophie wird nun das Widerspruchsverhältnis nicht nur auf die Zustände des Selbst, sondern auch auf das *Verhältnis zum Absoluten als Nichts* angewendet. Dies führt zu dem Gedanken, daß das Selbst ebenso, wie es sich in die innere Entleerung infolge seines immanenten Selbstwiderspruches schickt, zugleich in einen Widerspruch mit dem Absoluten als Nichts gerät. Der immanente Selbstwiderspruch wird gleichsam in *Selbstanwendung* seines Kontradiktionsprinzips zum Leitfaden der Bestimmung des Verhältnisses des Selbst zum Absoluten als dem Nichts, das in seiner Fluchtlinie liegt. Damit wird das Absolute paradoxerweise transzendent.

⁶³ A.a.O., 116 (Hervorh. im Orig.).

⁶⁴ Genau darum differieren Religion und Philosophie an einem Punkt: nämlich dem der Reflexion. Philosophie ist Reflexion auf Religion in der Aufhellung der hinter der Religion liegenden intelligiblen Welt. Sosehr sie alle Reflexion zu überwinden trachtet und darin mit der Religion konform geht, so wenig kann sie das im Rahmen ihres begrifflichen Mediums. Vgl. hierzu auch *Nishida Kitaro*, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, translated by Valdo H. Viglielmo, New York 1987.

⁶⁵ Vgl. *Nishida*, *Nothingness and the Religious Worldview*, a.a.O.

Und das Selbst gerät zum ‚absoluten Widerspruch‘ des Absoluten; genauer gesprochen, tritt es in einen klaren *Gegensatz* gegenüber dem Absoluten. Damit wird es zum *Individuum* in strengem Sinn, das dem Absoluten als Allgemeinem *entgegensteht*. Es ist durch die Grenze gegenüber dem Absoluten bestimmt. Verneinung, Unterscheidung bis zur Entgegensetzung, geradezu limitative Differenzen bestimmen das Verhältnis von Individuum und Absolutem. Freilich ist diese Differenz keine des unterscheidenden religiösen Bewußtseins. Der späte Nishida denkt nicht in der Logik des denkenden Bewußtseins.⁶⁶ Die Differenz ist vielmehr eine von Geschehensvollzügen, die in der Weise der Entgegensetzung aufeinander bezogen sind. Sie folgen einer „logical form of a self-transforming matrix“.⁶⁷ Darum ist ihr Ort der ‚ortlose Ort‘ des absoluten Nichts.

Damit zeichnet Nishidas Spätphilosophie Reflexion, die ansonsten verneint wird, in das absolute Nichts ein. Das Absolute wird „self-contradiction“; „it must express itself by negating itself“.⁶⁸ Das Absolute wird damit zum Relativen, das seinerseits sich widerspricht. Auf diese Weise wird das Absolute zum kreativen ‚Grund‘ der Welt und des Selbst.⁶⁹ Dieser Selbstwiderspruch des Absoluten, das Nishida in metaphorischer Annäherung an christliche Terminologie sogar als ‚Gott‘ bezeichnen kann, reicht bis zum Bösen. „God as the true absolute must be Satan too“; „and [he] must be the God who descends into ultimative evil“.⁷⁰ Das Absolute ist der Widerspruch in sich – ebenso wie das Böse. Kraft seiner Selbstnegation ist dieser transzendente Gott der Welt immanent – gerade bis hin zum ‚Widergöttlichen‘, zum Bösen, dessen Wider-

⁶⁶ Das unterscheidet ihn von der Religionsphilosophie des späten Fichte. Sie denkt im Absoluten eine Einheit von absolutem Selbstvollzug und absoluter Reflexion, aufgefunden in der Fluchtlinie des sich selbst ob seiner inneren Widersprüchlichkeit selbst ‚vernichtenden‘ Bewußtseins. Kommt im Absoluten aufgrund der Einheit konträrer Prinzipien eine rational nicht faßbare ‚Selbstausstößung‘ zustande, so ähnelt diese Nishidas Gedanken des sich negierenden absoluten Nichts. Allerdings wird diese Figur bei Fichte dadurch realisiert, daß sich das Bewußtsein als das mit dem Absoluten Identische eben als es selbst in seiner Differenz *gegenüber* dem Absoluten erfäßt, so daß es in diesem mentalen Akt des Sich-Erfassens seine bis zur Individualität ausziehbare Eigenheit gewinnt. Bei Nishida wird statt dessen das endliche Selbst als ‚Sein‘ des sich in ihm ‚ausdrückenden‘ und ‚bestimmenden‘ Absoluten verstanden (vgl. a.a.O., 94; vgl. 108). Damit ist der *geschehenslogische* Akzent buddhistischer Religionsphilosophie gegenüber dem *bewußtseinslogischen* Akzent christlicher Religionsphilosophie klar markiert. Freilich ist auf beiden Seiten die jeweils ‚andere‘ Seite mitthematisiert, nur eben nicht in der Funktion eines leitenden Prinzips.

⁶⁷ A.a.O., 73. Immanenz und Transzendenz bilden daher ein „dynamic equilibrium“ (119.).

⁶⁸ A.a.O., 68.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 78; 102.

⁷⁰ A.a.O., 74f.

göttlichkeit Gott gleicht. Tanabe hat diese Gedankenfigur des absoluten Nichts als Emanationslogik kritisiert. Diese Kritik trifft zu, wenn ‚Gottes‘ kontradiktorische Selbstbestimmung als das die Welt in ihrer durch Widersprüche vermittelten Selbstbestimmung Hervorbringende angesehen wird. Sie trifft nicht zu, wenn die Welt in ihrer Widersprüchlichkeit mit ‚Gott‘ in seiner Widersprüchlichkeit identisch ist. Selbstnegation und Widersprüchlichkeit einen dann ‚Gott‘ und Welt. Das reimt sich nicht mit einer Emanationslogik zusammen. Vielmehr läßt dies das Verständnis des Nichts als unterscheidungslose Unmittelbarkeit durchblicken. Es wird vom religiösen Erlebnis aus zur ontologischen *Totalität von Welt und Selbst* ausgedehnt. So sehr diese Totalität eine der schärfsten Gegensatzverhältnisse ist, so sehr werden in solch absoluter Widersprüchlichkeit gleichsam alle Katzen grau. Wenn alles sich widerspricht, fällt jede Möglichkeit, *bestimmte Distinktionen festzuhalten*. Was bleibt, ist das *zum Ganzen ausgedehnte Geschehen dialektischer Gegensätzlichkeit und Selbstverneinung*. Das Nichts holt durch das Selbst die Welt ein, und die Welt wird im Selbst zum Nichts. Freilich gilt dies im Blick auf das Ganze der Konzeption, nicht aber im Blick auf die durch Negationen aufgebaute Dynamik der einzelnen Lebensformen in der Welt. Doch so differenziert die Logik der Existenz, des Geschichtlich-Sozialen, des Theoretischen und Praktischen auch sein mag: Letztlich wird im gleichförmigen Widerspruch des Absoluten als Nichts alles eins. „Salvation“ als das Geschehen der verneinenden Befreiung vom „desiring self“ und vom „rational self“⁷¹ wird zum ontologischen Universal.

(4) Wenn das Allgemeine per negationem das Einzelne ist und vice versa, dann lassen sich keine konkreten Formen sozialer Existenz festhalten. Deshalb hat Tanabe gegen Nishida eingewandt, bei ihm verschwinde die „Logik der Tat“ hinter einer theoretisch-kontemplativen „acting-intuition“.⁷² In ihr werde nur ein stufenartiger Rückgang vom Aktual-Konkreten zum gedanklich-Allgemeinen getätigt, so daß am Ende letztlich nur intellektuelle Kontemplationsvollzüge stünden. Gegen diese Tendenz von Nishidas ‚Logik des Ortes‘, in der immer stärkere Gegensätze in eine noch größere Synthesis gebracht werden, hat Tanabe einen Zugang zur geschichtlichen Welt mittels einer ‚Logik der Spezies‘ gesucht. Sie ist der Intention nach mit Hegels ‚Volkgeist‘ vergleichbar. Die Spezies vereinigt naturale Elemente wie geographische Lebensorte menschlicher Populationen mit kulturellen Faktoren wie Sitten und Gebräuchen bis hin zu Kunst und Religion. Darin ‚vermittelt‘ die ‚Spezies‘ das Leben des Einzelnen

⁷¹ A.a.O., 86.

⁷² Tanabe Hajime, Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies zu erklären, in: Die Philosophie der Kyoto-Schule, a.a.O., 145-195; hier 164; Philosophy as Metanoetics, a.a.O., 45 u. ö.

und des Allgemeinen. Sie läßt geschichtlich-besondere Lebensformen faßbar werden, in denen die Individuen in je unterschiedlicher Weise handeln. Nur durch solches Handeln differenter Individuen kommt das Allgemeine zustande. Die Logik der Spezies kann in diesem Sinne als *Logik einer historischen Kulturtheorie* verstanden werden. Dann wird die ‚Spezies‘ von ihren kulturellen Faktoren her gelesen, und der Gedanke einer ‚Vermittlung‘ des Allgemeinen durch die soziale Existenz und Handlungsweise der Individuen tritt in den Vordergrund. Die ‚Spezies‘ kann aber auch unter der *Dominanz naturalistischer Faktoren* gedeutet und als Theorie der ‚völkischen‘ Tat der sich hierin aufopfernden Individuen interpretiert werden. Dann begeht das Individuum nur den „Rückweg“ zum Allgemeinen eines „ganzheitliche[n ...] Staates“ durch Einnahme seines „jeweiligen Platz[es]“ und „freiwillige Mitarbeit am Ganzen“. ⁷³ Die ‚Logik der Spezies‘ besitzt mithin eine strukturelle Zweideutigkeit, die sie für eine Rezeption im Geiste des japanischen Nationalismus offen werden ließ. Der den Machtstaat begrenzende Gedanke einer Selbstzwecklichkeit des Individuums, die sich gegebenenfalls im ‚Nein‘ zu einer angesonnenen ‚Rückkehr‘ zu einem nationalistisch oder völkisch imprägnierten Allgemeinen manifestiert, ist in der ‚Logik der Spezies‘ unterbelichtet. Der liberale Gedanke eines vom Allgemeinen institutionell zu gewährleisten den Rechts des Individuellen ist Tanabe fremd. ⁷⁴

Dieser Umstand sowie das Resultat des japanischen Nationalismus am Ende des zweiten Weltkrieges haben Tanabe zu seiner Philosophie als ‚Metanoetik‘ geführt. Metanoetik, ein aus METANOIA und NOESIS zusammengesetztes Kunstwort, meint Umkehr und Buße. Diese Umkehr kann vom Selbst nicht geleistet werden: Für sie ist eine „other-power“ vonnöten. ⁷⁵ Mit dieser Ausrichtung an der ‚other-power‘ stellt Tanabes späteres Denken einen anderen Zweig in der Kyoto-Schule dar. Es greift denn auch neben der Tradition des Zen-Buddhismus, der die immanente Selbsterlösung durch Nichtung des Selbst favorisiert, die Tradition des Amida-Buddhismus der Jōdo-Shin-Shu-Schule auf, die sich auf die Erlösung des Buddha anrufenden Menschen durch Buddhas grenzenlose Gnade konzentriert. Umkehr (zange) als Hinkehr zur erlösenden Kraft des Anderen (tariki) ist dem die Erlösung in der Selbstverneinung suchenden Zweig der Kyoto-Schule fremd.

⁷³ Logik der Spezies, a.a.O., 189.

⁷⁴ Diese Reserve gegenüber der liberalen Idee der Menschenrechte teilen andere Kyoto-Denker mit Tanabe. So kann etwa *Nishitani* die „wahre Gleichheit“ deutlich von der „Gleichheit der Menschenrechte“ abheben, die sich auf den Menschen als „begehrendes und sich behauptendes Subjekt“ bezögen und letztlich „in der selbstzentrierten Seinsweise des Menschen“ wurzelten (Was ist Religion?, a.a.O., 424).

⁷⁵ Philosophy as Metanoetics, passim.

Gleichwohl ist der Zusammenhang zur Kyoto-Schule evident. Es geht um die Struktur einer Vollzugslogik, in der das Geschiedene durch Negation von Geschiedenheit in dessen Nichts geeint wird. Doch soll die zenbuddhistische „discrimination of nondiscrimination“ wegen ihres unerschwelligen Primats von ‚Intelktualität‘ – eben dies meint ‚discrimination‘ als Urform des Denkens – in eine „nondiscrimination of discrimination“ überführt werden.⁷⁶ Für die „fundamental form of action“, auf die hin Tanabe von Anfang an ausgerichtet ist, ist *Nichtunterscheidung* zentral.⁷⁷ Allerdings muß zugleich ein Ort in diese Logik integriert werden, von dem her die *Negation von Diskriminierung* gedacht wird. Eben dies ist das Moment der ‚Andersheit‘ in der ‚other-power‘. Durch sie ist der Vollzug von ‚metanoetics‘ auch kein solcher mehr, den das Subjekt vollzieht: Es ist vielmehr ein subjektloses, nicht intendiertes Geschehen, das dem Selbst passiv widerfährt. Tanabe exportiert die Differenzen, die er bei der reinen Zen-Philosophie doch wieder in gedankliche Unterscheidungen eingefangen sieht, an den Ort eines ‚Anderen‘ des Selbstvollzugs und gleicht diesen mit dem Nichts der Eigentätigkeit in diesem Vollzug.

Gleichwohl vertritt auch Tanabe ein für die Kyoto-Schule typisches Subjektivitäts- und Negativitäts-Denken. Es geht aus von grundlegenden Entzweigerungserfahrungen, in die das Selbst verstrickt ist. Hierzu zählen die geschichtlich-existentiellen Erfahrungen von Schuld und Versagen im frühen Nachkriegsjapan, aber auch widerstreitende Strukturen des Denkens. Das Böse und rational unlösbare Antinomien kommentieren einander. Beides führt in die Form einer „absolute critique“, die freilich gegen den Wortsinn von ‚Kritik‘ nichts scheidet.⁷⁸ Sie scheidet nur das Selbst von seinen Unterscheidungen und deren Korrelaten, an die es sich in der Welt verliert, und führt es zu sich selbst. In diesem Prozeß der Kritik wird sich das Selbst, ohne zuvor ein dingähnliches ‚Subjekt‘ zu sein,⁷⁹ inne. Allerdings geht „self-awareness“ als „awakening to a consciousness of nothingness“ in „the nothingness of self-consciousness“ über.⁸⁰ Dementsprechend kann auch das Moment des Anderen in der ‚other-power‘, über das diese Negation vermittelt ist, kein Anderes sein, dessen *Alterität* als solche *festgehalten* werden könnte. Es ist vielmehr die Vollzugsdynamik einer „absolute transformation“; ermöglicht ist diese aufgrund eines „lack of acting selfhood“.⁸¹ Deshalb ist diese ‚other-power‘ kein selbsthaft han-

⁷⁶ A.a.O., 56.

⁷⁷ A.a.O., 74.

⁷⁸ A.a.O., 36ff.; 58ff. (Überschriften von Kap. 2 und 3).

⁷⁹ Tanabe kleidet dies in die häufig gebrauchte Formel „action of no action“ – or ‚action without an acting self‘, z.B., a.a.O., 39.

⁸⁰ A.a.O., 38; 46.

⁸¹ A.a.O., 18.

delndes Anderes im Sinne eines theistisch-transzendenten Gottes. An ihm geht auch keine kritische Selbstdistanz des Menschen, wie sie etwa in der Selbstbeurteilung angesichts von Schuld zustande kommt, auf. Das Moment des Anderen in der ‚other-power‘ ist, obgleich von ihm der ganze Vorgang der ‚Metanoetik‘ ausgeht, konsequent in einer ‚self-power‘ (jiri-ki) anzueignen. Darum ist die ‚other-power‘ auch nicht das Absolute. Absolut ist vielmehr der Transformationsvorgang durch wechselseitige Verneinung von Andersheit und Selbstheit im absoluten Nichts. Und dieses absolute Nichts kann ob seiner inneren Negativität auch seinerseits nicht festgehalten werden: Es ist ebenso ‚Sein‘, also Gegenteil des Nichts.⁸² Das Absolute als Nichts wird zum *Gegenteil seiner selbst*.

Aus diesem Grund gehen „dead and resurrection“ ineinander über; daher stehen „metanoesis“ und „salvation“ „opposed to each other and negate each other“ – zugleich „flowing into each other without duality“; und darum ist der Weg ins Nirwana (osō) durch den Tod der Gefangenschaft in „self-reliance“ zugleich der Weg zurück in die Welt des Vielen und Zweckhaften (gensō).⁸³ „We participate in nirvana during life, without cutting ourselves off entirely from our lusts“ (Shinran).⁸⁴ *Nirwana und Leben in der Welt werden im Nichts eins*. Das Absolute ist mithin auch nicht dem Relativen vorgeordnet, sondern es geht nur zusammen mit ihm als seinem Gegenteil auf. Das Relative vermittelt das Absolute wie das Absolute das Relative.

Dies scheint auf einen ewigen Kreislauf des Gleichen hinauszulaufen. Gleichwohl akzentuiert Tanabe stärker als andere Kyoto-Philosophen das Moment der *historischen Kontingenz*. Ohne sie ist auch keine Freiheit möglich. Indem Freiheit von kontingentem Sosein ausgeht und gegen es ein ‚Nein‘ entwirft, werden Kontingenz und Freiheit zum Schlüssel für Verschiedenheit. In der Totalvermittlung von Absolutem und Relativem, von Verneinung der Welt und Rückkehr in sie, von Nirwana und Leben im Hier und Jetzt wird zwar Verschiedenheit bis zum höchstmöglichen Grade des Widerspruchs und Gegensatzes gesetzt, sie wird aber durch eine auf sie bezogene Verschiedenheit zugleich auch aufgehoben. Demgegenüber ist mit der Figur von Kontingenz und Freiheit eine *Asymmetrie* betont, die Verschiedenes gegeneinander – und mithin verschieden – sein läßt. In ähnlicher Weise gilt dies für das Moment des Fürsichseins, das Tanabe trotz der Grundfigur des selbstlosen Selbst hervorhebt. Auch kennt die ethische Figur einer die Anderen lehrend-fördernden Liebe des ‚großen Mitleidens‘ ein solches Moment, insofern Verantwortlichkeit aus dem

⁸² Vgl. Logik der Spezies, a.a.O., 159.

⁸³ Philosophy as Metanoetics, a.a.O., 7 (und passim); 15; 45.

⁸⁴ A.a.O., 45.

Gesamt der alles mit allem verbindenden Liebe auf dem Boden des wechselseitigen Nichts herausragt.

Diese Asymmetrien zeigen aber auch stärker als dies bei anderen Kyoto-Denkern der Fall ist, daß das ‚Heil‘ in einer Art *„amor fati“* liegt, die als Hinnahme des Geschehenden noch solche Asymmetrien integrieren kann, ohne durch kontrafaktische Sinnerwartungen allzu sehr irritiert zu werden. In diesem Sinne wird die Liebe als selbstlose Liebe mit dem Nichts eins, und jeder findet gleichermaßen sein Selbst im Anderen. Die Erfüllung von Liebe gleicht einem Wohlgefallen an der sozialen Existenz des Menschen, die den individualistischen Standpunkt überschreitet.⁸⁵ Der Gedanke des Fürsichseins führt an das Böse als einen scharfen Gegensatz zum Absoluten heran. Doch gerade am Bösen geht die Einsicht in das Absolute auf, insofern sie ein Denken als ‚metanoetics‘ provoziert. Und es ist letztlich das einzig wahre.⁸⁶ Das Fürsichsein besitzt Unabhängigkeit nur „as a mediator of the absolute“.⁸⁷ Geschichtliche Kontingenz schließlich durchkreuzt subjektive Absichten und ermöglicht mit dieser Negation zugleich gegenläufige Freiheitsakte. Aber deren Spontaneität bleibt in ihren Gehalten zurückgebunden an das, wovon sie sich absetzt. *Sie entkommt nicht dem Schatten ihrer Herkunft.* Und in dieser macht sich die karmische Gebundenheit an eine tendenziell unenendliche Vergangenheit geltend, aller Kontingenz zum Trotz. Kontingenz wird auf das subjektive Erleben und Wollen bezogen, nicht aber auf das Rad von Geburt und Tod. Es bestimmt die Struktur der Zeit von der Vergangenheit her.⁸⁸ Deren Verneinung wird in einem Freiheitsakt vollzogen, in dem das Selbst selbstlos wird. Die Gegenwart dieses selbstlosen Selbst gleicht darum einer *reinen Hinnahme des aktuellen Geschehens*. Existentiell läuft dies auf Figuren von *amor fati* hinaus, die sich insbesondere als Akzeptanz des Todes manifestieren.⁸⁹ Leben sub specie mortis, „living as one who had died“, ist die ‚heilsame‘ Konsequenz.⁹⁰ Erlösung ist Selbstverneinung und Hinnahme dessen, was ist und kommt, weil es immer schon im Schatten dessen steht, was war. *Der vollzugslogische Dynamismus vollendet sich in Daseinsakzeptanz.* Von einer stoischen Schicksalshinnahme ist diese dadurch unterschieden, daß sie nicht die Überlegenheit der Vernunft über das naturale Schicksal mit aller Kraft festhalten muß. *Amor fati ist zugleich höchste Freiheit.* Ganz in buddhistischer Perspektive impliziert sie die Fülle des Ganzen,

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 156; 265; 273.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 169; 110; 22f.; 20; 249.

⁸⁷ A.a.O., 213.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 66; 69; 111.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 111; 95.u. ö.

⁹⁰ A.a.O., 127; vgl. 162f. Vgl. auch *Tanabe Hajime*, Memento mori, in: Gott in Japan, a.a.O., 113-126.

die durch das absolute Nichts in eine alles mit allem verwebenden Dynamik transformiert wird, die sich gerade durch äußerste Gegensätze hindurch vollzieht. Das in sie verflochtene selbstlose Selbstbewußtsein ‚ist‘ darum gleichsam es selbst im Stande der Erlösung. Der subjektivitäts- und vollzugslogisch in Religionsphilosophie gedolmetschte Buddhismus gipfelt in einem glaubensähnlichen „Selbstbewußtsein der Beziehung der das Nichts praktizierenden Tat zum Absoluten“ – oder kürzer: im „Selbstbewußtsein des Nichts“.⁹¹

Von hier aus sei nun das Christentum erneut in den Blick genommen.

3. Selbstbewußtsein des Nichts und Selbstbewußtsein individueller Endlichkeit

Das Gespräch mit der buddhistischen Religionsphilosophie der Kyoto-Schule läßt viele Gemeinsamkeiten mit modernen christlichen Denkformen erkennen. Dies mag teilweise dem Umstand geschuldet sein, daß sich hier buddhistisches Denken auf den Boden der Philosophie transformiert hat, die überdies in engem Austausch mit westlichem Denken steht. Doch unabhängig von der Frage, ob hierin buddhistische Intuitionen unverfälscht fortgeschrieben werden,⁹² zeigt sich in vieler Hinsicht, daß buddhistische Denkformen gleichsam eine spiegelbildliche Umkehrung christlicher Figuren darstellen. Die Zahl der Möglichkeiten von religionsphilosophischem Denken ist nicht beliebig vermehrbar, und jede wahrgenommene Möglichkeit hat ausgeschlossene im Rücken. In diesem Sinne liegen viele Formen nahe beieinander, auch wenn sie durch unterschiedliche Prinzipien geleitet sind. Buddhistisches Denken ist geprägt von einer *Unterschiede vereinheitlichenden Erfahrung eines Ganzen*, die freilich mit gedanklicher Explikation und mithin Differenzierung einhergeht. Christliches Denken hingegen steht in der Perspektive *reflexiver Unterscheidungen*, die jedoch in einem lebensmäßigen Geschehenszusammenhang, von dem her sie aufbrechen, gehalten sind. Auf beiden Seiten verbinden sich konstruktivistische und realistische Anteile, allerdings mit je unterschiedlichem Akzent und von unterschiedlicher Warte aus. Dies bedeutet dann freilich auch, daß diese Unterschiede zu *differenten Gesamtansichten* führen.

⁹¹ Tanabe, Logik der Spezies, a.a.O., 195. Vgl. auch: „Nothingness is the absolute, and dialectics is the principle of its self-consciousness.“ (Philosophy as Metanoetics, a.a.O., 160).

⁹² Dieser Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Ebenso muß hier die Frage offen bleiben, wie sich das Denken der Kyoto-Schule zu dem weiten Feld verschiedener buddhistischer Traditionen verhält.

Indem sie ausschließen, was sie ausschließen, ist das Ausgeschlossene aber jeweils als Kehrseite mit enthalten.

Um mit den quasi spiegelbildlichen Gemeinsamkeiten zu beginnen, ist die holistische Sicht, wonach alles in einem Gesamtzusammenhang steht, mit unterschiedlichem Akzent im Christentum wie im Buddhismus vertreten. Vom östlichen samsāra-Gedanken aus läßt sich eine Linie zu der westlichen bestimmungslogischen Figur ziehen, wonach in die Eigenbestimmtheit einer jeden Entität hineingehört, was sie nicht ist. Damit ist sie in ihrer Identität auf das Differente bezogen. Sie ist in ihrem Selbstsein zugleich durch das bestimmt, was sie nicht ist. Damit gehört dieses in seiner virtuellen Allheit zur einzelnen Entität hinzu, und diese ist in ihrer Identität vom Differenten nicht abtrennbar. Genau darin liegt eine *relationslogische Kritik* eines einfachen Substanzdenkens. Hierauf können sich die buddhistische und christliche Seite leicht verständigen. Ebenso können sie sich darüber verständigen, daß durch relationale Wechselverhältnisse nichts nur ist, was es zu sein scheint. Alles ist ebenso durch das bestimmt, was es *nicht* ist. ‚Omnis determinatio est negatio‘ – dieser bestimmungslogische ‚Satz des Spinoza‘⁹³ läßt Parallelen zum östlichen All-Einheitsdenken zu, in dem ebenso nichts nur für sich allein ist. Das hat kritische Konsequenzen für jede dualistische Metaphysik von Absolutem und Relativem, Gott und Welt. Die Probleme, die sich für modernes christliches Denken aus dieser Metaphysik ergeben, kennt der philosophische Buddhismus nicht.⁹⁴ Das betrifft auch die mit dieser Metaphysik verbundenen doktrinalen Formen. Die Begegnung mit buddhistischem Denken kann dazu beitragen, das supranaturale Schema vom paternalistisch gebietenden Gott in überweltlicher Allgewalt und dem zwischen gutem Gehorsam und böser Rebellion schwankenden Menschen in welthaft-abhängiger Ohnmacht zu entmythologisieren.⁹⁵ Von diesem Schema wird sein in der Kritik freizulegender *Gehalt* verdeckt. Er besteht darin, *letzte Gedanken über relationslogische Unterscheidungen* zu verbinden. Freilich

⁹³ Als ‚Satz des Spinoza‘ ist die Formel von Hegel bezeichnet worden; sie nimmt denn auch eine Hegelsche Grundintuition auf. Bei Spinoza finden sich zwar ähnliche Formulierungen, aber eher beiläufig.

⁹⁴ Dies betrifft jedenfalls den v. a. vom Zen geprägten philosophischen Buddhismus der Kyoto-Schule, nicht aber das Gesamtfeld buddhistischen Denkens. Gleichwohl wird es in westlicher Wahrnehmung in einem grundsätzlichen Gegensatz zu doktrinalen Formen gesehen. Dies dürfte mit der Dominanz des Zen in der westlichen Buddhismus-Rezeption zusammenhängen. Daß sie im Vordergrund steht, dürfte wiederum mit Problemen der westlichen Religionskultur zu tun haben, die sich an der Zen-Rezeption abarbeitet.

⁹⁵ „Theism, however, does not allow for a deepening of the principles of democracy in the relationship between God and human beings.“ *Tanabe*, Philosophy as Metanoetics, a.a.O., 95.

setzt eine solche Entmythologisierung im Gespräch mit buddhistischem Denken voraus, daß auch buddhistische Mythen einer Kritik zugeführt werden. Das mit Kritik vertraute Denken der Kyoto-Philosophie zeigt dies etwa in seiner Interpretation des karma- und samsāra-Prinzips: Es steht dafür, daß alle Taten ihrerseits den Täter einholen und prägen, wobei auch für jede noch so spontane Tat gilt, daß auch sie sich in einem immer schon gegebenen geschichtlichen Kontext bewegt und sich von ihm nicht losreißen kann. Der mythische Gedanke eines immer währenden, kreislaufartigen Gesamtzusammenhangs von Werden und Vergehen wird auf seine Pointe, *letzte Gedanken in der Form einer Unterscheidungen zurücknehmenden Geschehens- und Erfahrungslogik* zu thematisieren, hin zugespitzt. Dies geht mit einer Übersetzung in ein vom Geschehensvollzug als solchem geleitetes Existenzdenken einher. Für es sind die immanenten Transzendenzen dynamischer Transformationsakte gleichsam selbst schon das Göttliche, wohingegen auf christlicher Seite Gott in die innere Dynamik einer sich über sich verstädigenden lebensmäßigen Existenz hinein übersetzt wird. Dabei ergeben sich auf beiden Seiten komplementäre Ähnlichkeiten in spiegelbildlicher Umkehrung – trotz einer grundlegenden Differenz in der Organisation jeweiliger letzter Gedanken und ihrer Ausformulierung in entsprechenden Hintergrundmetaphysiken.

So nimmt ein solch dynamisiertes religiöses Denken auf christlicher wie buddhistischer Seite seinen Ausgangspunkt in *Selbstverhältnissen*, die durch innere Bezüge auf Entgegenstehendes irritiert sind, sich zugleich aber hieran abarbeiten und erweitern. Die Negativität des Leidens ist hier wie dort ein prominentes religiöses Thema. Auf beiden Seiten wird es mit der im Selbst wurzelnden Begierde in Verbindung gebracht. Nicht die Naturalität der Begierde als solche, aber die Unwissenheit um sie oder die distanzlose Hingabe an sie machen leidend. Und sowohl im Buddhismus als auch im Christentum geht der Umgang mit dem Leiden mit *inneren Veränderungen des Selbst* einher. Das unruhige Herz findet seine Ruhe, wenn es sich in seinem steten Suchen nach vergänglichem Glück in Gott als größerem ‚Gegenglück‘ überwunden hat.⁹⁶ Das rechte Wissen um die Ursache des Leidens geht darauf, das Selbst im Erwachen zu sich von seiner Gespaltenheit zwischen sich und den erstrebten Zielen zu lösen. Leben ‚ohne Warum und Wozu‘ bedeutet die Erleuchtung im Nirwana, und ‚Seligkeit‘ ist ‚Ruhe‘ in Gott. Gleichwohl geht es auf buddhistischer wie christlicher Seite nicht nur um eine einfache Überwindung der Differenzen des Selbst in seinem Verhältnis zur Welt. Der Mahāyana-Buddhismus kennt die Rückkehr des Selbst aus dem Nirwana in die Welt, die nach wie

⁹⁶ Vgl. zum Motiv des Gegenglücks J. H. Claussen, Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Studien zu einem alltäglichen Begriff, Habilitationsschrift, Hamburg 2004, bes. die Kapitel zu Augustin und zu Luther.

vor durch Grundgegensätze wie Geburt und Tod als Grundprinzip der Wirklichkeit gekennzeichnet ist. Dementsprechend ist Leben Selbstzentrierung und Bedürftigkeit zugleich, und Subjektivität ist ebenso Intersubjektivität zwischen Selbstsein und Anderssein. Und er kennt im boddisattva-Ideal das Ethos einer Zurückstellung des eigenen Eingangs ins Nirwana um einer Hinführung aller Anderen willen. Auch das Christentum beinhaltet den Weg in die Welt des Widersprüchlichen. Es ist schon im christologischen Grundmotiv enthalten, wonach das Göttliche gerade in das ihm Andere, das Welthaft-Menschliche eingeht. Es zielt auf die Aneignung Christi durch die Vielen im Glauben, der sie mit Gott als Geist verbindet. Glaube ist aber nicht schon selige Gottesschau. Er lebt vielmehr im ‚Dennoch‘ gegen den Augenschein. Ohne Glauben gibt es kein Schauen, ebenso wenig wie ohne ein tätiges Ethos der Liebe zum Anderen. Im Protestantismus verliert der Glaube zudem seinen inferioren Status als bloße Vorstufe zur Erfüllung in seliger Gottesschau. Der Glaube beinhaltet das ganze Heil. Und er wird vollzogen vom Sünder, der in ihm bereits gerechtfertigt ist. Mit dem protestantischen Prinzip des Glaubens rücken die endlichen Lebensverhältnisse des Selbst mitsamt ihrer inneren Widersprüchlichkeit und Ambivalenz ins Zentrum der religiösen Themen.

Der Umgang mit diesem Zentrum markiert nun freilich auch die deutlichen Differenzen zwischen Christentum und Buddhismus – trotz teilweise spiegelbildlichen Ähnlichkeiten. Denn Widersprüche und Ambivalenzen sind auf christlicher, jedenfalls protestantischer Seite nicht zu fliehen, sondern in einem klugen, einsichtsvollen und nachdenklichen Umgang zu kultivieren. *Darum soll ihre innere Negativität nicht im absoluten Nichts verschwinden.* Dies unterscheidet den christlichen Protestantismus vom Buddhismus, so sehr er sich in der existentialisierten Dynamik des Negativen mit ihm verbunden weiß. Doch diese Dynamik zu fassen, bedeutet Unterschiede *festzuhalten* – ohne sie damit schon zu zementieren. Festhalten der Unterschiede ohne ihre Zementierung geschieht durch *weitere, quer laufende Unterschiede*.

Dies läßt sich an der Dialektik des Sündenbewußtseins zeigen. Es ist ein dezidiert christliches Thema. Hiernach führt der Weg zum Heil über die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder. In buddhistischer Perspektive liegt ein Analogon im Weg der Verneinung des vorfindlichen, mithin im ‚falschen‘ oder ‚negativen‘ Zustand des Menschen. Dieser kann in der Kyoto-Philosophie geradezu mit christlicher Sündensemantik parallelisiert werden,⁹⁷ und die Umkehrung wird bis zur ‚Metanoetik‘ ausgezogen. Die Erkenntnis des Negativen im Selbst und die Umkehr sind auch klassische christliche Themen. In der in der Durchdringung von Selbstverhältnissen

⁹⁷ Für Nishitani ist die „völlige Korruption“ des Menschen der „Ort der ‚Anknüpfung‘ für die Gnade Gottes“ (Was ist Religion?, a.a.O., 70f.).

gewonnenen Einsicht in die durchgängig dialektische, teils gar antinomische Struktur der Wirklichkeit berühren sich christliches und buddhistisches Denken. Doch der durch die Dialektik des Sündenbewußtseins gebahnte Weg zum Absoluten, der immer einen Rückweg zum endlichen Selbst impliziert, unterscheidet beide auch. Auf zen-buddhistischer Seite gleicht diese Dialektik dem ins Leben gezogenen ‚großen Tod‘, in dem sich durch „unsere Realisierung der eigenen Nichtigkeit ... zugleich die Selbstrealisierung des Nichts“ vollzieht.⁹⁸ Das Resultat der mit dem Selbsterwachen einhergehenden Negation des begehrenden Selbst, der Quelle des Bösen und der ‚Sünde‘, ist ein Verschwinden auch des Gegensatzes von gut und böse,⁹⁹ von Ich und Nicht-Ich. Diese Gegensätze gehen in den reinen Vollzug der Dynamik des unterscheidungslosen Nichts, das alle Gegensätze ebenso entstehen wie vergehen läßt, ein.¹⁰⁰ Wenn in der Kyoto-Philosophie über die das Absolute als Nichts einschließende Dialektik des ‚Sündenbewußtseins‘ die ‚wahre‘ Selbsterkenntnis des Selbst als ‚Selbstbewußtsein des Nichts‘ aufkommt, so ist dieses gerade *ohne bewußtes Selbst*. Es ist nur, insofern es kein bewußtes Selbst *als ‚dieses‘* in seiner endlichen Eigenheit zurückläßt. Genau hiervon ist die christliche Dialektik des Sündenbewußtseins unterschieden. Zwar erfäßt sich auch in ihr das endliche Selbst, insofern es sein Selbstverhältnis mit dem Gottesverhältnis kontrastiert. Doch darin erfäßt es, daß es Gott am fernsten ist, wenn es ihm gleich sein will. Es muß sich statt dessen *von Gott unterscheiden und als endliches Selbst gewinnen*. Die phänomenale Palette für die Gottferne in Gottgleichheit reicht von verschlossener Selbstgenugsamkeit und autarker Selbstkonstitution bis hin zu unendlicher Selbstperfektion mit dem Ziel der sicheren Ruhe in sich. Von allen diesen Formen muß sich das Selbst unterscheiden, und zwar durch eine *kritische Selbstbeurteilung*. Dies ist nur im Bezug auf eine anerkannte *Norm* möglich, die ihrerseits immer ein Moment von *kontrafaktischer Geltung* impliziert. Die über die Selbstbeurteilung aufgebaute Dialektik des Sündenbewußtseins führt

⁹⁸ A.a.O., 71.

⁹⁹ Für das Christentum ist die Unterscheidung von gut und böse ihrerseits gut, insofern sie von Gott stammt, wenngleich sie als eine dem Menschen zugängliche gleichsam vom Teufel im Sündenfall vermittelt ist. Diesen Umstand zu erfassen, setzt die Unterscheidung bereits voraus.

¹⁰⁰ In dieser Formulierung ist das Nichts nicht als Nichts, sondern als Gedanke des Nichts gefaßt. Denn das Nichts ‚läßt‘ nichts entstehen und vergehen, sondern es ‚ist‘ dieses selbst. Damit ist es freilich nicht mehr reines, unterschiedsloses Nichts, sondern ebenso das Nichts seiner selbst. Für eine gedankliche Fassung des Nichts ist es deshalb unausweichlich, das Nichts als selbstreflexiv und rückbezüglich zu denken, während sich genau dieses für eine akthafte ‚Fassung‘ aus dem gleichen Grund verbietet. Hier kann das Nichts nur Nichts sein, insofern es sowohl Geburt als auch Tod ‚ist‘, weil es weder nur Tod noch nur Geburt ist.

zu einer *Negation des Selbst*, das weiß, im Verhältnis zu der in Gott personalisierten Norm *nichts* zu sein. Dieses Wissen liegt in seiner Form quer zu seinem Gehalt, der Selbstnegation. In ihm *schreibt* sich das Selbst seine Sünde als zu bereuende zu. Diese Differenz im Selbst zwischen dem *Vollzug der Buße als Selbstverneinung* und der *zuschreibenden Selbstbeurteilung* bahnt den Weg zum Heil. Es liegt darin, sich als Sünder gerechtfertigt zu wissen. Denn die Akte der zuschreibenden Selbstbeurteilung sind ‚richtig‘ und nicht zu negieren. Dieses als Sünder gerechtfertigte Selbst hat sich durch eine *interne Differenz hindurch*: Das Selbst gewinnt sich durch den Akt der Selbstnegation als einen Akt der Distanzierung von sich. Dieser internen Differenz im Selbst entspricht der Glaube an die Vergebung Gottes. Dieser fiduziale Gottesglaube des gerechtfertigten Sünders geht mit einer inneren *Differenz in Gott* einher. Der vergebende Gott setzt sich gegen Gott als vergeltende Gerechtigkeit. Daher besteht das Heil nicht in der Überwindung von Differenzen. Vielmehr ist die *innere Differenz im Selbst festzuhalten* und mit einer *Lebensdynamik im Endlichen* zu verbinden. Für beides steht das in der Sündendialektik aufkommende *Selbstbewußtsein eigener, mithin individueller Endlichkeit*. Insofern es sich an Gott gewinnt und im Gottesverhältnis durchsichtig wird, gehört *Gott* in das *differenzgeleitete Selbstbewußtsein je eigener Endlichkeit hinein* – und zugleich auch nicht. *Ohne Unterscheidung vom Absoluten gibt es kein Endlich-Relatives*. Darum bleibt Gott *transzendent*, so sehr er per Umkehrung dem Selbstbewußtsein je eigener Endlichkeit, das als im Gottesverhältnis aufgebautes immer schon mehr ist als bloße Endlichkeit, *immanent* ist.

Vor dem Hintergrund der am prominentesten christlich-religiösen Ort für Negativität, der Dialektik des Sündenbewußtseins, deutlichen Differenz im Grundansatz von christlichem und buddhistischem Denken lassen sich die klassischen Kontroversthemata leicht überblicken. Zu ihnen gehören *Personalität und Individualität, Kontrafaktizität und Freiheit*, und schließlich *Religion und Gott*.

Natürlich kennt der Buddhismus die Phänomene der *Personalität und Individualität*. Sosehr Person und Individuum in der Gegensatzdialektik des Nichts konstituiert sind und ohne sie die Bewegung zur Entleerung unverständlich wird, so sehr sind sie bestimmt, gänzlich in die universale Relationalität einzugehen. Sie ist Beziehung ohne Bezogene, jedenfalls soweit die Bezogenen nicht für den Sachverhalt ‚Beziehung‘ vonnöten sind. In sozialer Hinsicht werden Person und Individuum durch ihre Übereinstimmung mit ihrer jeweiligen Rolle, ihrem ‚Weg‘, gedacht. Von diesem her sind die Relationen des Rollenträgers gefaßt. Auch in christlicher Hinsicht sind Person und Individuum keine relationslosen Entitäten. Ein Individuum ist nur, wer sich in der Beziehung auf Andere und virtuell al-

le, hiervon unterschieden weiß. Damit ist das Individuum niemals autark und bloß für sich. *Ohne Intersubjektivität gibt es keine Individualität.* Dennoch weiß sich das Individuum in der Beziehung unterschieden. Ohne eigenes *Fürsich*, ohne *Selbstzentrierung* mit einem Vermögen *spontaner Selbsttätigkeit* wäre es nur ein Rad im immerwährenden Getriebe. Dieses Fürsich läßt sich nur durch weitere Unterscheidungen fassen. So agiert das Individuum als Person in verschiedenen sozialen Rollen, aber es kann sich von einer jeden auch unterscheiden, indem es eine andere präferiert. *Es kann ‚nein‘ sagen.* Und es ist als Ganzes der Einzelrollen von deren Summe noch einmal unterschieden. Keine Rolle drückt seine Ganzheit als solche aus. Darum ist es in seiner Ganzheit stets transzendent – sowohl im Blick auf das Fürsich als auch im Blick auf seine sozialen Rollen. Für *diese* Transzendenz hat buddhistisches Denken ein feines Gespür, sowenig Verständnis es für Vorgänge wie ‚Nein-Sagen‘ und Abweichungen von der Rolle hat.

‚Nein-Sagen‘, Fürsich und Selbstzentriertheit weisen auf die Themen *Kontrafaktizität und Freiheit* hin. Freiheit bedeutet Spontaneität, die ohne Fürsich und Selbstzentriertheit nicht denkbar ist. Zugleich kann sich Spontaneität nur manifestieren, wenn Handlungen etwas verändern, d.h. *anders* werden lassen als zuvor. Auch hier herrscht Differenzsetzung. Freilich kann nicht alles anders werden, sondern nur *Bestimmtes*. Nur eine *elementare Regelmäßigkeit* kann dieses Bestimmte festhalten. Ohne sie verschwimmt es im All, und Freiheit wird unmöglich. Diese Regelmäßigkeit bahnt den Weg zu *Normativität* als *kontrafaktischem Sollen*. Es steht aber nicht als zweite Welt neben der des Seins. Dann wäre alles in seiner Faktizität zu verneinen. Vielmehr dokumentiert sich das Sollen in Akten der *beurteilenden Zuschreibung von Handlungen*. Am deutlichsten wird es in der Zuschreibung einer Begebenheit als einer von einer Person getätigten Handlung, die *nicht* hätte stattfinden oder *anders* ausfallen ‚sollen‘. Selbstverständlich sind Freiheit und Kontrafaktizität keine nur in westlich-christlichem Denken thematischen Phänomene. Auch der Buddhismus kennt sie – aber in erheblich anderer Weise. Höchste Freiheit ist die *Freiheit von sich selbst*, gewonnen auf dem Wege der Verneinung. Freiheit zielt daher auf einen über die Verneinung gefundenen Ort des selbstlosen Selbst im Ganzen, in dessen Selbstnegation es wieder mit sich übereinstimmt. Und *Kontrafaktizität ist bezogen auf das Selbst*, das es gerade angesichts seiner Anderes vereinnahmenden Selbstbehauptung zu verneinen gilt. Darin sind freilich auch Zuschreibungen und Urteile enthalten. Doch sie gelten dem Selbst, das in Entzweiung mit dem steht, was geschieht.

Im Blick auf das *Religions- und Gottesverständnis* liegt der Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus nicht schon darin, daß je-

nes einen Gott kennt, dieser aber eine Religion ohne Gott sei. Das Nichts wird gerade in der dem Zen-Buddhismus verpflichteten Teil der Kyoto-Schule zum dialektisch-selbstbezüglichen Absolutum und trägt daher oftmals die metaphorische Bezeichnung ‚Gott‘. Religiöse Akte des gebetsähnlichen ‚An-Buddha-Denkens‘ (nembutsu) im Amida-Buddhismus kommen nicht ohne Korrelat aus, auf das sie sich richten.¹⁰¹ Umgekehrt gibt es gerade in dem durch Idealismus und Romantik geprägten Christentum starke Tendenzen, den Gottesgedanken zu dynamisieren und in religiöse Erlebens- und Vollzugsformen umzuschmelzen. Die Differenz zwischen Christentum und Buddhismus liegt im Blick auf das Religions- und Gottesverständnis deshalb darin, daß das Christentum als Religion *Sinnformen* ins Zentrum setzt, während der Buddhismus gerade ein *sinnfreies* Leben, eine Existenz ‚ohne Warum und Wozu‘ anstrebt. Natürlich ist die Verneinung von Sinn ihrerseits in der Form des Sinns: das Nirwana ist entleerend bezogen auf die Unwissenheit über den Zustand des Leidens. Und natürlich kennt auch die Affirmation von Sinn, die zu einem Religionsverständnis mit einem umfassenden *Symbol- und Deutungssystem* führt,¹⁰² Sinnverneinung. Hierfür steht nicht erst die eschatologische ‚Ruhe‘, sondern schon Gott in seinem aseitarischen Aus-, Von- und Durch-sich-sein. Hier führen die Bögen von ‚Warum‘ und ‚Wozu‘ in sich zurück. Aber auch die göttliche Aseitität wird sogleich wieder in sinnhafte Formen gebracht. Gott wird in der Weise der Unterscheidung auf die Welt bezogen. Wenn er größer gedacht werden muß als gedacht werden kann, führt diese innere Transzendenzdynamik zu einer *negativen Theologie*, die weiß, was sie nicht weiß, wenn sie etwas als Gott vermeint. Auch wenn Gott nicht nur im Zeichen von Aseitität, der Chiffre für kontextlose Freiheit schlechthin, gedacht wird, sondern Gott überdies in der Fluchtlinie der Ganzheit von Personalität zum Thema wird, wird die Sinnstruktur trotz momentaner Verneinung erhalten. Gott ist Ganzheit um der Ganzheit von Personalität willen. Ebendarum kann er auch als Person symbolisiert werden. Erst recht führt die Integration von Freiheit und Ganzheit im Gottesgedanken auf eine höchst reflektierte Sinnform: die ‚*docta ignorantia*‘ als wissendes Nichtwissen um die unfäßbare ‚*coincidentia oppositorum*‘. Dieses Wissen weiß sich zugleich in den auseinandergefalteten Gliedern von Freiheit und Ganzheit gehalten: Es ist *endliches Wissen*, mithin Wissen am Orte des Endlichen, das im *korrelativen Gegensatzverhältnis* von Freiheit und Ganzheit lebt und damit am Absoluten teilhat – nur nicht an dessen

¹⁰¹ Ganz zu schweigen ist von den vielfältigen Formen des Buddhismus als nichtphilosophischer Volksreligion.

¹⁰² Von hier aus sind auch die doktrinalen Anteile im Christentum in ihrem relativen Recht anzuerkennen. Dies hat zur Konsequenz, sie in *Elemente des Symbol- und Deutungssystems* umzuschmelzen.

absolutem Ort. So sehr der Buddhismus für solch gegensatzdialektische Denkformen des Absoluten, die in negativer Theologie gipfeln, ein scharfes Sensorium besitzt, so wenig sucht er sie auf dem religiösen ‚Weg‘ einer an ihren Grenzen in spekulative *Reflexionen* übergehenden *Lebensdeutung* zu realisieren. Der religiöse ‚Weg‘ führt vielmehr in die *Leere* und in die *Tathandlung* – und zurück. Beides sucht *innere Unmittelbarkeit* zu erreichen, gerade angesichts der Totalvermittlung des absoluten Nichts.

Aus den klassischen Kontroversthemen erhellt durchgängig, inwiefern das christliche Denken ein anderes Grundgepräge besitzt als das buddhistische. Insofern ist das Gespräch mit buddhistischem Denken ein ausgezeichneter Ort für christliche Selbstklärungen. Gleichwohl zeigt sich hierin auch, daß die religiöse Alternative gleichsam wie ein Schatten stets präsent bleibt, auch wenn sie nicht favorisiert wird – und auch *nicht werden soll*. Dies gibt Anlaß zu bleibend-kritischer Nachdenklichkeit bei der christlichen Selbstartikulation. Bei allem festzuhaltenden Denken in Unterscheidungen kann es sich nicht in einen metaphysischen Dualismus mit doktrinalem Charakter verlieren. Es muß demgegenüber gegenläufige, *cum grano salis*: monistisch-pantheistische Momente kultivieren und mit dualen bzw. differenztheologischen Formen verschränken. Der christliche Ort hierfür ist der dritte Glaubensartikel, und zwar in einer ‚erfahrungstheologisch‘ in der Perspektive des Menschen ansetzenden Auslegung. Mit dieser ‚von unten‘ ansetzenden Theologie des Geistes nimmt christliches Denken in spiegelbildlicher Entsprechung eine Tendenz auf, die sich in buddhistischem Denken zeigt: nämlich die Unvermeidlichkeit, die *logische Gegenfigur* zur favorisierten Grundausrichtung *mitzuthematisieren*.

So geht auch buddhistisches Denken trotz seiner auf das Erfahrungs-geschehen zielenden und darin tendenziell monistischen Sicht stets von gegebenen Dualen aus – etwa denen des Selbst und dem von ihm Erstrebten. Diese Duale lassen sich nicht aus einsichtigen Prinzipien heraus ableiten, da anderenfalls schon der Form des analytischen Denkens beigestimmt wäre – was auf eine Affirmation des zu Negierenden hinausliefe.¹⁰³ Doch ohne unerklärt vorausgesetzter Duale kann nichts in den Vorgang des Leerwerdens gezogen werden. Die Integration dualer Formen reicht im buddhistischen Denken des absoluten Nichts sodann gar dahin, daß alles in dialektische Gegensatzreihen gebracht wird, einschließlich des Nichts, das sich entgegensteht. Dies ist aber nicht im Sinne eines spekulativen Konstruktivismus gemeint. Vielmehr steht das Prinzip des Nichts für einen extremen *Realismus*: Es ist das in sich gegenläufige Geschehen selbst.

¹⁰³ Demgegenüber sieht eine reflektierte christliche Theologie die ‚Sünde‘ gerade als einen mitlaufenden ‚Schatten‘ in der Dialektik der Freiheit wurzeln, also in einem zentralen christlichen Prinzip. Damit macht sie gemäß ihrer Sinnorientierung aus ihren Prinzipien heraus begreiflich, was diesen zugleich widerstreitet.

Dieser Realismus kann das tendenziell *konstruktivistisch* werdende Unterscheidungs-Denken des Christentums daran erinnern, daß auch alle Unterscheidungen immer von einem im Leben stehenden Denken vollzogen werden. Gerade spekulative Unterscheidungsgedanken besitzen eine empirische Erdung in Vollzügen des bewußten Lebens. Das realistische Übergewicht gegenüber den konstruktivistischen Anteilen auf buddhistischer Seite kann das christliche Denken angesichts seines bis zur Fiktionalität reichenden konstruktivistischen Akzents daran gemahnen, daß es in einem, freilich *schwachen, Realismus* gehalten ist. Realisiert sich in ihm doch das Absolute als ‚Wirklichkeit‘ gerade dann, wenn es durch Unterscheidungen das Relative in seiner selbsthaften Freiheit ausmißt. Dem ‚*Selbstbewußtsein des Nichts*‘ entspricht mithin ein ‚*Selbstbewußtsein individueller Endlichkeit*‘ – um ihm gleichermaßen zu *widersprechen*. Christliche Selbstklärung im Gespräch mit buddhistischem Denken bedeutet daher, das *unauflösliche Ineinander dieser Entsprechung und dieses Widerspruchs zu verstehen*. Die Begegnung mit dem Anderen trägt auf diese Weise dazu bei, sich im Eigenen in gesteigerter Selbstdurchsichtigkeit zu beheimaten.